

ORPHEUS NOSTER

Journal of Károli Gáspár University
of The Reformed Church in Hungary, Faculty
of Humanities

A Károli Gáspár Református Egyetem eszme-,
vallás- és kultúrtörténeti folyóirata

LATIN-AMERIKA

XV. ÉVFOLYAM (2023), 1. SZÁM

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.



Nemzeti Kulturális Alap

Kiadó: KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

Felelős kiadó: HORVÁTH GÉZA, a BTK dékánja

Felelős szerkesztő: FRAZER-IMREGH MONIKA

Szerkesztők: FÜLÖP JÓZSEF
NAGY ANDREA
PÉTI MIKLÓS

Szerkesztőbizottság: FABINY TIBOR
HEGYI DOLORES
HORVÁTH EMŐKE
KURUCZ GYÖRGY
NAGY MARIANN
TÜSKÉS ANNA
VÁMOS PÉTER
VASSÁNYI MIKLÓS

Angol anyanyelvű lektor: JOANNA FRAZER
Francia lektor: TÜSKÉS ANNA
Német anyanyelvű lektor: SZATMÁRI PETRA

*A megjelentetésre szánt kéziratokat, illetve a megrendeléseket a következő címre kérjük küldeni:
orpheusnoster@googlegroups.com
Authors should submit manuscripts to the email address <orpheusnoster@googlegroups.com>*

ISSN 2061-456X

Az első borítón: A 8. Ahau Katun. Párizsi maja kódex, 14. század

A hátsó borítón: A szoros és a tágas kapu ábrázolása: Máté 7, 13.
Kálvin *Institutio Christianae religionis* c. művének fedlapján.
Kiadó: Antonius Rebulius, Genf, 1561.

A nyomdai munkákat a Könyvpont Nyomda Kft. végezte, felelős vezető Gembela Zsolt.

A folyóirat online is olvasható a KRE honlapján: orpheusnoster.kre.hu
EPA: epa.oszk.hu/03100/03133
Real-J: real-j.mtak.hu/view/journal/Orpheus_Noster.html
CEEOL: ceeol.com/search/journal-detail?id=2173
MTMT: mtmt.hu/orpheus-noster
MATARKA: matarka.hu/szam_list.php?fsz=1940
LinkedIn: linkedin.com/in/orpheusnoster

TARTALOM

EMŐKE HORVÁTH

The Catholic Diario de la Marina and the New Political Power in Cuba (1959–1960) . . . 7

DORNBACH MÁRIA

A nemzeti identitást jelképező afrokubai kultuszok irodalmi megjelenése 24

TÉZER ZITA

A santería és más afrikai eredetű vallások a karibi társadalmakban 32

BÍRÓ PÉTER

Jaguár Próféta könyvei: vallási folytonosság és a maja–keresztény hagyomány 45

SZILÁGYI ÁGNES JUDIT

A köztársasági szekularizációs program luzo-brazil összefüggései 61

BÁNKI ÉVA

Szakralitás és kommunista eszmeiség a brazil templomépítészetben 71

KUPI LÁSZLÓ

A Batista-rendszer és a katolikus egyház ellentmondásos viszonya (1952–1958) 84

FARKAS DÁNIEL

Invázió a Disznó-öbölben és az Amerika-közi kapcsolatok feszültségei 103

RECENZIO

BORDÁS BERTALAN

Az 1867. évi kiegyezés emlékezete és értékelései

Hermann Róbert – Ligeti Dávid (szerk.): A megosztó kompromisszum. Az 1867. évi kiegyezés 150 év távlatából, Budapest, Országház Könyvkiadó, 2018, 201 p. . . . 117

CONTENTS

EMÓKE HORVÁTH

The Catholic Diario de la Marina and the New Political Power in Cuba (1959–1960) . . . 7

MÁRIA DORNBACH

Literary Description of the Afro-Cuban Cults as Symbols of National Identity 24

ZITA TÉZER

Santería and Other Religions of African Origin in Caribbean Societies 32

PÉTER BÍRÓ

Books of the Prophet Jaguar: Religious Continuity and the Maya-Christian Tradition . . . 45

ÁGNES JUDIT SZILÁGYI

Luso-Brazilian Contexts of the Republican Secularization Program 61

ÉVA BÁNKI

Sacrality and Communist Ideas in Brazilian Church Architecture 71

LÁSZLÓ KUPI

*The Contradictory Relationship of the Batista Regime
and the Catholic Church (1952–1958)* 84

DÁNIEL FARKAS

Invasion in the Bay of Pigs and the Tensions in the Inter-American System 103

BOOK REVIEW

BERTALAN BORDÁS

*Az 1867. évi kiegyezés emlékezete és értékelései
Hermann Róbert – Ligeti Dávid (szerk.): A megosztó kompromisszum. Az 1867. évi
kiegyezés 150 év távlatából, Budapest, Országház Könyvkiadó, 2018, 201 p.* . . . 117

SZÁMUNK SZERZŐI / AUTHORS

BÁNKI ÉVA PhD (1966), író, irodalomtörténész, romanista, KRE BTK Magyar Irodalom és Nyelvtudományi Intézet, eva.banki@gmail.com

BÍRÓ PÉTER PhD (1977), történész, majalógus, epigráfus, független kutató, bpetr30@gmail.com

BORDÁS BERTALAN (1990), PhD-hallgató PTE Interdiszciplináris Doktori Iskola, Európa és a magyarság a 18–20. században Doktori Program, bertalan.bordas@gmail.com

DORNBACH MÁRIA PhD, CSc (1946), latin-amerikanista, néprajzkutató, műfordító, SZTE Hispanisztika Tanszék nyugalmazott docense, dornbach.maria@gmail.com

FARKAS DÁNIEL (1996), PhD-hallgató, KRE BTK Történeti Doktori Iskolája, frksdaniel8@gmail.com

HORVÁTH EMŐKE PhD (1958), történész, latin-amerikanista, KRE BTK Történeti Intézet, Újkori Történeti Tanszék, a Latin-Amerika Kutatócsoport vezetője, a Miskolci Egyetem tudományos főmunkatársa, horvath.emoke.maria@kre.hu

KUPI LÁSZLÓ (1984), PhD-hallgató, ELTE BTK, Új- és Jelenkori Egyetemes Történelem Doktori Program, kupilaszlo84@gmail.com

SZILÁGYI ÁGNES JUDIT Dr. habil (1966), történész, latinamerikanista, ELTE BTK, Új- és Jelenkori Egyetemes Történeti Tanszék, szilagy.agnes@btk.elte.hu

TÉZER ZITA (1974), PhD-hallgató, Latin-Amerika szakreferens, régész, kulturális antropológus, ELTE BTK, tezerzita@gmail.com



EMŐKE HORVÁTH

The Catholic *Diario de la Marina* and the New Political Power in Cuba (1959–1960)

Fidel Castro's speech, delivered on 30 June 1961 at the *Biblioteca Nacional*, Havana, was addressed to the Cuban intellectuals who had been engaged in three days of debate and discussion. The core concept of his message was the question of freedom of creation, and in this context Fidel Castro declared that "the socio-economic revolution must inevitably bring with it also the cultural revolution..."¹ Although Article 33 of the Basic Law (*Ley Fundamental*) of February 1959 guaranteed Cubans freedom of expression, both orally and in writing, and Article 47 allowed the free expression of art, artists had to defend their artistic freedom in 1961 in a fierce debate with the state power. The cultural revolution in the arts was accompanied by the restructuring of mass media and the abolition of the freedom of press, one of the victims of which was the flagship of the Cuban press, the Catholic daily *Diario de la Marina*, which had a large circulation. It was not the only newspaper to disappear, *Avance*, *El Mundo*, *Prensa Libre*, *El País*, *El Crisol*, *Bohemia* and *Carteles* shared the same fate, i.e. all the printed newspapers that were critical of the Revolution, sometimes even hostile to it. Some radio stations (*Radio Mambí*) and TV channels (CMQ) had the same fate of the critical press, but the fervent watch over the defence of the revolution spared neither *Hoy Domingo*, the cultural supplement to the communists newspaper (*Hoy*), nor *Lunes de Revolución*, the cultural weekly to the newspaper of the 26th of July Movement (*Revolución*), published since April 1959; both of them were last published in November 1961. Che Guevara, showing Jacobin fervour, stated once: "The defect of most of our intellectuals and artists is the original sin of not being authentic revolutionaries".² With this single sentence of Che Guevara's, the new political regime – the so often mentioned „Revolution” – had alienated a large part of Cuba's intellectuals and artists, including journalists.

In this article I will try to analyse the process that led to the *Diario de la Marina* being classified among the unacceptable category of press products for the new political regime and finally being clearly placed in the group of newspapers to

¹ Discurso pronunciado por el Comandante Fidel Castro Ruz, Primer Ministro del Gobierno Revolucionario y Secretario del PURSC, como conclusión de las Reuniones con los Intelectuales Cubanos, efectuadas en la Biblioteca Nacional el 16, 23 y 30 de junio de 1961. The speech can be accessed at: cuba.cu/gobierno/discursos/1961/esp/f300661e.html (downloaded: 17 March 2021).

² Cited by Carlos TELLO DÍAZ: "Cultura y política en los primeros años de la Revolución Cubana: el caso Padilla". *Cuadernos Americanos*, CLVI, 2016/2. 177–194. 178. About the question in Hungarian: CSIKÓS Zsuzsanna: "Alkotói szabadság vagy forradalmi hűség? A Castro-rendszer viszonya az írókhoz és az irodalomhoz az 1960-as években". In CSIKÓS Zsuzsanna-HORVÁTH Emőke (szerk.): *Diktátorok és diktatúrák a Karib térségben*. Budapest, L'Harmattan, 2020. 201–220.

be closed down. Basically, the problem can be grouped under four headings: freedom of the press, agrarian reform, the nationalization of private schools, and communism. In this case, I will focus on the issue of freedom of the press, a little-known topic which is certainly of general interest.

I. Background

The daily *Diario de la Marina* was founded in 1840 by the Spanish-born journalist Don Nicolás Rivero as a successor to *El Noticioso* and the *Lucero de La Habana*. The newspaper had strong links with its founder's former homeland, Spain, and – even under the leadership of its founder's son, José Ignacio Rivero and later under his grandson – it maintained its conservative orientation till the end.³ Although it was privately founded and owned, it was considered a Catholic daily, because of its close links with religion and the Catholic Church, an identity it maintained.⁴ Its ties to the Catholic Church were also reflected in its coverage of all the major church-related issues, its regular publication of circulars from ecclesiastical leaders, including the Primate of Cuba, and its strong anti-communist tone.

By 1959 a tradition of high-quality journalism had developed in Cuba. The first steps can be traced back to the second half of the 18th century, when genuine periodical newspapers began to appear in increasing numbers throughout Europe and their influence spread to the Americas. In 1762, at the initiative of Ambrosio de Funes y Villapando the newspaper *Gazeta* (Gazette), which was similar in content and structure to the French newspaper of the same name, was launched in Havana, but its existence proved short-lived, lasting only two years. *Pensador*, published by Gabriel Beltrán de Santa Cruz and Ignacio José de Urrutia, was launched at the same time as the *Gazeta*; the newspaper had a similar structure to its sister paper, with both political and economic columns. The first real Cuban newspaper, however, only appeared in 1790 at the initiative of the Governor of the island, Luis de Las Casas. The right to publish *Papel Periódico de La Habana* (1790) was later acquired by *Sociedad Económica de Amigos del País* [Economic Society of Friends of the People] until its dissolution in 1828. The newspaper published both national and international news, advertisements and a special literary section. In addition to the capital, newspapers gradually appeared in the larger rural centres (*El Amigo de los Cubanos*; *Espejo de Puerto Príncipe*; *El Fénix*), providing regular news and information on events in the local community. The most important journal of the Cuban colonial period, and one of the most prestigious Spanish-language organs, was the *Revista y repertorio bimestre de la Isla de Cuba* (Bimonthly Journal and Repertory of the Island of Cuba).

³ William Luis: *Culture and Customs of Cuba*, Westport, Greenwood, 2001. 59, 61.

⁴ The newspaper just mentioned that in its article written about Fidel Castro's speech in Havana on 8 January 1959. „El deber de todos los cubanos”, *Diario de la Marina*, 9 January 1959, 1-A.

In order to maintain the quality of journalism, the first journalism academy was established in 1942, and within a decade and a half the number of schools had grown to six, with 200 students leaving each year. The National College of Journalists was founded in 1943; the organization advocated compulsory membership in the interests of professional journalism. In the year of the Cuban revolution's victory, sixteen dailies were published in the country. Cuba had the first public radio station in Latin America (1922) and the Island became the third country to broadcast television, along with Mexico and Brazil.⁵

THE PRESS AS PROPAGANDA AND THE PROBLEM OF THE FREEDOM OF THE PRESS

ATTRACTING FOREIGN PRESS

Following the victory of the Revolution, in a TV speech in April 1959, Castro reassuringly indicated that the new regime intended to act according to the rules of democracy and, in the spirit of the Basic Law, showed tolerance on the issue of freedom of expression when he stated:

To persecute the Catholic because he is a Catholic, to persecute a Protestant because he is a Protestant, to persecute the Mason because he is a Mason, to persecute the Rotarian because he is a Rotarian, to persecute *La Marina* because it may be a newspaper with a rightest tendency, or to persecute another because it is of a leftist tendency, one because it is radical and of the extreme right and another of the extreme left, I cannot conceive of, nor will the Revolution... We are doing what is democratic: respecting all ideas. When one begins by closing a newspaper, no newspaper can feel secure; when one begins to persecute a man for his political ideas, nobody can feel secure.⁶

Castro's words above are all the more remarkable given that months earlier he had announced an operation called *Operación Verdad* (Operation Truth). It was launched because after the victory of the Revolution, in January 1959, the government had already initiated political trials to punish officers who had fought alongside the Batista regime during the civil war against Castro's *Ejército Rebelde* (Rebel Army). In several cases, the death penalty was imposed on officers sentenced to prison in politically motivated trials, without any legal guarantees, because they were

⁵ On the history of Cuban journalism, see: Claudia LIGHTFOOT: *Havana. A cultural and literary companion*, Oxford, Signal Books, 2002. 25; Alejo CARPENTIER: *Obras completas. Conferencias*, Madrid-Bogotá, Alianza, 1991. 183; Juan ORLANDO PÉREZ: "The Media in Castro's Cuba: Every Word Counts". In Jairo LUGO-OCANDO (ed.): *The Media in Latin America*. Maidenhead, Open University Press, 2008. 116–130, 116–117; LUIS *op. cit.* 57–79, 57–58.

⁶ Cited by William E RATLIFF: *The Selling of Fidel Castro. The Media and the Cuban Revolution*, New Brunswick, Transaction Books, 1987. 95.

considered war criminals. These trials and sentences attracted the attention of the Cuban Catholic Church and the foreign (particularly the North American) press. In a phone conversation with Radio WBZ in Boston, President Manuel Urrutía encouraged US journalists to visit Cuba and see for themselves what was happening in the country and to attend the public trials of the convicted.⁷ In addition to journalists, US Congressmen were invited by the Cuban government, including Democratic Party representatives Adam Clayton Powell and Charles O. Porter, who travelled to Cuba and reported on their personal experiences to the relevant US State Department officials.⁸

During the guerrilla fighting in the Sierra Maestra during the civil war, Fidel Castro realised that the way to political success was through the mass media, the written press and the radio, not only through arms. Already in hiding, the 26th of July Movement tried to create its own written press suitable for distribution. The guerrilla fighters' first newspaper had the title *Revolución* (Revolution), and its first issue had the basic task of informing the world that Fidel Castro was alive, despite all the rumours following the failed landing of the *Granma*. These included the *Sierra Maestra* monthly, first published in 1958, whose editorial work was carried out in Miami, USA. *Radio Rebelde*, founded by Che Guevara and then run by the rebel high command, also had a decisive role in spreading revolutionary ideas, with the rebel secret radio station starting to broadcast and agitate for the Revolution from February 1958. For effect, it was always mentioned in each announcement that it was broadcasting from "free Cuban territory".

Fidel Castro invited journalists to the Cuban mountains, where through the cleverly dosed personal, political, and occasionally romanticised aspects of the guerrilla lifestyle, he was able to ensure both himself and the 26th of July Movement regular press coverage and primacy over other anti-Batista forces. Between February 1957 and December 1958, 17 foreign journalists covered the Cuban insurgents. The journalists came from various Latin American countries (Uruguay, Mexico, Argentina, Ecuador, Venezuela), but mainly from the United States (*The New York Times*, *Columbia Broadcasting System*, *Look y Coronet*, *The Chicago Sun Times*, *Reader's Digest*, *Time*, *United Press*), and even a French newspaper, *Paris-Match*, sent a correspondent to the Cuban mountains. A number of Cuban newspapers and radio stations (*Bohemia*, *Noticuba*, *Cineperiódico Unión Radio*, *Noticuario Nacional* and *Zigzag*) also had the audacity to defy the partial censorship and sent journalists to the resistance fighters in the mountains.⁹ Fidel Castro owed a lot to journalists, especially to Herbert Matthews, a correspondent from *The New York Times*, who in 1957, after personal experience of the resistance in

⁷ *Diario de la Marina*, 17 January 1959, 1A.

⁸ *FRUS*, 1958–1960, Cuba, Vol. VI. 238. Editorial Note; *FRUS*, 1958–1960, Cuba, Vol. VI. 260. Memorandum of a Conversation, Washington, 12 March 1959.

⁹ Patricia CALVO GONZÁLEZ: "Percepciones de la Sierra Maestra. La visión de la insurrección cubana (1957–1958) a través de los periodistas latinoamericanos". *Revista internacional de Historia de la Comunicación*, N°7, año 2016, 92–115. 96.

the mountains, published his observations in a three-part series of articles.¹⁰ Both Matthews and Hugh Thomas later cited the role of *The New York Times* in establishing Castro's domestic and international reputation. In his 1967 memoir, Matthews recalls that ten years earlier, during a chilly morning in the Sierra with the Castro brothers and Che Guevara, he had been aware of the historical significance of the situation and the publicity his newspaper offered the guerrillas. On the other hand, Thomas highlighted the international opportunity created by *The New York Times*.¹¹

Castro was therefore fully aware of the role of the media in politics, which is why the aim and task of *Operación Verdad* was to persuade the international press personally and to bring them on the side of the Revolution through the experience of the journalists invited to Cuba. They wanted to show the world that the government acted appropriately in the criminal trials, because they were treating the soldiers on trial as war criminals.¹² The Cuban press, including the *Diario de la Marina*, reported the launch of *Operación Verdad*. The newspaper reported that the government had invited a significant number of foreign journalists, including 150 North American journalists, to the country on 20 January 1959. The next day, Fidel Castro and other members of the government held a press conference for them and later invited them to a public trial. This program was part of a major operation to invite 350 foreign journalists to Cuba.¹³ As part of *Operación Verdad*, Gabriel García Márquez also visited Cuba and attended the trial of Jesús Sosa Blanco, but this was not the beginning of his friendship with Castro.¹⁴

The creation of the *Prensa Latina* news agency on 16 June 1959 is another example of the authorities' attention to the press. The institution was based in Havana and its mission was to represent and defend the ideas of the Cuban Revolution against the news of the major international news agencies. The management of the *Prensa Latina* was entrusted to the Argentine journalist Jorge Ricardo Masetti, a friend of Che Guevara, who built up the organisation of the *Prensa* in five months.¹⁵ By establishing the *Prensa Latina*, Cuba gave itself a face to be seen by the outside world, and the press served a political purpose first and foremost. In addition to the *Prensa Latina*, radio was seen by Fidel Castro and his comrades as another effective means of transmitting the ideas of the Revolution and Cuban news abroad. The idea of setting up such a radio station was reportedly already mooted in the Sierra Maestra during the final stages of the struggle against the Batista regime.¹⁶ *Radio Habana*

¹⁰ *The New York Times*, 24, 25 and 26 February 1957.

¹¹ RATLIFF *op. cit.* 3; on the debates on Matthews's personality, see: DEPALMA: *Myth of the Enemy: Castro, Cuba and Herbert L. Matthews of The New York Times*, Kellogg Institute, Working Paper # 313 – July 2004.

¹² *Diario de la Marina*, 21 January 1959, 12A.

¹³ Uo., 1A, 12A; *Diario de la Marina*, 2 January 1959, 1A

¹⁴ Melanie CEBRIÁN: *Representación histórica en la obra de Gabriel García Márquez*, Hamburg, Diplomica Verlag, 2009, 5.

¹⁵ See: Piero GLEIJESES: "Cuba's First Venture in Africa: Algeria, 1961–1965". *Journal of Latin American Studies*, Vol. 28, No. 1 (Feb. 1996), 159–195. 160.

¹⁶ See the official homepage of *Radio Habana Cuba*: radiohc.cu/quienes-somos (downloaded: January 20, 2021). In addition to radio, film also played an important role in building political propaganda.

Cuba started broadcasting in May 1961 as Cuba's only shortwave radio station, broadcasting to the Caribbean region, the United States and Latin America, among other destinations.¹⁷

The achievement of control over the domestic press was a complete success, following a process of about one year and a half after the victory of the Revolution. Immediately after 1 January 1959, five newspapers and three radio stations whose owners had close links with the former regime were closed down. At the same time, several of the newspapers that had been silenced during the Batista dictatorship were reopened, so that, for example, *Hoy*, the newspaper of the Cuban Communist Party, could once again operate.¹⁸

THE RELATIONSHIP OF *DIARIO DE LA MARINA* WITH THE BATISTA REGIME AND WITH THE RESISTANCE

On 11 March 1952, the *Diario de la Marina*, in keeping with the importance of the subject, ran a headline on the coup d'état carried out the previous day by General Fulgencio Batista. Without any interpretation, each article was limited to a mere statement of the facts.¹⁹ However, the news that the new government's Minister of Propaganda, Ernesto de la Fé, together with some of his fellow ministers, had paid a so-called 'courtesy' visit to the newspaper at 1 a.m. is certainly a surprising and thought-provoking fact, although not a unique phenomenon. After the victory of the *Ejército Rebelde*, Fidel Castro, representing the revolutionaries who had marched on Havana, paid a similar visit to the *Diario de la Marina*. It seems that winning the favour of Cuba's leading daily newspaper was extremely important for all political tendencies, and they wanted to personally and immediately inform the newspaper's management of their goodwill. This intention also draws the attention to two facts: the recognition of the political role of the press and the dominant role of the *Diario de la Marina* among Cuban newspapers.

Following Batista's takeover, the situation of press freedom and individual press products varied. Following the coup, parts of the 1940 Constitution were suspended,

.....
See: LÉNÁRT András: *Film és történelem Latin-Amerikában. A 20. század a filmtörténet tükrében*, Szeged, JATEPress, 2020; LÉNÁRT András: "A kubai film a politikai-társadalmi változások tükrében (2010–2015)". In HORVÁTH Emőke (szerk.): *Tanulmányok a Karib térségről*. Budapest, L'Harmattan, 2016. 89–104; LÉNÁRT András: "A film mint történelmi forrás". *Aetas*, 2010, XXV/3., 159–171; LÉNÁRT András: "A latin-amerikai film múltja és jelene". *Tiszatáj*, 2011, LXV/1., 89–96.

¹⁷ John A. LENT: "Cuban Mass Media After 25 Years of Revolution". *Journalism Quarterly*, 1985, LXII (3), 609–615. 609. doi:10.1177/107769908506200322 609.

¹⁸ JAIRO-LUGO *op. cit.* 116–117.

¹⁹ *Diario de la Marina*, 11 March 1952. 1-A. The articles to be found on the page: "Depuesto el Presidente Carlos Prío y su Gobierno por un golpe militar que encabezó el general Fulgencio Batista"; "El Presidente Carlos Prío dejó Palacio a las 9 de la mañana"; "Cabrera, Soca y Uría llegaron a Miami en un avión militar"; "Discurso a la nación del general Batista"; "Celebra Consejo de Ministros el nuevo Gobierno"; "Visita de cortesía de E. de la Fé al Diario".

and on 14 April the 1940 Constitution was ratified with the entry of some additional provisions, including an article on freedom of the press (Article 33).²⁰ At the same time, the new Article 41 provided for the possibility of temporarily suspending, in whole or in part, freedom of the press in the event of war or invasion, terrorism and arms trafficking, for the “necessary period” (*por el tiempo que fuere necesario*), as the law puts it (Article 33), if the Council of Ministers deemed such a measure necessary. The indefinite duration clause extended the specific 45-day period laid down in the 1940 Constitution to a virtually unlimited period, leaving the press at the mercy of the authorities.²¹ The provisions of this article were generally enforced as a result of the escalation of sabotage by the opposition and the armed resistance of the 26th of July Movement, i.e. the situation of the written and other press in Cuba became more difficult, particularly between 1953 and 1958.

As a result of the attack on the Moncada barracks the *Ley de Orden Público*, 997/53 [Public Order Law, 997/53]²² was published, punishing those who spread false news and rumours and engage in illegal propaganda; it restricted individual and collective freedoms, including freedom of expression. The legislation extended the provision to all forms of media, including the written press.²³ In addition to direct legislative measures, the written press was strongly ‘oriented’ by regular government news bulletins issued by the Ministry of Propaganda (*Ministerio de Propaganda*) (later known as the Ministry of Information, *Ministerio de Información*). Later, when the newly created Consultative Council (*Consejo Consultivo*) replaced the Congress and took control of part of the press in a more indirect way, above all the small, unviable newspapers, of which there were several among the fifty-eight Cuban dailies of the time. The Batista government also used a method familiar from the history of the press, which has been used for centuries, when it expected subsidised newspapers to propagate government ambitions in return for state subsidies and advertising. According to Spicer’s calculations, the Batista government spent approximately 450,000 pesos (!) a month to finance the press.²⁴ In conclusion, in the years between 1953 and 1958, and especially in the period between 1956 and 1958, during the armed resistance of the 26th of July Movement, the Cuban press experienced periods of censorship, depending on the political-military situation, and from March 1958 until Batista’s escape, there was continuous censorship in the country.²⁵

²⁰ *Ley Constitucional para la República de Cuba de 4 de abril de 1952, conocida como los Estatutos Constitucionales del Viernes de Dolores*. Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. juridicas.unam.mx (downloaded: January 14, 2021)

²¹ *Ibid.*

²² The law was promulgated on 6 August 1953.

²³ Juana Marta LEÓN IGLESIAS: “Evolución de las ideas filosófico penales en Cuba. El Código de Defensa Social y otras normativas penales (1938-1958)”. *Revista de Historia del Derecho* Sección Investigaciones N° 45, INHIDE, Buenos Aires, enero-junio 2013, III-140, 126-127.

²⁴ Data cited by CALVO GONZÁLEZ i. m. 349.

²⁵ *Diario de la Marina*, 13 March 1958. I-A.

In spite of the periods of censorship for longer and shorter periods, the *Diario de la Marina* reacted to the series of interviews with Fidel Castro in the Sierra Maestra in 1957, already referred to above, by the renowned North American journalist Herbert Matthews, published in *The New York Times* on 24 February 1957. On 27 February 1957, it reported on the first page, in a completely objective tone, stating the concrete facts²⁶, and in the 1 March issue it returned to the question, also on the first page, and in the supplement of that day it also published one of the photographs taken by Matthews.²⁷ The issue was brought to the fore again by the controversy that Batista questioned the veracity of the report, calling Matthews' writing fiction. In response to this comment, the American author and the *Diario de la Marina*, following the events, published the photo as evidence, noting that it was taken on 17 February in the Cuban mountains, and Castro signed a letter to Matthews confirming that they had met in the Cuban mountains. Articles in the *Diario de la Marina* did not make any negative comments on the facts.

One of the most significant and symbolically powerful political events of 1957 was the armed attack on the Presidential Palace (*Palacio Residencial*) on 13 March. According to an article in the *Diario de la Marina* the following day – and to historical research – the attack was organised and carried out by the military wing of the University of Havana's long-standing political organisation, the *Federación Estudiantil Universitaria*, (University Students' Federation, FEU) the *Directorio Revolucionario* (Revolutionary Directorate, DR). The main aim was to eliminate Fulgencio Batista by occupying the Palace, but this plan failed because the attackers reached the presidential study on the second floor on the building, but Batista was not there. According to the newspaper, he was having lunch with his family in another room, in the company of two of his ministers, Santiago Rey²⁸ and Andrés Domingo.²⁹ In parallel with the siege of the Presidential Palace, the *Directorio Revolucionario* tasked another group with the capture of *Radio Reloj*. In the case of the radio station, the attackers seemed to be more successful, taking it over and reading a proclamation that Fulgencio Batista was dead, and announcing the removal of General Tabernilla.³⁰ José Antonio Echevarría, the leader of the *Federación Estudiantil Universitaria*, who led the attack on *Radio Reloj*, and Menelao Mora Morales, a former member of parliament, who led the besiegers of the Presidential Palace, were both

²⁶ *Diario de la Marina*, 27 February 1957. 1-A.

²⁷ „New York Times” publica foto de H. Matthews of Fidel Castro”, *Diario de la Marina*, 1st of March 1957. 1-A.

²⁸ Santiago Rey Pernas participated in the work of the Constituent Assembly that drafted the 1940 Constitution; he was Governor and Senator of the Province of Las Villas, and he was Batista's Minister of Administration in 1957.

²⁹ Andrés Domingo Morales del Castillo had had a distinguished political carrier in Cuba, serving as Secretary of the Presidency and Council of Ministers during the siege of the Presidential Palace.

³⁰ Francisco Tabernilla Dolz swapped his diplomatic career for military service, and in 1957 he was appointed Chief of General Staff when the three branches of the armed forces (army, navy and police) were merged.

killed in the fighting.³¹ There is no doubt that the newspaper's reporting was from the perspective of the Presidential Palace, but in this case there were two reasons for this: the information was only available from the presidential residence and the journalists, who were there, and the nature and significance of the attack.³² The siege of the presidential palace was a failure in all respects, and it was a caesura in the history of the *Directorio Revolucionario*, as it lost its legendary leader and failed to push through the idea of transforming the capital into a theatre of combat. The coup de grace for the FEU-*Directorio Revolucionario* came when, not unrelated to the joint actions of the police and the army that followed the siege of the Presidential Palace, four FEU leaders were ambushed and killed in their apartment at 7 Humboldt Street in Havana on 20 April 1957, as a result of a search by the Military Intelligence Service (*Servicio de Inteligencia Militar*, SIM), during the so-called "Operation Humboldt 7". With the deaths of Fructuoso Rodríguez Pérez, Eugenio Francisco Pérez Cowley, José Manuel Machado Rodríguez and Juan Pedro Carbó Serviá, the FEU was virtually decapitated and its activities were relocated from the capital to the countryside in the Escambray mountains. The report of the *Diario de la Marina* on the news about the student leaders is once again only factual, with no commentary.³³

Fighting and systematic sabotage in the country continued to be regularly reported, and when a group of twenty-five journalists representing Havana newspapers and foreign correspondents working in the country visited Oriente province in April 1957, also the *Diario de la Marina* was represented in the delegation. An article announcing the possibility of the journalists' departure makes it clear that Fulgencio Batista personally took the initiative to organise the visit, in order to avoid rumours of personnel changes in the army's leadership, and to avoid the public associating this with the idea of a larger number of resistance soldiers fighting in the mountains. According to official figures, there are not even 2,000 soldiers in the Sierra Maestra, so the number of guerrillas could not have required a change of personnel.³⁴

The 19 June 1957 issue of the newspaper included the testimony of two peasants from the Sierra Maestra mountain town of La Plata, who testified in Havana, Military City of Columbia (*Ciudad Militar de Columbia*) that guerrillas had burned both their homes to the ground and killed several soldiers, sailors and civilians who were staying there. Although the two desperate peasants painted a rather negative picture of the guerrillas, the financial losses of the people living in the area and the

³¹ "Frustrado asalto al Palacio Presidencial por un grupo de 40 hombres con numerosas armas", *Diario de la Marina*, 14 March 1957. 1-A.

³² In addition to the front page, the newspaper devoted almost all of page 14 to this topic.

³³ "Cuatro muertos en un encuentro a tiros con fuerzas de la policía", *Diario de la Marina*, 21 April 1957. 1-A.

³⁴ José Ignacio Solís represented the newspaper, "No hay 2000 soldados en Sierra Maestra ni tampoco 200 alzados", *Diario de la Marina*. 11 April 1957. 1-A. Even today, the exact number of people fighting in the mountains remains uncertain, with figures ranging from 300 to 8000. On the question, see: Neill Macaulay: "The Cuban Rebel Army: A Numerical Survey". *The Hispanic American Historical Review*, Vol. LVIII, No. 2 (May 1978), 284-295.

fears of the peasantry about them, it cannot be said that the news was specifically for government propaganda, because the newspaper gave space to a report without any comment or interpretation. There is no doubt that the opinion of the peasants was not very flattering either about Fidel Castro or about his fighters, but these were two private opinions that cannot be held against the newspaper.³⁵ Another report in the same issue, in a similar style, also focused on events in the south of Cuba, mainly around Manzanillo.³⁶

The list of examples could go until December 1958, but it is not the purpose of this study to analyse in detail the content of articles published during the Batista era. On the whole, it can be said that, despite the difficulties of periodic censorship, the *Diario de la Marina* tried to report on the events in Oriente province and on Fidel Castro in a basically objective tone in the period leading up to the victory of the guerrilla fighters. Despite the fact that one of the paper's contributors, José Ignacio Solís, reported daily on government reports, the *Diario de la Marina's* dry, strictly factual reports were skilfully avoiding the traps of official government propaganda, even if its main data came from within or close to the government. In fact, *Diario de la Marina* helped the protagonist concerned to dispel the news of Castro's death, even if this was not its intention, since it was one of the newspapers with a large circulation and the most influential, and it distributed the photos and news stories to 28,000 readers.³⁷

2. *The relationship of the Diario de la Marina to the Revolution and Fidel Castro*

On 1 January 1959, the country's leading daily newspaper only reported, in an almost obscure place at the bottom of its front page, that government forces had entered the city of Las Villas, where, reinforcing soldiers fighting against concentrated rebel forces, the rebels had suffered hundreds of casualties.³⁸ At the time of printing, the editorial staff could not have been aware that Fulgencio Batista had left the country at dawn. However, the next day at the latest, the newspaper was informed of the incident, and as a result, the next edition was not published until 6 January. In proportion of the importance of the political events, practically all of the paper's political news was devoted to the new situation and its effects. In his first press conference at the Presidential Palace, the new interim president, Manuel Urrutía Lleó made it clear that he intended to run the country on the basis of the 1940 Constitution, and that only a few changes to the Constitution – which were not specified – would be made as the situation required. Responding to a question from a journalist, he tried to reassure the press representatives present

³⁵ “Relatan dos testigos cómo fue el asalto Rebelde a La Plata”, *Diario de la Marina*, 19 June 1957. 1–A.

³⁶ “Siguen de cerca a los rebeldes en la zona de Purial de Jibacoa”, *Diario de la Marina*, 19 June 1957. 1–A.

³⁷ On weekdays 28,000 copies were published, on Sundays 35,000. From the U.S. Embassy, Havana to the Department of State, Washington, November 5, 1953. 937.61/11–553.

³⁸ “Informe del Estado Mayor del Ejército”, *Diario de la Marina*, the 1st of January 1959. 1–A.

that the new government would crack down on the censorship practices of the Batista regime, and that journalists would not be influenced in any way, because, as he stated, a healthy democracy can only be achieved in a well-informed society.³⁹ Echoing the President's words, Fidel Castro, who was in the countryside, also told journalists that he would no longer apply press censorship.⁴⁰ Castro declined the presidential invitation to join the government, saying that he would only be an observer of events, and as a result Urrutía Lleó announced to the public that Fidel Castro would be the commander-in-chief of the armed forces.⁴¹ Among the US financial dailies, the *Journal of Commerce* put everyone on hold regarding Fidel Castro's economic policies, i.e. Castro was seen as the most powerful and influential political figure who would play a decisive role in the country's governance, and completely ignored Urrutía Lleó.⁴² From all these moments, we can conclude that already in the euphoric early stages of the victory, dual power began to take shape in Cuba, with Urrutía Lleó becoming a weightless political figure, overwhelmed by the shadow of Fidel Castro. This was not, of course, against the will of the person who was casting the shadow.

The 6 January issue of the *Diario de la Marina* also gave a detailed account of the foreign repercussions of the revolution's victory, with more space devoted to the Spanish reception, in keeping with the newspaper's orientation. The tone of the articles is restrained, factual, and in other cases rather enthusiastic. Batista's regime was referred to as a dictatorship on several occasions. The newspaper, which had close ties with the Catholic Church, featured on its front page a telegram sent by Pope John XXIII to Archbishop Manuel Arteaga Betancourt of Havana, on 4 January, in which the Catholic head of church asked for God's blessing on the Cuban people.⁴³ Also included in this issue are statements by the Auxiliary Bishop of Havana, Alfredo Müller San Martín, on the revolution, its hopeful democratic direction, the supportive role of the chaplains in the revolutionary army, and the participation of the leaders of the Catholic organizations *Acción Católica*, *Agrupación Católica Universitaria* and the *Juventud Obrera Católica* in the fighting, including the 26th of July Movement or in the ranks of the MRC (*Movimiento de Resistencia Cívica*, Civil Resistance Movement).⁴⁴ The revolutionary activity of the members and leaders of these organizations is confirmed by a report of the US Interim Havana Chargé d'Affaires dated 10 January 1958, in which Daniel M. Braddock informed the State Department partly on this very issue and partly on the rather negative attitude of the high clergy towards the Batista regime.⁴⁵

³⁹ "Mi gobierno será...", *Diario de la Marina*, the 6 January 1959. 2–B.

⁴⁰ "Aclaman al Jefe de la ...", *Diario de la Marina*, the 6 January 1959. 2–B.

⁴¹ "Aclaman al Jefe de la Revolución a su paso por la nación", *Diario de la Marina*, the 6 January 1959. 1–A.

⁴² "Opiniones de los diarios financieros de N. Y.", *Diario de la Marina*, the 6 January 1959. 2–B.

⁴³ "Pide su Santidad la protección de Dios para Cuba", *Diario de la Marina*, 6 January 1959. 1–A.

⁴⁴ "Declaraciones de Mons. Alfredo Müller S. Martín", *Diario de la Marina*, 6 January 1959. 8–A.

⁴⁵ FRUS (Foreign Relations of the United States, 1958–1960, Cuba), Volume VI. Despatch from the Embassy in Cuba to the Department of State, Havana, January 10, 1958. Doc. 2.

The next important stage in the assessment of the relationship between the newspaper and the new political power is the newspaper coverage of the arrival of the revolutionary convoy led by Fidel Castro in Havana and Castro's speech on that occasion. The *Diario de la Marina* reported with enthusiastic words in its issue of 9 January 1959 on the events of the previous evening, when, during Fidel Castro's speech, one of the white doves that had flown up landed on Castro's shoulder and the other remained on his right hand, a fact the editorial explained: "Along with the overwhelming majority of Cubans, we do not believe that such an event was a coincidence, an unimportant story. No, we see in the white dove on Fidel Castro's right hand a clear plan of the Most High..."⁴⁶ The members of the editorial board could not have said more glowing things about Fidel Castro. Castro's speech also touched on the free exercise of freedom of speech and freedom of press. In the latter case, the *Diario de la Marina* welcomed, on behalf of all its journalists, Castro's promise of coverage and expressed its intention that, in line with the newspaper's long history, free expression of ideas would always be respected. They would recognise what was worthy of recognition, they would lead the way, if they thought they knew the truth, not with servile praise, not with unfounded criticism, but with the cooperation of the Cuban nation. It is from this almost idyllic starting point that the *Diario de la Marina* began life in the "brave new world".

Fidel Castro had already pledged in the Sierra Maestra that he would restore the 1940 Constitution if they came to power. This promise was only partially kept, a Basic Law was issued on 7 February 1959 and Cuban society had to wait until 1976 for the Constitution until 1976, of course by then far removed from the democratic principles of 1940. Many points of the Basic Law were identical to the 1940 Constitution, including Article 33 on the freedom of the press, which speaks of the freedom of expression without prior censorship. In both cases, it was possible to collect books, records, films, newspapers or other published publications if they threatened someone's honour, the social order and public peace, based on a previous substantiated decision of the competent judicial authority. Castro, both during his trip with the revolutionary convoy in January and in April 1959, when he was in the USA at the invitation of the *American Society of Newspaper Editors* and spoke at an event in Washington, made some statement in favour of the free press, although in the latter case he could not have said much else at the meeting of American newspaper editors and in the heat of the moment he may even have meant what he said.⁴⁷

The new government in Cuba was fighting on all fronts and the Revolution was paying attention to every little issue, and as a result, on 4 June 1959, a rather astonishing article appeared on the front page of the *Diario de la Marina*, entitled "The Times criticizes the tax on reporting social events". At first sight, the topic may

⁴⁶ "El deber de todos los cubanos", *Diario de la Marina*, 9 January 1959. 1–A.

⁴⁷ Marvin ALISKY: *Confused Cuba: Printers Who Edit – Government by 'Television'*. Nieman Reports, April 1960. 12–13. 13.

not seem appropriate to the issue of freedom of the press, but the subtitle provides orientation: “Restrictions on freedom of the press”. The *Times* article quoted acknowledges that there is freedom of the press in Cuba at the time, but considers the draft law to be an openly committed reduction of it. *The Times* had been covering the issue for days and reported for the first time on the amount of the proposed fees, which would cost the person \$1 to have their names on the company page, and \$100 if they had a noble title. You would pay \$5 for a photo or \$10 if there was more than one person in the photo. The newspapers would collect the tax and could keep 10% of the proceeds for their expenses.⁴⁸ However, the bill was eventually withdrawn following a national outcry. We must agree with the journalist in *The Times* that the aim of the tax was clearly to abolish the social news columns, which were very popular in newspapers, and that this was clearly a way of influencing the content of newspapers, i.e. the authorities would have deliberately interfered in the restructuring of newspapers in order to remove as quickly as possible an element that they considered incompatible with the ideology of the Revolution, which would have been a move against freedom of the press.

November is clearly a harsh turning point in the relationship between power and the *Diario de la Marina*. In November 1959 Fidel Castro repeatedly referred in his speeches to newspapers and journalists hostile to the revolution, and specifically to the *Diario de la Marina*. They launched a determined campaign against the newspaper, organising demonstrations against it across the country, burning and burying issues, and calling for a boycott of the newspaper by readers and advertisers alike.⁴⁹ The last time Castro mentioned the newspaper was on 21 November, in his speech at the closing of the 10th Labour Congress. The newspaper responded to this speech in two articles the following day. They explained that the only “sin” of the newspaper is that it wanted to use its freedom of expression, because, they wrote, the government respects and guarantees freedom of the press, and when the newspaper wants to use it legitimately and judge a national issue according to its own point of view, the Prime Minister does not challenge these views, but uses verbal aggression against the newspaper and calls it counter-revolutionary. In a letter entitled “The *Diario* is not the enemy of the Cuban Revolution”, the editorial board summarised its own opinion in several points, in point 3 expressing its wish to see democracy restored and the right of the people to freely elect their leaders, and also stressing the need to stop politics by force, to stop imposing laws on the country and to stand up for freedom of expression without official intimidation. In the end, the courageous article sought to make the editorial position even clearer: support the revolution if it means freedom, democracy and social justice. But they are against revolution if it means the abolition of private property, the death of freedom, the hatred of social classes against each other, collaboration with the red

⁴⁸ Kelsey VIDAILLET: “Violations of Freedom of the Press in Cuba: 1952–1969,” *Association for the Study of the Cuban Economy*, 2006. ascecuba.org/asce_proceedings/violations-of-freedom-of-the-press-in-cuba-1952-1969/ (downloaded: 9 January 2021)

⁴⁹ “Ante la agresión y el boicot”, *Diario de la Marina*, 22 November 1959. IA.

totalitarian forces. The editorial board made it clear that it did not wish to change its views, based on Christian philosophy and moral teaching, the democratic traditions of the Cuban philosophy and moral teaching, the democratic traditions of the Cuban people and the social teachings of the Church, crystallised in the politics of European Christian Democratic parties.⁵⁰ Clearly the editorial board was aware that its articles had crossed the imaginary red line, and indeed, in the months that followed, the newspaper faced another difficulty.

On 26 December the Havana Provincial College of Journalists, the United Union of Graphic Arts and the National Broadcasters' College, not independently of the pressure of political power, agreed to add a note to any news item that contradicts the reality of events in Cuba, explaining the reality. This note is known as the "coletilla" in the history of Cuban journalism.⁵¹ Two newspapers, the *Información* and the *Diario de la Marina*, took the matter to the Supreme Court of Justice on the ground of violation of press freedom, but on 4 January 1960 the use of the "coletilla" became official. On 15 January, the first notes appeared in the *Información*, and on 17 January the editorial staff of the *Diario de la Marina* used the suffix, with the articles mainly being publicist articles expressing editorial opinions, with the name "clarification". In the few lines of the note, no specifics on the subject were given, only that the journalists and graphic designers of the paper considered that the content of the article did not comply with the truth or the most basic journalistic ethics. Among other things, *coletilla* was at the end of *Pluralidad de Partidos, sí. Partido unico, no*⁵², in which the author reported on the political advance of the Communist Party of Cuba and feared the country might be facing the possibility of a one-party system. Then, two days later, an explicitly anti-*coletilla* tone was struck by the editor-in-chief with the mocking title "La muy ilustre Orden de la Coletilla".⁵³

The most vehement opposition to the *coletilla* genre came from *Avance*, where a heated debate erupted between the owner Jorge Zayas and the newspaper's staff over who was responsible for exercising press freedom. The controversy became so heated that Zayas, along with some of his colleagues, had to seek refuge in the Ecuadorian embassy for fear of public anger. Following opposition from newspapers owners, the official decision was taken to set up so-called Freedom of the Press Committees (*Comités de Libertad de Prensa*) at all newspapers declared anti-revolutionary, and to determine the placement of *coletillas*. These committees, contrary to their name, were capable of crushing press freedom and destroying critical newspapers, playing into the hands of the government.⁵⁴

⁵⁰ "El DIARIO no es enemigo de la Revolución cubana", *Diario de la Marina*, 22 November 1959. 1A.

⁵¹ Sarah BEAULIEU: *Política cultural y periodismo en Cuba: trayectorias cruzadas de la prensa y de los medios independientes (1956–2013)*, Granada-Avignin, Universidad de Granada, Tesis doctoral, 2013, 60–61.

⁵² "Pluralidad de Partidos, sí. Partido Unico, no", *Diario de la Marina*, 17 January 1960. 1A.

⁵³ "La Muy Ilustre Orden de la Coletilla", *Diario de la Marina*, 19 January 1960. 1A.

⁵⁴ Ada Ivette VILLAESCUSA PADRÓN: "La prensa cubana en el primer decenio de la Revolución". In: *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, vol. 2, octubre, 2015, 101–109.

A similar situation to *Avance* occurred in May at the editorial office of the *Diario de la Marina*, but until then the newspaper had been subjected to a number of harassments. There had been occasions when loud protesters had been trucked to the newspaper's headquarters, demonstrations outside the owner's house, verbal abuse of José Ignacio Rivero and several symbolic burials of the paper.⁵⁵ Despite this, in 29 April 1960 issue, the owner-editor-in-chief declared that they would not give up, that they would persevere, that they would fulfil their Christian and democratic obligations.⁵⁶ The coup took place on 11 and 12 May 1960, when the newspaper's staff accused its owner-editor-in-chief, José Ignacio Rivero, of collaborating with Rosa Blanca, an anti-revolutionary political organisation founded by Cuban exiles in the USA, and turning the paper into its mouthpiece.⁵⁷ The workers wanted to take over the management of the newspaper, which would be transferred to the Provincial College of Journalists of Havana and the National Association of Graphic Arts. The workers' farewell article disavowed the past 128 years, the newspaper must disappear, they wrote, because it has been nothing but an instrumental servant of the interests of the anti-Cuban forces. As a culmination of the events, a symbolic funeral of the newspaper was announced for 8pm on 12 May, which also marked a stand for the revolution by those present.⁵⁸ José Ignacio Rivero had no choice but to leave Cuba and go into exile in the United States.

In the light of what has been said so far, the only "sin" of the *Diario de la Marina* was that it consistently adhered to the rules of quality journalism, sought to report on all major events at home and abroad, and was courageous in expressing its views on specific political issues, confronting the government and Fidel Castro personally with his previous statements. It was critical on four issues in particular, the first agrarian law, freedom of the press, the nationalisation of private schools, and the threat of communism, which led to the permanent silence of the leading Cuban daily.

Bibliography

- ALISKY, Marvin: Confused Cuba: Printers Who Edit – Government by Television. Nieman Reports, April 1960. 12–13.
- CALVO GONZÁLEZ, Patricia: "Visiones desde dentro. La insurrección cubana a través del Diario de la Marina y Bohemia (1956–1958)". *História* (São Paulo) vol. 33, n. 2, jul/dez. 2014, 346–379.

⁵⁵ Nadie con más méritos que J. I. Rivero ganó la Medalla de Héroe de la Libertad de Prensa", proclama el "Washington News", *Diario de la Marina*, 18 April 1960. 1A.

⁵⁶ "Palabras de gratitud", *Diario de la Marina*, 29 April 1960. 1A.

⁵⁷ "A la opinión pública", *Diario de la Marina*, 11 May 1960. 1A1; "Un día con el pueblo. 128 años al servicio de reacción"; "Al pueblo de Cuba y al Gobierno Revolucionario", *Diario de la Marina*, 12 May 1960. 1A.

⁵⁸ "¡Cubanos!", *Diario de la Marina*, 12 May 1960. 1A.

- CALVO GONZÁLEZ, Patricia: “Percepciones de la Sierra Maestra. La visión de la insurrección cubana (1957-1958) a través de los periodistas latinoamericanos”. *Revista internacional de Historia de la Comunicación*, N°7, 2016, 92–115.
- CARPENTIER, Alejo: *Obras completas. Conferencias*, Madrid-Bogotá, Alianza, 1991.
- CEBRIÁN, Melanie: *Representación histórica en la obra de Gabriel García Márquez*, Hamburg, 2009.
- CSIKÓS Zsuzsanna: Alkotói szabadság vagy forradalmi hűség? A Castro-rendszer viszonya az írókhoz és az irodalomhoz az 1960-as években. In: Csikós Zsuzsanna-Horváth Emőke (szerk.): *Diktátorok és diktatúrák a Karib térségben*, Budapest, L’Harmattan, 2020.
- DEPALMA, Anthony: *Myth of the Enemy: Castro, Cuba and Herbert L. Matthews of The New York Times*. Kellog Institute, Working Paper # 313 – July 2004.
- DIARIO DE LA MARINA newspaper
- FRUS, (Foreign Relations of the United States) 1958–1960, Cuba, Volume VI 1958–1960, John P. GLENNON (ed.), Washington, United States Government Printing Office, 1991.
- GLEIJESES, Piero: “Cuba’s First Venture in Africa: Algeria, 1961–1965”. *Journal of Latin American Studies*, Vol. 28, No. 1 (Feb. 1996), 159–195.
- LENT, John A.: “Cuban Mass Media After 25 Years of Revolution”. *Journalism Quarterly*, 1985, 62(3), 609–615. doi:10.1177/107769908506200322
- LEÓN IGLESIAS, Juana Marta: “Evolución de las ideas filosófico penales en Cuba. El Código de Defensa Social y otras normativas penales (1938-1958)”. *Revista de Historia del Derecho Sección Investigaciones* N° 45, INHIDE, Buenos Aires, January-June 2013, III–140.
- LEY CONSTITUCIONAL para la República de Cuba de 4 de abril de 1952
- LÉNÁRT András: *Film és történelem Latin-Amerikában. A 20. század a filmtörténet tükrében*, Szeged, JATEPress, 2020.
- LÉNÁRT András: “A kubai film a politikai-társadalmi változások tükrében (2010-2015)”. In Horváth Emőke (ed.): *Tanulmányok a Karib térségről*, Budapest, L’Harmattan, 2016.
- LÉNÁRT András: “A film mint történeti forrás”. *Aetas*, 2010, XXV/ 3, 159–171.
- LÉNÁRT András: “A latin-amerikai film múltja és jelene”. *Tiszatáj*, 2011, LXV/1, 89–96.
- LUIS, William: *Culture and Customs of Cuba*. Westport, Greenwood, 2001.
- LIGHTFOOT, Claudia: *Havana. A cultural and literary companion*, Oxford, Signal Books, 2002.
- MACAULAY, Neil: “The Cuban Rebel Army: A Numerical Survey”. *The Hispanic American Historical Review*, Vol. LVIII, No. 2 (May 1978), 284–295.
- ORLANDO PÉREZ, Juan: “The Media in Castro’s Cuba: Every Word Counts.” In: LUGO-OCANDO, Jairo (ed.): *The Media in Latin America*, Maidenhead, Open University Press, 2008.

RATLIFF, William: *The Selling of Fidel Castro. The Media and the Cuban Revolution*. New Brunswick, Transaction Books, 1987.

THE NEW YORK TIMES newspaper

TELLO DÍAZ, Carlos: “Cultura y política en los primeros años de la Revolución Cubana: el caso Padilla”. *Cuadernos Americanos*, CLVI. 2016/2, 177–194.

VIDAILLET, Kelsey: Violations of Freedom of the Press in Cuba: 1952–1969.

VILLAESCUSA PADRÓN, Ada Ivette: „La prensa cubana en el primer decenio de la Revolución”. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, vol. II, octubre, 2015, 101–109.

Abstract

The article examines how the abolition of the freedom of the press took place – at the same time as the Cuban Cultural Revolution – in Cuba. The chief victim of this process was the Cuban press’s flagship, the Catholic daily Diario de la Marina. The paper analyzes how the new regime broke its promises, made the press a tool for political propaganda, and made the situation of critical newspapers and magazines impossible.

Keywords: Cuban Revolution, journalism, censorship, Catholic Church, State-Church relations, Cold War, Fidel Castro

Resümé

A tanulmány azt vizsgálja, hogy a kubai kulturális forradalommal egy időben hogyan zajlott a sajtószabadság felszámolása Kubában. Ezen folyamat meghatározó áldozatát a kubai sajtó zászlóshajója, a katolikus napilap, a Diario de la Marina megszüntetése jelentette. Az írás azt elemzi, hogy az új politikai kurzus hogyan szakított ígéreteivel és tette a sajtót a politikai propaganda eszközzévé, lehetetlennítette el és számolta fel a kritikus hangvételű napilapokat, folyóiratokat.

Kulcsszavak: kubai forradalom, újságírás, cenzúra, katolikus egyház, állam-egyház kapcsolat, hidegháború, Fidel Castro

DORNBACH MÁRIA

A nemzeti identitást jelképező afrokubai kultuszok irodalmi megjelenése

A kubai nemzet kialakulásának évszázadokon átívelő folyamatában döntő szerepet játszott az etnikailag sokszínű lakosság kulturális összefonódását biztosító biológiai mulattizáció. Ez utóbbit nagyban elősegítették a rabszolgatartást szabályozó királyi rendeletek (önmegváltás, a transzkulturációt jelentősen felgyorsító segélyező egyletek, ún. *cabildók* létrehozása). A nemzetté válás folyamata a XIX. század második felére visszafordíthatatlanul felgyorsult, ennek sarokköveit a rabszolgaság 1880-as eltörlése¹ és a gyarmattartó Spanyolországgal szemben a kreolok, mulattok és feketék részvételével vívott függetlenségi háborúk jelentették. Rabszolga-felszabadítás és függetlenség: két elválaszthatatlan politikai célkitűzés, amelynek kivitelezésében – a nemzeti egység kialakulását megalapozva – mintegy fél évszázadon keresztül vállvetve egyesültek a Kubában élő európai és afrikai származású népcsoportok.

A XX. század elejére hivatalosan egységessé vált, a fehérek és feketék leszármazottaiból összeolvadt kubai nemzet azonban korántsem volt olyan egységes, mint azt a történelmi dokumentumok sejtették. A faji megkülönböztetés továbbra is a mindennapok része maradt annak dacára, hogy az 1940-es alkotmány megtiltja a faji megkülönböztetést és a vallási kultuszok szabad gyakorlását biztosítja.² Az afrikai eredetű kultuszok azonban kitörölhetetlenül a nemzeti kultúra részévé váltak, és a mágiára épülő jellegüknél fogva egyre szélesebb néptömegeket vonzottak, azokat a fehéreket, feketéket és mulattokat, akik a félfudális kapitalista gazdasági rendszer társadalmi hierarchiájában az alsóbb rétegekbe szorultak.

A Fidel Castro által győzelemre vezetett forradalom és kommunista ideológia sem kedvezett a vallások, köztük az afrokubai kultuszok nyílt gyakorlásának. Az elnyomás, a tiltás azonban a háttérben még szorosabban összekovácsolta a különböző népcsoportokat, és hozzájárult, hogy ezek a kultuszok végérvényesen a kubaiság hordozóivá váljanak úgy a szigetországban, mint az emigrációba kényszerült kubai közösségekben.

Áttörést az 1992-es alkotmánymódosítás jelentett, amely a történelmi, így a katolikus, a különböző protestáns és evangélikus vallások mellett hivatalos vallásként ismerte el az afrikai eredetű szinkretikus kultuszokat.³ Vagyis visszavonhatatlanul deklarálták a gyakorlatban már régen végbemenet folyamatot: az afrikai

¹ A teljes körű felszabadulás csak nyolc év átmeneti idő elteltével, 1888-ban valósult meg. Ez idő alatt a rabszolgák továbbra is gazdáik védnöksége alatt dolgoztak.

² Antonio BENÍTEZ ROJO: *La isla que se repite*, Barcelona, Editorial Casiopea, 1998, 384.

³ Constitución de la República de Cuba. anterior.cubaminrex.cu/Derechos%20Humanos/Articulos/ConsejoDerechosHumanos/Libro_Blanco/Capitulo-IX.html (Letöltve: 2020.11.21.)



eredetű hagyományok ideológiai szinten is a kubai nemzeti kultúra alkotóelemét képezik.

A fajták, kultúrák, hiedelmek keveredése a XIX. századtól kezdve megjelenik az önálló arculatot tükröző kubai nemzeti irodalomban. A formálódó nemzet, a rabszolgaság és a faji keveredés, a társadalmi emancipáció témakörét dolgozza fel Cirilo Villaverde 1839-ben elkezdett és 1882-ben befejezett *Cecilia Valdés* című, realista vonásokkal tarkított romantikus regénye, amely egy gazdag kreol rabszolgatartó család fia, Leonardo Gamboa és a szabad, mulatt Cecilia Valdés beteljesülhetetlen szerelmének a története. A regény újdonsága abban rejlik, hogy a korabeli rabszolgatartás keservein kívül részletesen bemutatja az egyre népesebb szabad négerek és mulattok bonyolult társadalmi helyzetét és emancipációs törekvését, valamint az őket is sújtó faji megkülönböztetésből eredő beilleszkedési nehézségeket.

Nem csak az áthidalhatatlan társadalmi különbség választja el a szerelmeseket, hanem a vérfertőzés veszélye is: Cecilia ugyanis a gazda törvénytelen gyermeke. Cecilia nagymamája, a hívő katolikus, sötét bőrű, mulatt seña Josefa azzal vigasztalja a mulatt kislányt, hogy világos bőre miatt reménykedhet egy szegény, de fehér férjjel kötött házasságban, ami óriási felemelkedés lenne a társadalmi ranglétrán. Bezzeg a dajka, Maria de Regla lánya, a fekete Dolores sosem lépheti át a faji korlátokat.

Szimbolikus jelentéssel bír egy – itt *cunának* nevezett – afrokubai vallási ünnep nagyközönség számára is nyitott vigasságának a leírása: a gazdag, szabad mulatt Mercedes a *santeriába* történt beavatásának évfordulóját a Kubában akkorra már hagyományossá vált táncos-zenés vendégséggel ünnepli, amin nemcsak színes bőrű, hanem szép számban fehér látogatók is részt vesznek. A vallások összefonódására utal, hogy az évforduló egybeesik a közeli katolikus templom védőszentjének tizennyolc napon át tartó ünnepével, és az ünneplő sereg jó része megfordul a katolikus nagymisén, a piactéren zajló profán vigasságban és Mercedes házában is.⁴

A XX. század első felében a kubai művészvilág óriási érdeklődéssel fordult a nemzeti kultúra afrikai elemének feldolgozása felé. A történész-néprajzkutató-zenetudós Fernando Ortiz egymás után adja ki az afrokubai kultuszokkal és zenével foglalkozó könyveit.⁵ Amadeo Roldán zeneszerző 1927-ben készül el az *A Changó* (Changónak) című, szimfonikus zenekarra írott darabjával, valamint a *La rebambaramba* című balettjával, amelyben a Három Királyok napi karneválon felvonuló joruba, bantu és ñañigo csoportok rituális táncát mutatja be. Egymás után jelennek meg író-néprajzkutatók afrokubai mítoszokat, meséket tartalmazó kötetei: 1936-ban Párizsban jelenik meg Lydia Cabrera: *Cuentos negros de Cuba* című gyűjteménye, majd 1938-ban Rómulo Lachatañeré: *¡Oh, mío Yemayá!* című kötete, amelyben a santería jóslási rítusait kísérő mítoszokat dolgozza fel.

A sokszínű kubai nemzet elhivatott költőjeként vonult be a szigetország irodalomtörténetébe Nicolás Guillén. Fekete rabszolgák és spanyol ősök leszármazottja-

⁴ Cirilo VILLAVERDE: *Cecilia Valdés*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1982, 90–92

⁵ Fernando ORTIZ: *Glosario de afronegrismos*, Havanna, 1924; *Día de Reyes*, Havanna, 1925; *La africanía de la música folklórica de Cuba*, Havanna, 1950; *Los instrumentos de la música afrocubana*, 1–5. köt., Havanna, 1954.



ként hiteles hirdetője a mulatt nemzetnek és mulatt kultúrájának, amikor 1931-ben így énekel *A bongó dalában*: „Félvér föld ez, az én földem, / afrikai és spanyol. / Szent Borbála felel jobbról, / balról Csangó válaszol.” Vagy 1947-ben a *Hatos számú szonban*: „Egy úton jövünk messziről régen, / ifjan és vénen, / fehér és néger, mulatt mindenki, / úr volt az egyik, másik meg senki, / mulatt mindenki...”⁶ Verse két vallás, a katolikus és a Nigériából származó jorubák hiedelmének összefonódására utal: Csangó a santería harcos istensége, akit a kubai hívők bizonyos hasonló jegyek alapján a katolikus Szent Borbálával azonosítanak.

Az afrokubai vallási kultuszok – elsősorban a joruba eredetű santería és a nigériai Calabarból származó efor és efik törzsek hiedelemvilágán alapuló abakuá, más néven ñáñigo kultusz – mondhatni máig páratlan irodalmi megjelenítése Alejo Carpentier 1933-ban publikált műve, az *Écue-Yamba-Ó*. Afrokubai regény, amelyben a kultuszok leírása a regény cselekményének strukturális szervező elemét képezi. Fernando Alegria szerint ez a mű „a kubai néger lakosság egy részének primitív mágikus világát leíró félig dokumentarista regény”.⁷ Az író maga tárja olvasói elé, mi motiválta a megírására: „Abban az időszakban írtam az *Écue-Yamba-Ó*-t, melynek figurái a korabeli vidéki társadalom négeri, amikor nemzedékem nagy érdeklődést tanúsított az általa frissen »felfedezett« afrokubai folklór iránt. Meg kell jegyezni, magam is vidéken, fekete parasztek és fekete parasztek gyerekei között nőttem fel, később pedig erősen foglalkoztatott a santería és a ñáñigizmus gyakorlata, számos szertartáson vettem részt.”⁸ Carpentier kortársai, az ún. afrokubai irányzat képviselői – írók, zenetudósok, folkloristák, festők, többek között Amadeo Roldán és Alejandro García Cartula zeneszerzők, Fernando Ortiz és Lydia Cabrera néprajztudósok – már nem az egzotikumot keresték műveik színes bőrű ihletőiben, hanem igyekeztek „megismerni azokat a költői, zenei, etnikai és társadalmi elemeket, amelyekkel hozzájárultak a jellegzetesen kreol arculat kialakulásához”.⁹

A cím joruba nyelven azt jelenti: Isten legyen dicsőítve. A cselekmény a főszereplő, Menegildo Cué születésétől a haláláig tartó életútját tárja az olvasók elé. A három fejezet – Gyermekkor, Ifjúkor, A város – Menegildo egyfajta spirituális fejlődéstörténetét vázolja fel, melynek során egyre mélyebben elmerül az afrikai eredetű vallási kultuszok mágikus világában. Gyerekkorában először csak felfedezi az apró szobrocskákat, és figyeli a varázsló Beruá hatásos, misztikus praktikáit. Ifjúként maga is a varázsló mágikus segítségét kéri szerelme, Longina meghódításához, és Beruá elkészíti és bemutatja az isteneknek tetsző áldozatot, az ebbót (embót). Aztán amikor a gyilkossággal vádolt Menegildo a városba szökik, unokaöccse, Antonio bevezeti a ñáñigo kultusz rejtelmeibe, végül Menegildo is átveszi a beavatási szertartáson, amelynek leírása egy részt vevő néprajzos megfigyelő alaposságával

⁶ Nicolás GUILLÉN: „A bongó dala”; „Hatos számú szon”. Simor András fordításai. In *A bongó dala. Kuba*, Budapest, Kozmosz Könyvek, 1974, 9, 309.

⁷ Fernando ALEGRÍA: *Literatura y Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 96.

⁸ Alejo CARPENTIER: *Tientos y diferencias*, Havana, UNEAC, 1966, 12.

⁹ Alejo CARPENTIER: „La música de Cuba”. [México, Fondo de Cultura Económica, 1946.] In Salvador BUENO: *El negro en la novela hispanoamericana*, Havana, Editorial Letras Cubanas, 1986, 253.

történik. Túpontos a rituális cselekmények, az apapa nyelven idézett szövegek lejegyzése.

Ugyancsak 1933-ban jelent meg a szintén Párizsban írt *Holdas történet*¹⁰ című Carpentier-elbeszélés, amelynek cselekménye a fenti regényhez hasonlóan az afrokubai vallási kultuszok által megjelenített időtlen mitikus teret és időt hozza el a jelenbe. Az itt és most idősikjából kilépő főhős, a cipőpucoló Atilano alakján és kalandjain keresztül megjelennek a Kubában gyakorolt három afrikai eredetű – a joruba santería, a bantu palero és a calabari ñáñigo – kultusz, valamint az Allan Kardec féle spiritizmus elemei. De nem hiányoznak a kubai vallási szinkretizmus sokszínű palettáján meghatározó szerepet betöltő katolikus vallásra történő utalások sem: pl. az afrikai istenekkel párba állított katolikus szentek vagy a katolikus misén részt vevő hívők az afrokubai kultuszok gyakorló hívei is. A szent dobok hívására egy emberként áll fel a katolikus miséről az ájtatos tömeg, hogy részt vegyen a palero Tata Cunengue orgiára emlékeztető szertartásán, ahol katolikus nevükön idézik meg az afrikai istenségeket és magát Allan Kardecet. A karneváli körmeneten a Fülecskék Úrasszonya szobra mellé penderül a helyi fodrász testét megszálló Szent Lázár, akiben a felvonulók természetesen az afrikai Babalu-Ayét látják.

A cselekmény mozgatórugója, a bonyodalom gyújtószikrája egy rontás, amit egy varázsló palero pap küldött Atilanóra: testét időről-időre megszállja Eleguá, a sors, az életerő istene, akit Afrikában gyakran óriási fallosszal ábrázolnak. Atilano testében nőni kezd az átok-fa, és sorra meghágja a falu asszonyait. Az asszonyoknak persze cseppet sincs ellenükre az aktus, különben is az elvarázsolt Atilano magja jó a meddőségre, a lábdagadásra és a reumára. A férfiak pedig – függetlenül attól, hogy melyik afrokubai kultusz gyakorló –, miután Tata Cunengue szertartásán a földre szállott istenségtől megtudják a titokzatos besurranó nevét, összefognak, hogy elkapják.

De Atilanóval végül nem a férfiak végeznek. Ő az egymással rivalizáló két ñáñigo közösség, *potencia* véres összecsapásának lesz az áldozata. Másik alakja azonban tovább él egy angolna bőrében, amit a varázsló felforralt, és a belőle készült kenőcs tovább biztosítja Atilano/Eleguá misztikus, mágikus erejét. Az animista világfelfogást tükrözve a calabari négerek hitvilágából ismeretes az a hiedelem, miszerint az ember külső lelke valamely állatban vagy növényben él.¹¹

Alejo Carpentier, az amerikai csodás való fogalmának megteremtője megtalálta a csodás valót a vallási szinkretizmus által fémjelzett kubaiságban. Abban a valóságban, amelyben a kultuszok hívei a történelmi időbe visszanyúló mitológiából táplálkozó mágikus erővel ruházzák fel a körülöttük lévő világ valamennyi jelenségét.

Carpentier más elbeszélésében is megjelennek a kubai négerek hitvilágához kapcsolódó elemek, amelyek egy-egy főhős jellemábrázolásában játszanak fontos szerepet. 1944-ben íródott *A dolgok kezdete*, amelyben az öreg rabszolga visszafor-

¹⁰ Alejo CARPENTIER: „Holdas történet.” Fordította Dobos Éva. In *A dolgok kezdete. Alejo Carpentier összes elbeszélése*, Budapest, Noran Kiadó, 2001.

¹¹ Jeanine POTELET: *Simbolismo y afrocubanismo. Historia de lunas de Alejo Carpentier*, core.ac.uk/download/pdf/304707640.pdf (Látogatva: 2020.II.27.)

gatja az idő kerekét, és gazdája, don Marcial halottas ágyától visszafelé haladva jut el a fogantatásáig. A Marcialt körülvevő világból felvillan az ágya alatt galambokat nevelő öreg néger varázslóasszony alakja: a galambok az afrikai orishák leggyakoribb áldozati állatai; a karneválon felvonulnak az abakuá (ñáñigo) cabildo dobosai is, akik rituális hangszerükkel kísérik a menetet. Ugyanakkor Marcial „misztikus lázban élt, melyet benépesítettek a kivágott Jézus-szívek, húsvéti bárányok, porcelán galambok, égszínkék köpenyes Szűz Máriák”.¹²

Az 1956-ban írt *Embervadászat*¹³ című kisregényben a főhős kétségbeesett menekülésének egyik stációjával kapcsolatban találunk rövid utalást az afrokubai vallási hiedelmekre és a vallási szinkretizmusra. A katolikus pap, akitől az üldözött feloldozást vár, vet egy pillantást az üldözött kezében szorongatott eretnek imádságos könyvre, ezen is, a többihez hasonlóan „bár annak rendje-módja szerint rajta(uk) van az egyházi engedély, többnyire piros ruhás bábuk, szentségtörően JHS felirattal ellátott csengettyűk és csigaszemű agyagfejek közt árulják a varázsszerboltokban. Jó imák vannak benne(ük), de imádság közben az imádkozók szentségtörő eretnekségre gondolnak...”¹⁴ Az évszázadok során a katolikus elemek csak a felszínen olvadtak be az afrikai kultuszokba, így biztosítva azok tovább élését a gyarmati korban. Így a „piros ruhás bábuk” hívei Szent Borbála mögött valójában Csangót, a tűz, a villám és a mennydörgés istenét tisztelik.

Az 1966-tól 2005-ben bekövetkezett haláláig Londonban élő Guillermo Cabrera Infante *Trükkös tigristrió*¹⁵ című, stílusát és eszköztárát illetően ma a posztmodern kategóriájába sorolható regényében pár fiatalember bolyongásainak apropóján rövid pillanatképekben villantja fel a főváros színes éjszakai valóságát, atmoszféráját az 50-es évek végén. A kaleidoszkópszerűen megjelenő életképek kavalkádjában összemosódik tér és idő. Havanna *night-club*-mitológiájához hozzátartoznak a *mulaták* és a *negrák*, valamint az ő sajátos világuk. És innen már csak egy lépésre vagyunk az afrokubai kultuszok varázslától. Megismerhetjük az *abakuá-ñáñigo* kultusz alapmítoszatát, Sikán és Ekué történetét, amely napjainkig a ñáñigo rituálé alapmotívuma. De megismerünk egy *palero* papnőt is, aki varázslást és jóslást végez a fehér Cachita Mercadernek. A hívőknek a szimpatikus mágián alapuló rontásba vetett hiedelmét idézve Cabrera Infante többek között sziporkázó, fanyar humorú leírásában a Mexikóba távozó, a beavatottak jellegzetes fehér öltözetébe öltözött fehér férfi, piros zsebkendővel a szivarzsebében nem más, mint Santiago Mercader (ténylegesen Ramón Mercader), aki Trockijt ment megölni.

A sajátos kubai vallási szinkretizmus, amely a XX. századra a nemzeti identitás részévé vált, kisebb-nagyobb szerepet betöltve újra és újra megjelenik későbbi

¹² Alejo CARPENTIER: „A dolgok kezdete”. Fordította Lengyel Péter. In A. C.: *Az idő háborúja*, Budapest, Európa, 1979, 53.

¹³ Alejo CARPENTIER: „Embervadászat”. Fordította Lengyel Péter. In A. C.: *Az idő háborúja*, Budapest, Európa, 1979, ?–?.

¹⁴ CARPENTIER: i. m. 173.

¹⁵ Guillermo CABRERA INFANTE: *Trükkös tigristrió*. Fordította Kutasy Mercédesz. Budapest, Jelenkor, 2020.

kubai írók műveiben is. Julio Travieso 1993-ban publikált *El polvo y el oro*¹⁶ (Por és arany) című nagyregényében, amely egy család hat generációjának életén keresztül dolgozza fel Kubának kezdetektől a forradalom győzelméig nyúló történelmét, a santería- és a palerokultusz rítusainak számos leírását olvashatjuk, amelyek nem a karakterábrázolásban, hanem a cselekménynek helyet adó környezet hiteles bemutatásában játszanak szerepet. De említhetjük az író mintegy húsz évvel később kiadott *Llueve sobre La Habana*¹⁷ (Havannára hull az eső) című regényét is. Az egyik főszereplő, a fekete prostituált Malú bérkaszárnyai vackában – mint a kubai otthonok jelentős részében a többi afrikai istenség és katolikus szent párja – kis oltáron áll Szent Borbála szobra. Valahányszor a lány erőt kér a szenttől, nem a katolikus Szent Borbálához, hanem az afrikai Csangóhoz fohászkodik, akinek már gyermekkorában beavatták.

Végletekig tragikus sorsokat tár az olvasó elé Pedro Juan Gutiérrez 1999-ben megjelent *Havanna királya*¹⁸ című regénye, amelynek világát, szereplőinek mindennapjait át- meg átszövik az afrokubai vallási hiedelmek mint a műben megjelenített kegyetlen kubai valóság karakterjegyei. Az éhhalál küszöbén vegetáló nagykamaz mulatt fiú, Rey felfalja a fekete asszonyság által az isteneknek ajánlott ételáldozatot; végignézi, ahogy egy halott szelleme megszállja és a házi oltára előtt transzba ejti a transzvesztita Sandrát; odaszegődik a halottlátó, az istenekkel beszélő, tisztító rítusokat végző Daisy mellé.

A kortárs fiatal kubai írónemzedék nemzetközi sikereket elért képviselője az 1970-ben született Wendy Guerra, regényeinek kritikus hangja és témaválasztása miatt prózai művei eddig jobbára csak külföldön jelentek meg. A *cubanidad* rendkívül kényes és összetett kérdéseit veti fel a 2013-ban megjelent *Negra*¹⁹ című regényében. A regény főhősnőjének, az ébenfekete Nirvana del Riscónak nemcsak a faji diszkriminációval kell nap mint nap szembenéznie a 2000-es évek Kubájában, hanem meg kell próbálnia hátat fordítani a santería *orishái* jóslatainak is. Feketeként beleszületett a santería kultuszaiba, természetesen megismeri az istenek által számára kijelölt utat, és különféle mágikus eljárásokkal, receptekkel igyekszik megnyerni az életét igazgató istenek kegyét, majd megpróbál szembeszállni az elrendeltetés stigmáival. A regény első fejezetének strukturális elemét a jóslási ceremónia „betűi”, alakzatai adják, melyek feltárják a jóslást végeztető személy bensőjét, életútját, jövőjét.

¹⁶ Julio TRAVIESO: *El polvo y el oro*. Mexikó, Editorial Siglo XXI S. A., 1993; kubai kiadás: Havanna, Editorial Letras Cubanas, 1997.

¹⁷ Julio TRAVIESO: *Llueve sobre La Habana*, Havanna, Editorial Letras Cubana, 2004.

¹⁸ Pedro Juan GUTIÉRREZ: *Havanna királya*. Fordította Mester Yvonne. Budapest, Magvető, 2008.

¹⁹ Wendy GUERRA: *Negra*, Barcelona, Anagrama, 2013.

Bibliográfia

- Alejo CARPENTIER: *Tientos y diferencias*, Havanna, UNEAC, 1966.
- Alejo CARPENTIER: *La música de Cuba*. México, Fondo de Cultura Económica, 1946.
- Alejo CARPENTIER: *A dolgok kezdete. Alejo Carpentier összes elbeszélése*, Budapest, Noran Kiadó, 2001.
- Alejo CARPENTIER: *Az idő háborúja*, Budapest, Európa, 1979.
- Antonio BENÍTEZ ROJO: *La isla que se repite*, Barcelona, Editorial Casiopea, 1998.
- Constitución de la República de Cuba, anterior.cubaminrex.cu/Derechos%20Humanos/Articulos/ConsejoDerechosHumanos/Libro_Blanco/Capitulo-IX.html
- Cirilo VILLAVERDE: *Cecilia Valdés*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1982.
- Fernando ORTIZ: *Glosario de afronegrismos*, Havanna, 1924.
- Fernando ORTIZ: *Día de Reyes*, Havanna, 1925.
- Fernando ORTIZ: *La africanía de la música folklórica de Cuba*, Havanna, 1950.
- Fernando ORTIZ: *Los instrumentos de la música afrocubana*, 1–5. köt., Havanna, 1954.
- Fernando ALEGRÍA: *Literatura y Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Guillermo CABRERA INFANTE: *Trükkös tigrisrió*. Budapest, Jelenkor, 2020.
- Jeanine POTELET: *Simbolismo y afrocubanismo. Historia de lunas de Alejo Carpentier*, core.ac.uk/download/pdf/304707640.pdf
- Julio TRAVIESO: *El polvo y el oro*, Mexikó, Editorial Siglo XXI S. A., 1993; kubai kiadás: Havanna, Editorial Letras Cubanas, 1997.
- Julio TRAVIESO: *Llueve sobre La Habana*, Havanna, Editorial Letras Cubana, 2004.
- Nicolás GUILLÉN: *A bongó dala*, Budapest, Kozmosz Könyvek, 1974.
- Pedro Juan GUTIÉRREZ: *Havanna királya*, Budapest, Magvető, 2008.
- Salvador BUENO: *El negro en la novela hispanoamericana*, Havanna, Editorial Letras Cubanas, 1986.
- Wendy GUERRA: *Negra*, Barcelona, Anagrama, 2013.

Resümé

*Az etnikailag sokszínű kubai nemzet meghatározó részét alkotják az afrikai rabszolgák le-
származottai. Az afrikai kultúra elemeit elsősorban az afrokubai szinkretikus vallási kul-
tuszok őrzik, melyek a nemzeti identitás hordozóiként jelennek meg az irodalmi művekben.*

Kulcsszavak: szinkretizmus, santería, ñáñigo kultusz, palero kultusz, mágia

Abstract

Literary Description of the Afro-Cuban Cults as Symbols of National Identity

The descendants of the African slaves constitute a significant part of the ethnically diverse Cuban nation. Elements of African culture can be found primarily in the Afro-Cuban syncretic religious cults, which represent national identity in works of literature.

Keywords: syncretism, santería, ñáñigo cult, palero cult, magic

TÉZER ZITA

A santería és más afrikai eredetű vallások a karibi társadalmakban

Az afrikai joruba-eredetű orisa-kultusz¹, santería (más néven La Regla de Ocha vagy Lucumi²) a gyarmati Kubában indult fejlődésnek, majd jelen korunkban az egész világon ismertté vált, Amerikán túl Európában és Ázsiában is.³ Gyakorlóik száma ekkor, beleértve a Nyugat-Afrikában elterjedt animista kultuszokat, a joruba eredetű santeriat, a bantu Regla de Palót, az ibo, ibibio, ekoi eredetű abakuá férfi titkos társaságot, Haitin a dahomeyi fon eredetű vudut, amely Kubában Regla de Arará néven ismert, Brazíliában a candomblét, Trinidadban a sangót, több mint 70 millióra volt tehető.⁴ Jelenleg az afrokubai santeriat Kubán kívül, legnagyobb részt az Egyesült Államokban és Mexikóban gyakorolják, ahol kezdetben filmek, művészi előadások, dalok formájában tájékozódhattak róla.⁵ Közkezdveltsége a kubai bevándorlók megjelenésével összefüggésben nőtt meg az utóbbi négy évtizedben.⁶ Mexikóban a kulturális decentralizációs folyamat révén valamennyi államban szervezetek és intézmények létrehozásával segítették a helyi kultúrák kibontakozását, így az afrokaribi fesztiválokra meghívott kubai *santerók* és *babalaók* (santería papok) nyilvánosan is bemutatthatták szertartásaikat, illetve végezhettek beavatásokat a helyi lakosok körében.⁷ Az Egyesült Államokba a kubaiak két bevándorlási hullámban hozták el a vallás ismeretét. Először a hatvanas évek elején, a kubai forradalom után, majd később, az 1980-as években, a *Marielitos*-nak kö-

¹ Az orisák a természeti erőkhöz, jelenségekhez kötődő természetfölötti szellemek. Egy fejlett animista képzet megtestesítői, amelyek egy-egy természeti jelenséget jelenítenek meg: szelet, vihart, villámot, földet, tengert, folyót, betegségeket. Lásd: DORNBACH Mária: *Istenek leveses tálban*, Budapest, Eötvös József Könyvkiadó, 2009, 20.

² Nathaniel Samuel MURELL: *Afro-Caribbean Religions: An Introduction to Their Historical, Cultural, and Sacred Traditions*, Philadelphia, Temple University Press, 2010, 95.

³ Mary Ann CLARK: *Santería: Correcting the Myths and Uncovering the Realities of a Growing Religion*, Westport, Praeger Publishers, 2007, 2; Kali ARGYRIADIS: „Transnacionalización y relocalización de la santería en Veracruz”. *Cuba Arqueologica*, 2006, 1. cubaarqueologica.org/document/anto6_argyriadis.pdf (letöltés 2020. január 4.)

⁴ Sandra T. BARNES: *Africa's Ogun: Old World and New*, Bloomington, Indiana University Press, Második kiadás, 1997, 1.

⁵ TÉZER Zita: „Az afrokubai santería elterjedése Mexikóban”. *Orpheus Noster*, XII, 2020/4. 45–55.

⁶ Nahayeilli JUÁREZ HUET: „Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México”. *Stockholm Review of American Studies*, 2009, 87.

⁷ Christian RINAUDO: „Mestizaje and ethnicity in the city of Veracruz, Mexico”. In Elisabeth CUNIN – Odile HOFFMANN (eds.): *Blackness and mestizaje in Mexico and Central America*, Toronto, Tubman Institut, Afrodesc-Eurescl, HAL, 2014, 7. Online: halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01082624 (letöltés 2021. július 4.)



szönhetően⁸. Azóta elterjedt spanyol és angol nyelvű afroamerikai közösségekben (Floridában, New Yorkban, Chicagóban, Los Angelesben), és a társadalom más szegmenseiben is.⁹ A santería hívők ma minden amerikai államban megtalálhatóak, a vallási hagyományok iránti érdeklődés folyamatosan növekszik.

A Karib térségben a kubaihoz hasonló, afrikai eredetű, szinkretizált vallások számos formában léteznek. Haitiban a dohomeyi fon eredetű vudu számít államvallásnak, amely a legkevésbé „tisztá”, mintegy ötven különböző (afrikai, keresztény, natív karibi) vallási és kulturális elemet egyesített.¹⁰ Tobago és Trinidad Köztársaságban a joruba vezető istenéről elnevezett Sangó tisztelete a legnépszerűbb, melyet az iszlám, a kereszténység, a judaizmus és a Sanatana Dharma (hinduizmus) elemeivel vegyítettek. A közelmúltban kezdte levetkőzni afrikain kívüli vonásait, a *mangbák* (papok) ugyanis afrikai módon végzik a rituálét, átveszik a joruba nyelvet a liturgiában, és Nigériába utaznak beavatás céljából, hogy vallásos gyakorlataik hitelesebben afrikaiak legyenek.¹¹ A Dominikai Köztársaságban a dominikai vudu, mint a vudu egyik ága (a haiti, kubai, Puerto Ricó-i mellett) leginkább vegyes afrikai (Fon, Ewe és Nago), taínói, keresztény elemeket tartalmaz.¹² Kevésbé egységes, mint a haiti, sokféle regionális eltérés tapasztalható. Ugyanitt népszerű a Congos Del Espiritu Santo¹³, más néven dominikai santería, amely a kubai Palo Monte-hoz (Las Reglas de Congo)¹⁴ hasonló. A jamaicai myal egy afrikai eredetű spirituális vallás Jamaicában. A gyarmati időkben az Obeah ugyanitt, különösen a szökött rabszolgák (Maroonok), és fehér bűnözők körében volt népszerű.¹⁵ Változatai ismertek más szigeteken is (például Trinidad és Tobago). Puerto Ricó-ban az afrikai eredetű, taínói, spanyol katolikus, európai boszorkánysággal, és egyéb afrikai hatásokkal keresztezett *brujería* (boszorkányság) nem épül stabil közösségre, nem is hierchia-alapú, a rituálék inkább meghatározatlanok gyakorlataikban, és a résztvevők atributeumaiban.¹⁶ A *brujók* és *curanderók* (boszorkányok és gyógyítók) körében is ismeretesek az orisák mítoszai, istenek tulajdonságai, jellemük, de a dicsérő dallamokat nem joruba nyelven, hanem spanyolul éneklék, és nem kísérik a szent Batá-dobok hangjai, mint a santería szertartásokban, hanem a merengue, danzón,

⁸ Annak a körülbelül 135 000 fő kubai bevándorlónak a neve, akik 1980-ban hagyták el Kubát a Mariel kikötőből indulva.

⁹ Migene GONZÁLEZ-WIPPLER: *Santería: the Religion: Faith, Rites, Magic*, St Paul, Minnesota, Llewellyn Publications, 2001, 7.

¹⁰ Nathaniel Samuel MURELL: i.m. 69.

¹¹ Uo. 204.

¹² Martha Ellen DAVIS: „Vodú of the Dominican Republic: Devotion to La Veintiuna División”. *Afro-Hispanic Review*, XXVI, 2007/1. 75.

¹³ Gobierno de la República Dominicana, Nuestro Patrimonio honlapja.

¹⁴ DORNBACH Mária: „Mulatt istenek az afrokaribi vallási kultuszokban”. In HORVÁTH Emőke (szerk.): *Tanulmányok a Karib térségről*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2016, 106.

¹⁵ Nathaniel Samuel MURRELL: i.m. 232.

¹⁶ Raquel ROMBERG: „Sensing the Spirits: The Healing Dramas and Poetics of Brujería Rituals”. *Anthropologica*, LIV, 2012, 212.



mambo és guaracha népszerű táncritmusa szerint adják elő.¹⁷ Kuba négy külön afrokaribi vallásnak ad otthont,¹⁸ melyek a következők: a kongói (bantu) eredetű Palo Monte, amelyet már említettem; a dahomeyi Ewe-fon eredetű La Regla de Arará; az Abakua titkos társaság, amely Ejagham, Efik, Efut és más kalabár gyökereket tartalmaz¹⁹; és a joruba La Regla de Ocha, vagyis a santería. A kisebb afrokaribi szigetek közösségei is elsajátítottak bizonyos varázslással kapcsolatos gyakorlatokat, ez utóbbiakkal azonban helyhiány miatt nem foglalkozunk.²⁰

Statisztikai szempontból nehéz pontos adatokkal szolgálni az afrokaribi vallások híveinek számáról. A nehézség abból adódik, hogy a karibi térségben élők többsége kereszténynek tartja magát (római katolikus, protestáns, anglikán, baptista, metodista) az országos népszámlálásokon,²¹ keresztény egyházakba járnak, miközben az afrikai orisa-vallás egyre több érdeklődőt vesz fel tagjai körébe. Ez még Haitin is így van, ahol a vudu sokak vallása, vagy Trinidad és Tobago Köztársaságban, ahol a sangó a legnépszerűbb. Ennek oka, hogy egészen a közelmúltig a kreol fiatalokat arra tanították, hogy politikai és diszkriminációs okokból megvessék afrikai örökségüket, amely kultúrájuk magját képezte.

Mindezek ellenére a vallás a karibi kultúra egyik legfontosabb eleme, amely összeköti az afrokaribi népet afrikai múltjával. A Karib-tengeren háromezer mérföld hosszú, szivárvány alakú szigeteken, az amerikai szárazföld közelében helyezkednek el az afrikai diaszpóra szellemi emlékei és hagyományai. Az itt élő népcsoportok vallási elképzelését mélyen befolyásolják a nyugat-afrikai istenfelfogások. Ezeknek a változatos vallási tradícióknak számos közös vonása van: erős afrikai kapcsolatokat mutatnak, és afrikai kulturális emlékeket hordoznak; a híveket közvetlenül, egyénileg szolgáló népi vallások; eredetileg nem tradicionális kreol vallások, hanem a helyi kultúrák alakítják; szerves részét képezik a karibi gyarmati örökségnek; nagy nemzetközi érdeklődést váltanak ki, és óriási tudományos irodalmat inspirálnak.²²

Ez az afrokaribi vallások iránti újbóli érdeklődés egy szélesebb kulturális és tudományos jelenség részét képezi, amely az elmúlt fél évszázad vallási-kulturális cserék és mozgalmak globális robbanásával hozható összefüggésbe. Valójában ezek a kulturális irányzatok helyezték középpontba a marginális vallások és kultúrák tanulmányozását. Ennek a világjelenségnek a részeként rengeteg új vallási csoport született, szekták nőttek ki, és alakultak nagyobb mozgalmakká, miközben a vallási hagyományokat újra „feltalálták”, a hit különböző aspektusait átvették, és újjá alakították. Néhányuk fizikai elszigeteltségben maradt életben, mások a nagyobb

¹⁷ Raquel ROMBERG: „Today, Changó Is Changó: How Africanness Becomes a Ritual Commodity in Puerto Rico”. *Western Folklore, Afro-Caribbean Religions, Culture, and Folklore*, LXVI, 2007/1/2. 76.

¹⁸ DORNBACH Mária (2016): i.m. 106.

¹⁹ Nathaniel Samuel MURRELL: i.m. 97.

²⁰ Dolgozatomban nem foglalkozom a Jamaicában kialakult rastafarianizmussal sem, mivel ez a vallási csoport csak a XX. század elején alakult.

²¹ HORVÁTH Emőke: „A Karib-térség fogalmának értelmezési kísérletei”. *Orpheus Noster*, VI, 2014/1. 25, 27.

²² Nathaniel Samuel MURRELL: i.m. I.



vallási csoportokkal, és a kereszténységgel való szimbiózisban gyarapodtak. A régió ránk maradt erőteljes hagyományai bizonyítják, hogy az afrikai vallások túléltek a gyarmatosítás elnyomó körülményeit a Karib térségben. Létezésüknek egyértelmű és tagadhatatlan nyomai vannak az emberek mindennapi életében a mai napig.

Jól dokumentált az a tény is, hogy a gyarmati időszakban az afrikai rabszolgák Amerikába hoztak magukkal olyan kultúrákat, amelyek többféle etnikai csoportot és hovatartozást képviselnek. Az átkerült vallási elemek a régióban való fennmaradását történelmi, gazdasági, és politikai erők kölcsönhatásának köszönhetik. Egyes (főként Nyugat-Közép-Afrikából származó) csoportok létszámbéli nagyságuknál fogva, természetes módon nagyobb hatást gyakoroltak a diaszpórában élő afrikai kultúrákra, mint mások. Többek között ezek a megfigyelések arra engednek következtetni, hogy a karibi térség különböző afrikai vallási hagyományait bizonyos mértékig befolyásolta egyes etnikai csoportok túlsúlya a történelmileg katolikus uralom alatt álló országokban. Trinidadban, és Kubában például, ahol az afrikai rabszolgák közül a jorubák képezték a legkiemelkedőbb blokkot, olyan tulajdonságokkal bírtak (szorgalom, összetartás), amelyek elősegítették a beilleszkedést, és vele együtt a vallási közösségek kiépítését. Az 1840-es évek után, Trinidadban a joruba származású bevándorlók például egyfajta társadalmi ligát, etnikai egyesületeket képeztek a kölcsönös támogatás és védelem érdekében, amely a vallási közösségeket is összefogta.²³

Ez is azt mutatja, hogy ahol a gyarmati rendszer folyamatosan, kiegyensúlyozottan működött, ott az afrikaiak viszonylag zavartalanul folytatták vallási hagyományait (ahogy Haitin a vudu, Kubában a santería esetében is), amelyeket ott-hon ismertek meg, miközben új elemekkel bővítették azokat. Úgy is hívjuk ezeket, hogy folyamatban lévő vallások, melyek ma is rendszeres változáson mennek át, csillapíthatatlanul, kulturális és vallási elemekre éhesen. Befogadó képességüknek köszönhetően, az ültetvény olvasztótégelyébe vetett, különböző etnikai háttérrel, nyelvel, és szokásokkal rendelkező csoportok ezáltal képesek voltak közös identitást kovácsolni.

Az afrikai kulturális hagyományok terjedésére és megőzésére további migrációs tényezők is hatással voltak a Karib térségben. Erre példa a rabszolgák átköltöztetése egyik kolóniából a másikba, egyik ültetvényről a másikra, amely azzal a következménnyel járt, hogy a kultúrák megőrzése sem egységes a régióban. Erre jó példa Trinidad, az eredetileg spanyol hódítású sziget, melyet kihasználatlanul hagytak, és az 1780-as évekig csak az 1592-es alapítású San José de Oruna (későbbi nevén Saint Joseph) települést tartották fenn. A reformáló Bourbon-adminisztráció elismerve, hogy nem rendelkezik elég munkaerővel, külföldi ültetvényeseket hívott meg, hogy ott telepedjenek le, és hasznosítsák a trópusi mezőgazdaságban szerzett szakértelmüket. Különösen a francia ültetvényeseket ösztönözték arra, hogy

²³ Egyes csoportok kis földtulajdonosokká válhattak, földjeiket közösen tartották fenn, amit közösségi, nem pedig egyéni tulajdonnak tekintettek. Családi klánon belül tartották a tulajdont. Lásd: Nathaniel Samuel MURRELL: i.m. 208–209.



költözzenek oda az 1783-as Cedula alapján (Franciaország és Spanyolország pedig ekkor szoros szövetségesi voltak egymásnak). Az alkalmat leginkább a haiti forradalom elől menekülő francia (Martinique, Dominika, Grenada szigetek) fehér családok ragadták meg, elsősorban letelepedés céljából.²⁴ A sziget déli részére költözött ültetvényeseknek, és a magukkal hozott mintegy 33 000 fő rabszolgáknak rossz híre ment Trinidadban. A rabszolgák vudu szertartásokat mutattak be, uraik pedig orgiákon vettek részt.²⁵

Új vallási örökségük kialakításának folyamatában a módosítás és az alkalmazkodás jellegét az is meghatározta, hogy az afrikait a római katolikus keresztény hagyomány, vagy a protestáns hit és etika befolyásolta-e. Az afrikai vallási entitások a római katolikus kereszténységgel léptek szimbiózisba Kubában, Hispaniolán²⁶ és Trinidadban – a francia Martinique és Guadeloupe sziget kivételével, ahol megtartották az afrikai kultúra elemeit, de nem vallási formában. Az eredetileg spanyol gyarmatú Trinidadban az erős hispaniola-francia jelenlét 1783 és 1807 között a trinidadai ültetvényesek rabszolgái között az afrikai haiti vallást vonta be a katolikus vallásba, de a vallási elemek Orisa/Sangó, nem pedig vudu nevükön bukkantak fel.²⁷ Másutt, ahol a protestáns vallás túlsúlya jellemző (mint például Barbados, Grenada, Dominika, Saint Lucia, Saint Vincent), az afrikai eredetű vallások nem váltak meghatározó jellegűvé, noha bizonyos fokig megtartották afrikai (asantik, fante, kongói és fon) hagyományait. Lehetséges magyarázata ennek, hogy egyes afrikai vallások azért leginkább a spanyol és francia területeken maradtak fenn, és nem a briteken, mert a brit politika nem célozta meg, vagy nem ösztönözte úgy a rabszolgák és kultúrájuk asszimilációját a Karib térségben úgy, mint a spanyol és a francia. A hittérítés teljesen háttérbe szorult. Az anglikán egyház Európában és a tengerentúlon is azt hirdette, hogy Ábrahám leszármazottai és utódai megtartják maguknak a hitet, és nem egyesítik a fajokat, így a Nyugat-Indiákon valójában a rabszolgatartóknak nem állt érdekében, hogy a rabszolgák megtérjenek.²⁸ Ezzel szemben a spanyol és francia katolikus felfogás magába foglalja a faji asszimilációt, így vonzóbbá tette a katolicizmust az afrikaiak számára, lehetővé téve számukra az afrikai eredetű vallásuk gyakorlását, amely keveredett a római katolikus hagiográfiával.

A vallás kreolizációjával kapcsolatban számos elmélet született. A kérdés az, hogy vajon az afrikai eredetű vallások természetes szimbiózisba léptek-e a katolicizmussal, hogy új vallási jelenséget hozzanak létre, vagy teljes mértékben afrikai vallásról beszélhetünk, amely a katolicizmust csak eszközként használta fel, hogy

²⁴ Eric WILLIAMS: *History of the People of Trinidad and Tobago*, New York, Frederick A. Praeger, Inc., 1964, 40–42.

²⁵ Gerard A. BESSON: „French immigrants”. *The Caribbean History Archives* caribbeanhistoryarchives.blogspot.com/2011/12/french-immigrants.html (letöltés 2021. szeptember 8.)

²⁶ Más néven San Domingo: Haiti és Dominikai Köztársaság.

²⁷ Nathaniel Samuel MURRELL: i.m. 8.

²⁸ Urs BITTERLI: „Vadak” és „civilizáltak”. *Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete*, Budapest, Gondolat, 1982, 135.

elterelje az egyház figyelmét?²⁹ Vagyis egy szándékos stratégiai mechanizmus volt annak érdekében, hogy a rabszolgák fehér elnyomóikkal elhitessék, hogy keresztények? Azok a tudósok, akik megkérdőjelezték, hogy ez a keveredési forma valóban megtörtént-e, azt állítják, hogy az afrikaiak csak álarcként használták a katolicizmust, amely mögött továbbra is afrikai szellemeiket és őseiket tisztelték az elnyomás időszakában. Hiszen, ha közelebbről szemügyre vesszük, jól kivehető, hogy az afrikai istenségek nem azonosak a katolikus szentekkel, és a köztük lévő összekötés is szokatlan. Még ha a katolikus és az afrikai eredetű vallások közös képet is mutatnak a spirituális szereplőkkel kapcsolatban, kozmológiai különbségek mutatkoznak meg, akár a lakóhelyüket illetően is. A jorubák és újvilági leszármazottaik nézeteinek például a szellemi univerzumról és a túlvilágról vajmi kevés köze van a menny és a pokol keresztény felfogásához.³⁰

Miért is volt szükséges szinkretizálni az eredeti afrikai vallásokat? A gyarmatokon az ültetvényesek a rabszolgamunka megfelelő biztosítása érdekében merev ellenőrzési rendszer alkalmazásával igyekeztek maximalizálni a hasznot, és minimalizálni a rabszolga-lázadások lehetőségét. Megtörték a családi, közösségi és nyelvi kötelékeket, és összehangolt erőfeszítéseket tettek annak érdekében is, hogy megszabadítsák őket afrikai örökségük maradványaitól. A találkozókat betiltották, a jogsértéseket szigorúan büntették mind az állami, mind a kánoni törvények értelmében, amelyek együttműködve megszabadították a szigeteket az állítólagos pogány gyakorlatoktól. A katolikus egyház elvárta, hogy a rabszolgák keresztény oktatásban részesüljenek, amint azt a francia 1685-ös *Code Noir* is előírja jogaik „védelmére”.³¹ A kódex megkövetelte, hogy minden rabszolgát kereszteljék meg, kapjanak oktatást a katolikus hitről, vegyenek részt a vasárnapi misén és gyóntatáson, és mondjanak le a törvényen kívüli hitük gyakorlatáról. A rabszolga-lázadásoktól való állandó félelem további rendeleteket eredményezett, amelyek korlátozták a rabszolgák mozgását, betiltották a titkos jelzést adó dobolást, és a táncot. A haiti rabszolgáknak tilos volt találkozniuk katolikus pap nélkül, és nem gyűlhetek össze a gazdájuk otthona közelében vagy távoli helyeken. Ezek az összejövetelek ugyanis nemcsak megőrizték az afrikai vallási hagyományokat és kulturális identitást, hanem arra is szolgáltak, hogy közösségi köteléket teremtsenek a különböző háttérrel rendelkező elnyomott népek között. A rabszolgák a szegregált egyházközségekben kényszerültek megtérni a kereszténységre, miközben megtanulták titokban folytatni afrikai vallási gyakorlatukat. Természetesen ez a fajta „megtérés” valójában az elnyomást szimbolizálta, miközben az afrikai vallást erősítette.

A XVIII. század végére az afrikai szertartások tilalma újabb fordulatot vett. A haiti forradalom (1789–1804) következményeként az afrikai szertartásokkal kapcsolatos tevékenységeket nem csak a vallás, hanem Spanyolország politikai hegemóniája szempontjából is fenyegetőnek tekintették. A rabszolgák szabadidejének szabályo-

²⁹ Nathaniel Samuel MURRELL: i.m. 71.

³⁰ Uo. 7.

³¹ Eric WILLIAMS: i.m. 45–46.

zására számos kormányzati törvény jött létre, melynek keretében Puerto Ricó-ban betiltották az afrikai „bomba”-stílusú dobolást és táncot, miután 1823-ban negyven rabszolga szökött el titkos, kódolt kommunikáció segítségével. Az ilyen engedetlenségek elkerülése érdekében a kormányzat 1824-ben kiadta a *Bando de Policía y Buen Gobierno*, 1826-ban pedig a *Reglamento de Esclavos* nevű rendeletet, amelyek a rabszolgajátékok és táncok korlátozására összpontosítottak. Az 1829-es lopás elleni *Bando contra Rateria* és az 1848-as *Bando del General Prim contra la raza Africana*, „az afrikai faj elleni” ediktumok különösen keménynek számítottak, mivel szinte teljes bírói hatalmat adtak a birtokosok (hacendados) kezébe, hogy meghatározott feltételek mellett ellenőrizzék, megkínózzák, sőt megöljék rabszolgáikat (például ha tiszteetlenek voltak tulajdonosaikkal szemben, nem voltak hajlandók teljesíteni a parancsokat, valamivel gyanúsították őket, vagy szabotálták a munkájukat, és szökni próbáltak).³² Ezzel a fajta bánásmóddal azonban csak azt érték el, hogy az emberi szenvedés és nyomor elleni küzdelemben a rabszolgák keresztény szenteknek álcázott afrikai isteneikhez fordultak.

Jamaicában az 1760-as és 1780-as évek között a jamaicai törvényhozás számos olyan törvényt hozott, melyek tiltották az Obeah gyakorlását.³³ Az 1792-es rabszolgatörvény ismét az Obeah vezetőit célozta meg, halálbüntetéssel fenyegetve. Az Obeah-t ugyanis elsősorban szökött rabszolga közösségek gyakorolták, a *maroonok*, akik 1655 után, Nagy-Britannia Jamaica megszállása alatt a hegyekbe menekültek, és az afrikai szellemek segítségét kérték a gyarmatosítókkal szembeni ellenállásukhoz. Emiatt a hit védelmezőit lázadóknak bélyegezték.

Trinidadban az 1868-as 6. számú rendelet (Ordinance No. 6 of 1868) célja az Obeah betiltása, az 1884. évi *Canboulay Riots Act* (a canboulay egy afrikai kulturális ünnep) az afrikai vallási gyakorlatok tiltása volt, amelyek több mint száz évig érvényben voltak. Törvénytelené tették az afrikai vallást a brit gyarmaton, amely nyilvánvalóan előnyben részesítette a keresztény kultúrát. Ezek a jogszabályok, amelyeket az afrikai kultúra visszaszorítása érdekében az 1921-es *Summary Offences Act* rendeletben foglaltak törvénybe, lehetővé tették a kormány számára, hogy a nyilvános helyekről kitaltsa a vallás követőit. Különös aggodalomra adott okot a gyarmati időkben az afrikai dobok használata, és az Orisa-Sangó istentiszteleten zajló összejövetelek, amelyeket mind a gyarmati kormány elleni fekete lázadásokhoz kötötték. A rendőrség rendszeresen lefoglalt Orisa-Sangó dobokat, és letartóztatta a gyanúsítottakat az Obeah állítólagos gyakorlása miatt. Csak miután a Jogi Minisztérium áttekintette a jogszabályokat, oldotta fel a kormány az előítéleti korlátozásokat, és vette fontolóra a törvényjavaslat tervezetét a Trinidad és Tobago vallási és egyéb afrikai kulturális egyesületek legalizálása érdekében.

A spanyol korona Kubában is úgy látta, hogy az afrikaiak számbeli túlsúlya, illetve az 1848-1851 közötti Narciso Lopez-féle expedíció³⁴, függetlenségi kísérlet a

³² Raquel ROMBERG (2007): 83.

³³ Nathaniel Samuel MURRELL: i.m. 233.

³⁴ ANDERLE Ádám: „A ’48-as magyar emigráció és Narciso López 1851-es kubai expedíciója”. *Századok*, CVII, 1973, 687–709.

rabszolgák felkeléséhez vezethet, ahogy az Matanzas környékén történt 1843-ban. A növekvő afrofóbia, a rabszolgák iránti szolidaritástól való félelem arra készítette a kormányt, hogy 1884-re a *Ley de Buen Gobierno* betiltsa a dobolást és az utcai felvonulást a keresztény vízkereszt előestéjén.³⁵ A santería hívei titokban folytatták a vallásgyakorlást, és továbbra is aktívak maradtak, elsősorban a kölcsönös segítségnyújtási szervezetek megtartásában.

A XX. század első évtizedeiben újabb nyilvános támadást indítottak az afrikai vallási formák ellen. A modernizáció ideológiája szerint ugyanis azok hozzájárultak az emberek tudatlanságának megőrzéséhez. A test gyógyítása nélkül babonákkal és fantáziákkal „mérgezik lelküket és testüket”, fogalmazta meg az *El Mundo* újság 1948. februárja és májusa között megjelent vezércikkében az Asociación Médica elnöke, Dr. Manuel A. Astor. Továbbá kijelentette, hogy egyesületének egyik célja az, hogy „olyan oktatási programot dolgozzon ki, amely felszámolja a Puerto Ricó-i curanderók³⁶ tevékenységét, akiket a kevésbé iskolázott lakosság nagy többsége még mindig elfogad”. Ennek a kampánynak megfelelően számos további cikk jelent meg ugyanitt, gúnyolódva a brujákon és a curanderókon, meghazudtolva gyakorlataikat, tudományos bizonyítékokat felhasználva ellenük, „felfedve kifinomult csalásukat”.³⁷

A felemelkedőben lévő karibi értelmiségiek az 1980-as évekig gyaláztak és gúnyoltak mindent, ami afrikai hiedelmekkel volt kapcsolatos, így az afrikai eredetű kultusz hívei összejöveleteiket éjszakai szeánszokká korlátozták. A hetvenes évek végén, nyolcvanas évek elején azonban drasztikus ideológiaváltás történt, mivel az etnikai identitást kreolként kezdték értelmezni, integrálva az afrikai kultúra elemeit. Néhányan azzal érveltek, hogy a nemzeti büszkeség elhomályosította a háromoldalú Puerto-Ricó-i kreol identitás (afrikai, taíno, spanyol) összetevőinek egyenlőként való értékelését és elismerését, és afrikai gyökereinek tiszteletben tartását.³⁸ Ettől kezdve azonban az afrokaribi vallások nyilvános szférában való ábrázolásának módja egyértelműen megváltozott. Az „eretnekség”, a „babona” és a „sarlatánizmus” címkézésről áttértek a „népi gyógyászat” társadalmilag kedvezőbb megnevezésre. A Karib térség afrikai összetevője pozitív fénybe került. A mára megszűnt Puerto-Ricó-i *El Reportero* újság 1982. július-augusztus havi cikkében a Kubából ismeretes santería sem kétes jellegű szektaként jelenik már meg, hanem a folyamatos Puerto-Ricó-i-afrikai hagyomány bizonyítékaként.³⁹

A kulturális nacionalizmus és a multikulturalizmus égisze alatt a különböző társadalmi csoportok körében szívesen látott „alternatív gyógyító gyakorlatok”, szertartások a „nemzeti örökség” egyik kulcsjelzőjévé váltak. A Puerto-Ricó-i kultúra afrikai alkotóelemeinek nemzeti újraélesztése például része annak az átfogó politikai-nemzeti programnak, amely a kreol nemzeti identitást képezi. Az afrokaribi

³⁵ Nathaniel Samuel MURRELL: i.m. 104.

³⁶ Népi gyógyítók.

³⁷ Raquel ROMBERG: i.m. 84.

³⁸ Uo. 85.

³⁹ Uo. 86.

vallások hívei számára a kreol nemzet létrehozásának kultúrpolitikai jelentősége van (a modernizmus tágabb kontextusában a nacionalizmust és etnikai kisebbségek elismerését tekintve) és gyakorlati értékkel bír: elősegíti egy új, törvényes tér létrejöttét a marginalizált vallási gyakorlatok számára.

Kubában Fidel Castro forradalma alatt mind a kormány, mind a forradalmárok támogatást kértek a santería képviselőitől.⁴⁰ 1958-ban Fulgencio Baptista kubai diktátor a santerióhoz fordult, hogy segítséget kérjen az orisáktól, hogy elhárítsa a fiatal Castro forradalmi mozgalmát. Ugyanakkor Castro és gerillahadserege is azonosult a santerióval, és bázisát Orientében, az afrokubai kultúra és a joruba vallás központjában rendezte be. 1959-ben az oriente-i gerillák a beavatási nyakláncokat viselve vonultak be Havannába, és integettek Elegua orisa piros-fekete színével. A nemzeti legenda szerint a keresztény Szentlélek és az Obatala orisa is szimbolikusan megáldotta Fidel Castro hatalomra jutását egy fehér galamb képében, amikor 1959 január 8-án a Colombia-táborban mondott békéért folyamodó beszédet, mi alatt megjelent három galamb, amely közül az egyik Castro vállára szállt le.⁴¹ Egy éven belül azonban Castro kormánya hivatalosan is elhatárolódott a vallástól azzal, hogy kinyilvánította szándékát a vallási oktatás támogatásának megszüntetésére. A kormány a vallást az esetleges destabilizáció forrásának, vagy az ellenforradalmi eszmék útjának tekintette. Mivel a feketék támogatták Castrót a forradalom alatt, és úgy gondolták, hogy nincs sok vesztenivalójuk, továbbra is segítették a kormányt, remélve a szebb jövőt. Hamar rájöttek azonban, hogy a marxista-leninista filozófia ellensége a santeriónak. A rezsím intézményi szinten kezdte elhallgattatni a vallási vezetőket, és az afrokubai vallási hagyományokat a kapitalizmus és a rabszolgaság elmaradott és primitív maradványának tekintette, amelynek az új Kubában nincs helye. Castro az 1960-as években folytatta a santería-követők üldözését, és bebörtönözte a santerókat, akik közül állítólag egyet ki is végeztetett. Azonban ezt nem erősítik meg bizonyítékok, és nem egyértelmű, hogy politikai okok miatt ölték-e meg az illetőt.⁴² A szertartások megtartásához a követőknek engedélyt kellett kérniük az állami rendőrség egyik szervétől, a Forradalmi Védelmi Bizottságtól (*Comites para la Defensa de la Revolución*), de az rendszeresen megtagadta. A folklórnak, nem pedig vallásnak minősített santería egyre több korlátozás alá esett, beleértve a rituálék gyakorlásának, vagy a fesztiválokra való részvételnek a tilalmát is.

A nyolcvanas évek végén a kubai kormány ismét toleranciát mutatott az afrokubai vallásokkal szemben, azokat az afrikai múlt folklórijának és egzotikus kubai kultúrájának csomagolva, ahogy azt más karibi szigeten is tették. Ennek célja az volt, hogy a gazdasági válság elégedetlenkedőinek némi engedményeket adjon, másrészt gazdasági megfontolásból megnyissa az utat a külföldi turisták előtt, különféle látványosságokkal csábítva a Kubába érkezőket. 2007-ben a kubai külügyminisztérium

⁴⁰ Uo. 106.

⁴¹ HORVÁTH Emőke: „A katolikusok és a „szakállasok”. Kuba 1959.” In BUBNÓ Hedvig – HORVÁTH Emőke – SZELJAK György (szerk.): *Mítosz, vallás és egyház Latin-Amerikában*, Boglár Lajos emlékkötet, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2016, 277–279.

⁴² Nathaniel Samuel MURRELL: i.m. 106.

um szabályzata elismerve a kubai afrikai eredetű vallásokat (santería azaz La Regla Ocha, és a Palo Monte azaz Regla Conga), kimondja:⁴³ „A forradalom diadalát megelőzően ezeket a vallásokat széles körű részvételük ellenére betiltották. A forradalom elismerte azokat, és megszüntetett minden előírást, amely szankcionálta a hívő vallási hitét.” Az üldözés és elnyomás története után a santeriat ezáltal hivatalosan is elismerték. Mindazonáltal továbbra is engedélyt kell igényelniük bizonyos szertartások és rituálék elvégzésére.

Az afrikai elemek „újjáélesztéséről” egy santero beszélt a Puerto Ricó-i rádióban egy santeriaról szóló interjúban 1996 nyarán.⁴⁴ Véleménye szerint ma már nincs szükség „szinkretizmusra”, a gyarmati idők „védekező szinkretizmusára, amikor az afrikai istenségek tiszteletét stratégiaileg álcázni kellett a katolikus szenteknek végzett szolgálatok leple alatt”. Ezt a gondolatot találóan így fogalmazta meg: „Ma Sangó az Sangó”⁴⁵ (vagyis már nem kell Szent Borbálaként, katolikus arca révén imádni), ahogy azt korábban tették. Dornbach Mária néprajzkutató szerint ez némiképpen egy tudathasadásos állapothoz volt hasonlítható, hiszen szellemükben ugyan összefort a Sangó és Szent Borbála alakja, de anyagukban például nem.⁴⁶ Mivel az „afrikaiság” ma már társadalmilag elfogadottabb, mint korábban, Afrika globális újrafelfedezése lehetővé teszi a hívők számára, hogy szabadabban integrálják az afrikai elemeket a gyakorlataikba anélkül, hogy babonának bélyegeznék. Ezen kívül az afrokaribi identitás nyilvános újraélesztése lehetővé teszi, hogy a posztkoloniális társadalmak egymással azonosuljanak.

Eric Eustace Williams Trinidad-i és Tobago-i miniszterelnöksége, az 1960-as évek végi amerikai feketetudat-mozgalom, valamint a rassztafari kultúra és a Fekete Erő (Black Power) mozgalom az 1970-es években közvetlenül érintették Trinidadot és Tobagót is. A hívők megerősítették vallási hovatartozásukat, ledobták Sangó „maszkját”, hogy nyilvánosságra kerüljenek. Az 1981-es Orisai Világkongresszus (Orisa World Congress) után a helyi vallás felvette a Sangó Orisa nevet, és amióta az Orisa Világszervezet 1981-ben megalapította az Orisai Hagyományok és Kultúra Nemzetközi Kongresszusát (*International Congress of Orisa Tradition and Culture*), Trinidad és Tobago Orisa vezetői állandó képviselőket küldenek a szimpóziumokra.⁴⁷ A harmadik világkonferencián 1987-ben Trinidadban több mint kétezer résztvevő érkezett Brazíliából, az Egyesült Államokból, Nyugat-Afrikából, ami büszkeséggel töltötte el a helyi vallás gyakorlóit. 1988-ban a nigériai Ife Ooni (az Orisa vallás vilá-

⁴³ Libro Blanco del 2007. Capítulo 9. Sitio del Ministerio de Relaciones Exteriores de Cuba.

⁴⁴ Raquel ROMBERG: i.m. 87.

⁴⁵ Az egyik legelterjedtebb joruba istenség, a mennydörgés, a villám, tűz, harcok, dobok, férfiaság istene. Katolikus párja Szent Borbála, női létére férfias tulajdonságokkal felvértezve. Lásd: DORNBAACH Mária (2009): 148.

⁴⁶ Szent Borbála nem a tűz, a villám és a mennydörgés istene, azzá szimbolikusan a szent köveit és más jelképeit tartalmazó fatálcában válik. Máshogy áldoznak a Sangó-Szent Borbálának, és máshogy Szent Borbála-Sangónak. Ez előbbinek állat- és itáláldozatot mutatnak be, a katolikus alakjának virágot és gyertyát ajándékoznak. Lásd: DORNBAACH Mária (2009): 31.

⁴⁷ Nathaniel Samuel MURRELL: i.m. 202.

gi vezetője) meglátogatta Trinidadot és Tobagót, ami új érdeklődést váltott ki a hit iránt, és aminek következményeként megnövekedett a tagság.

Hasonló tendenciát követve az afrikai eredetű vallási és zenei elemeket a nyolcvanas évek óta mentették meg a feledés homályából Puerto Ricó-ban a kormány és az egyetem által támogatott fesztiválokon, konferenciákon és rendezvényeken, amelyek célja a Puerto Ricó-i kultúra és történelem afrikai gyökereinek „helyreállítás” volt.⁴⁸ A Centro de Estudios de la Realidad Puertorriqueña (CEREP) speciális kiadványokat kezdett kiadni, többek között két könyvet, *El Machete de Ogún* (1989) és *La Tercera Raíz* (1992) címmel a Puerto Ricó-i kultúra és történelem elfeledett afrikai összetevőiről. Ezen kívül a '90-es években a Puerto Ricó-i Egyetemen fél évente megrendezett nemzetközi szimpóziumokat tartottak az afrokaribi vallásokról, amely szintén összekötötte Puerto Ricó-t a többi afrikai eredetű rendelkező társadalommal, megerősítve egyfajta pán-afro-antillák identitást (Pan-Afro-Antillean identity). Ma már rendszeres a rituális szakembereinek intenzív jelenléte a Karib-szigeteken, és más nemzetközi vallási rendezvényeken, miközben a vallás terjesztése kivándorlók révén (például a Dominikai Köztársaságból és Kubából Puerto Ricó-ba) is folyamatos. A vallási elemek „keresztvezése” minden alkalommal megtörténik, amikor közös lelki összejöveteleket tartanak. Az ilyen folyamatok szoros kapcsolatokat teremtenek a különféle afrikai eredetű vallások gyakorlói között, és fenntartják továbbra is az afrokaribi vallások sokszínűségét.

Bibliográfia

- ANDERLE Á.: „A '48-as magyar emigráció és Narciso López 1851-es kubai expedíciója”. *Századok*, CVII, 1973, 687–709.
- K. ARGYRIADIS: „Transnacionalización y relocalización de la santería en Veracruz”. *Cuba Arqueologica*, 2006, 1–12, cubaarqueologica.org/document/anto6_argyriadis.pdf (letöltés 2020. január 4.)
- S. T. BARNES: *Africa's Ogun: Old World and New*, Bloomington, Indiana University Press, Második kiadás, 1997.
- G. A. BESSON: „French immigrants”. *The Caribbean History Archives*, caribbeanhistoryarchives.blogspot.com/2011/12/french-immigrants.html (letöltés 2021. szeptember 8.)
- U. BITTERLI: „Vadak” és „civilizáltak”. *Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete*, Budapest, Gondolat, 1982.
- M. A. CLARK: *Santería: Correcting the Myths and Uncovering the Realities of a Growing Religion*, Westport, Praeger Publishers, 2007.
- M. E. DAVIS: „Vodú of the Dominican Republic: Devotion to „La Veintiuna División”. *Afro-Hispanic Review*, XXVI, 2007/1. 75–90.
- DORNBACH M.: *Istenek leveses táliban*, Budapest, Eötvös József Könyvkiadó, 2009.

⁴⁸ Raquel ROMBERG: i.m. 78.

- DORNBACH M.: „Mulatt istenek az afrokaribi vallási kultuszokban”. In HORVÁTH E. (szerk.): *Tanulmányok a Karib térségről*, Budapest, L’Harmattan Kiadó, 2016, 105–115.
- Gobierno de la República Dominicana, Nuestro Patrimonio honlapja: nuestropatrimonio.gob.do/index.php/conozco/patrimonio-inmaterial/elementos-dominicanos-inscritos-en-la-lista-representativa-del-patrimonio-inmaterial/el-espacio-cultural-de-la-cofradia-del-espiritu-santo-de-los-congos-de-villa-mella (letöltés 2021. szeptember 5.)
- M. GONZÁLEZ-WIPPLER: *Santería: the Religion: Faith, Rites, Magic*, St Paul, Minnesota, Llewellyn Publications, 2001.
- HORVÁTH E.: „A katolikusok és a „szakállasok”. Kuba 1959.” In BUBNÓ H. – HORVÁTH E. – SZELJAK Gy. (szerk.): *Mítosz, vallás és egyház Latin-Amerikában*, Boglár Lajos emlékkötet, Budapest, L’Harmattan Kiadó, 2016, 271–293.
- HORVÁTH E.: „A Karib-térség fogalmának értelmezési kísérletei”. *Orpheus Noster*, VI, 2014/I. 23–35.
- N. JUÁREZ HUET: „Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México”. *Stockholm Review of American Studies*, 2009, 85–94.
- Libro Blanco del 2007. Capítulo 9. Sitio del Ministerio de Relaciones Exteriores de Cuba, anterior.cubaminrex.cu/Derechos%20Humanos/Articulos/ConsejoDerechosHumanos/Libro_Blanco/Capitulo-IX.html (letöltés 2020. március 1.)
- N. S. MURELL: *Afro-Caribbean Religions: An Introduction to Their Historical, Cultural, and Sacred Traditions*, Philadelphia, Temple University Press, 2010.
- Ch. RINAUDO: „Mestizaje and ethnicity in the city of Veracruz, Mexico”. In E. CUNIN – O. HOFFMANN (eds.): *Blackness and mestizaje in Mexico and Central America*, Toronto, Tubman Institut, Afrodosc-Eurescl, HAL, 2014, 1–16, halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01082624 (letöltés 2021. július 4.)
- R. ROMBERG: „Sensing the Spirits: The Healing Dramas and Poetics of Brujeria Rituals”. *Anthropologica*, LIV, 2012, 211–225.
- R. ROMBERG: „Today, Changó Is Changó: How Africanness Becomes a Ritual Commodity in Puerto Rico”. *Western Folklore, Afro-Caribbean Religions, Culture, and Folklore*, LXVI, 2007/1/2. 75–106.
- TÉZER Z.: „Az afrokubai santería elterjedése Mexikóban”. *Orpheus Noster*, XII, 2020/4. 45–55.
- E. WILLIAMS: *History of the People of Trinidad and Tobago*, New York, Frederick A. Praeger, Inc., 1964. archive.org/details/historyofthepeop006593mbp/page/n55/mode/2up (letöltés 2021. szeptember 8.)

Rezümé

A jelen tanulmányban áttekintjük a santería és más afrikai eredetű vallások egymáshoz fűződő kapcsolatait, kialakulásukat, változásukat, és helyüket a karibi társadalmakban. A nyolcvanas évek óta az afrokaribi népek büszkéek származásukra, nyilvánosan, néphagyományként ünneplik hovatartozásukat kulturális fesztiválokon. Ennek ellenére ma is sokan titokban tartják vallásukat, ami politikai okokra vezethető vissza. Először, a rabszolgáság idején az ültetvényesek az ellenállás eszközeként tartották a rabszolgák vallását, ezért igyekeztek megtörni csoportosulásukat, elejét venni a rituális dobokkal és táncokkal kódolt üzenetek továbbításának. Majd az ötvenes években a haladás és fejlődés jegyében az elitréteg alakította nagymértékben a nyilvánosság felfogását az afrokaribi vallásokról. A gyakorlatokat „babonásnak” és „középkori hiedelmek maradványainak” bélyegezték, s a haladás akadályaként becsmérelték azokat. Az etnikai nemzeti ideológia 1980-as évekbeli változását követően azonban, a kulturális nacionalizmus egy új formája hangsúlyozza az ősi kultúra időtlen vagy „folklorisztikus” aspektusait, rehabilitálva az afrikai eredetű vallásokat, beillesztve azokat megújult programjukba.

Kulcsszavak: santería, afrokaribi vallások, orisakultusz, joruba, szinkretizmus, Kuba

*Abstract**Santería and Other Religions of African Origin in Caribbean Societies*

In this paper, we review the relationship between Santería and other religions of African origin, their emergence, and change in Caribbean society. Since the 1980s, Afro-Caribbean peoples have taken pride in their origins, celebrating their belonging publicly as a folk tradition in cultural festivals. Even today, however, many still keep their religious affiliation secret for political reasons. First, during colonial times, planters saw the religion of slaves as a means of resistance and sought to break up their groupings to prevent the transmission of messages encoded in ritual drums and dances. Then, in the 1950s, in a spirit of progress and development, the elite class shaped the public perception of Afro-Caribbean religions to a great extent. The practices were branded as ‘superstitious’ and ‘remnants of medieval beliefs’. They were disparaged, expressing that they were seen as a barrier to progress. However, following a shift in ethnic nationalist ideology in the 1980s, a new form of cultural nationalism emphasised the timeless or ‘folkloric’ aspects of an ancient culture, rehabilitating religions of African origin and incorporating them into their renewed nationalist agenda.

Keywords: santería, Afro-Caribbean religions, Orisha Cults, joruba, syncretism, Cuba



BÍRÓ PÉTER

Jaguár Próféta könyvei: vallási folytonosság és a maja–keresztény hagyomány

Jaguár Próféta Könyvei vagy ismertebb módon *Chilam Balam könyvei* a mexikói gyarmati korszakban készült jukaték maja kéziratcsoport, melyet az 1960-as évektől emlegettek a médiában, lévén hogy egyes szövegei állítólag megjósolták a világvéget, legutóbb a 2012-es évre.¹ (1. kép)

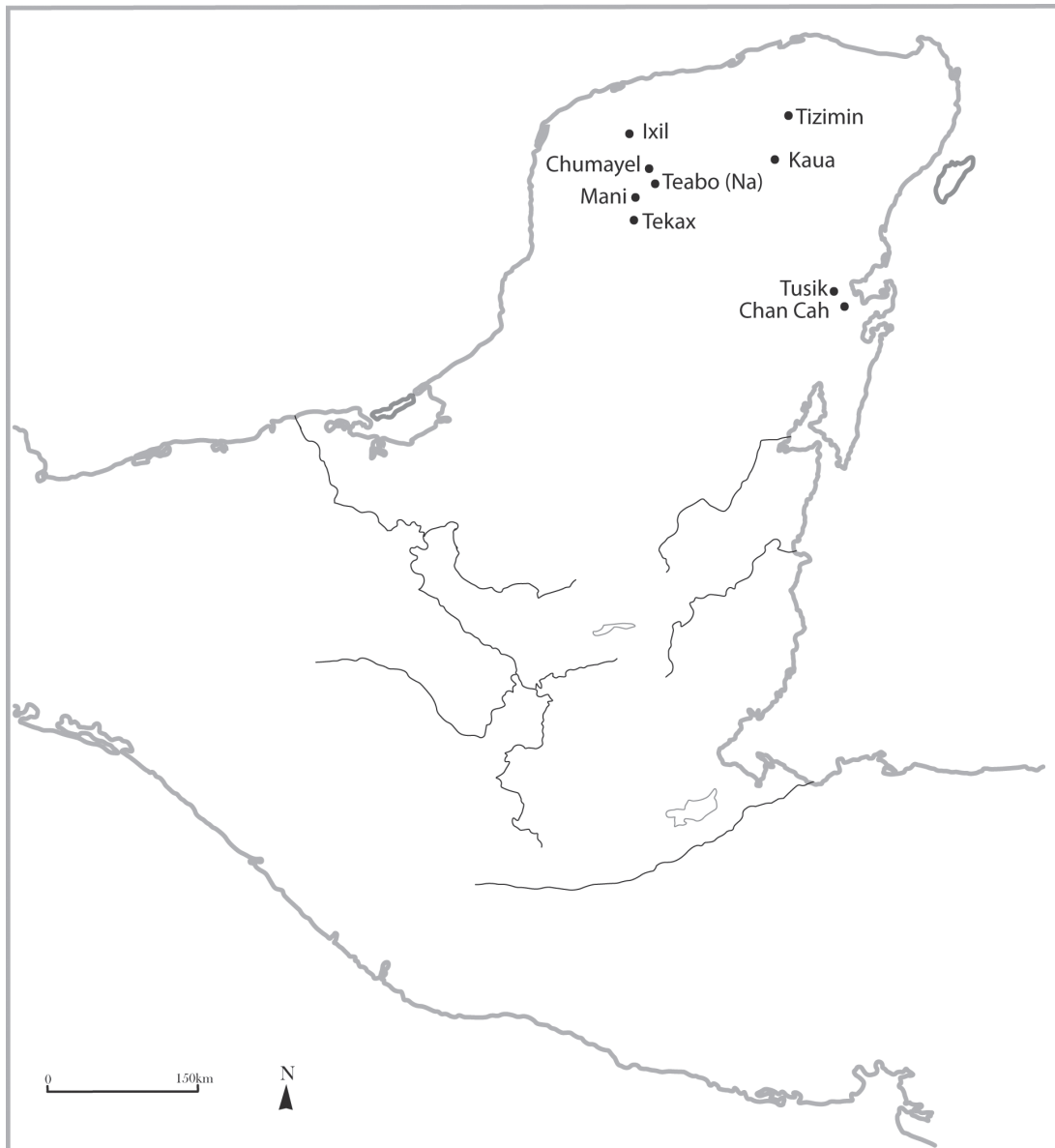
Mindazonáltal a kutatóknak jóval érdekesebb a 16. század utolsó harmadától fokozatosan kialakult maja-keresztény vallási hagyomány, amely éppen ezen kéziratokban maradt fenn. Olyan szinkretista vallási szövegek, amelyek egyrészt a klasszikus kori (Kr. u. 300–900) maja vallásból átvett elemeket tartalmazzák, másrészt az ide érkező keresztények vallási eseményeit is magukban foglalják. A könyvek valószínűleg egyetlen egy kéziratból eredeztethetőek, amely elveszett, azonban az egyik fennmaradt *Tizimini könyv* csaknem megegyezik az eredetivel. Az ún. őskézirat talán 1570 és 1610 között készült Tiziminben és a szerzője gyaníthatóan Gaspar Antonio Chi (1531k–1610k), aki anyai ágon a híres Xiu családhoz tartozott. Nemcsak jukatékul és spanyolul beszélt, hanem a latint és a klasszikus nahuatlul nyelvet is ismerte. Számos gyarmati dokumentum írója, amellet pedig tolmácsként dolgozott Diego de Landa Yucatán tartomány későbbi püspökével. A kéziratok legősibb szövegei az ún. *katun* és *tun*-körök (*uudꞥ katunoob* és *cuceb*), illetve az előttük álló bevezető próféciák (*u tꞥol u than ab kinoob*). Ezeket később másolták bele, és további szövegeket adtak hozzá a 17. és a 18. századokban.

A legfontosabb kéziratokat, vagyis a *Tizimini*, *Chumayeli* és a *Mani könyveket* lefordították angolra és spanyolra, azonban magyarra soha, ezért e tanulmány szerzője egy készülő könyvben a műfajilag próféciaként (gyarmati jukaték ortográfia szerint *thanként*) aposztrofált szövegek fordítását szeretné a közeljövőben megjelentetni.²

¹ A kéziratok nevüket mindig azon településekről kapták, ahol állítólag megtalálták. Eszerint vannak Chan Cahi, Chumayeli, Ixili, Kauai, Mani, Nai, Tekaxi, Tizimini és Tusiki *Chilam Balam* könyvek. A könyveknek valójában nincs címük és ténylegesen Juan Pío Pérez (1798–1859) használta először ezt az elnevezést 1837-ben, aki elsőként kutatott maja dokumentumokat a Mani levéltárban és megemlítette egy bizonyos *Apuntes historios del Chilam Balam de Mani* töredéket John Lloyd Stephensnek és Crescencio Carillo y Ancona püspöknek, az utóbbi nevezte el a felfedezett többi kéziratot *Chilam Balam könyvének*. A kéziratok jukaték és spanyol szövegeket tartalmaznak, melyek eltérő korszakokban keletkeztek, amellet pedig többször másolták, kiegészítették és javították őket, ezért nagyon nehéz megállapítani, hogy milyen úton-módon lettek részei a könyveknek. Így minden egyes szövegnek külön története van, noha mostanra azért nagy vonalakban kirajzolódott a hagyományfolyamat, amiből következhethetünk, hogy milyen előtörténete van az egyes kéziratoknak.

² A legismertebb angol és spanyol fordítások a következők: Ralph Loveland ROYS: *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Washington, DC, Carnegie Institution, 1933; Eugene CRAINE és Reginald REIN-





DORP: *The Codex Pérez and the Book of Chilam Balam of Mani*, Norman, University of Oklahoma Press, 1979; Munro EDMONSON: *The Ancient Future of the Itza: The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin, University of Texas Press, 1982; *Heaven Born Merida and Its Destiny: The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Austin, University of Texas Press, 1986; Victoria Reifler BRICKER és Helga-Maria MIRAM: *An Encounter of Two Worlds: The Book of Chilam Balam*, New Orleans, Middle American Research Institute, Publication 68, Tulane University, 2002; David BOLLES: *A Translation of the Edited Text of Post Conquest Maya Literature*, Lancaster, Kalifornia, Labyrinthos, 2003; Antonio MEDÍZ BOLIO: *El Libro de Chilam Balam de Chumayel*, San José, Costa Rica, Imprenta y Librería Lehmann, 1930; Alfredo BARRERA VÁSQUEZ és Silvia RENDÓN: *El Libro de los Libros de Chilam Balam de Chumayel*, Mexikó, Fondo de Cultura Económica, 1948; Ermilo SOLÍS ALCALÁ: *Códice Pérez*, Mérida, Imprenta Oriente, 1949.



A cikk során egy mozzanatot szeretnék bemutatni a vallási folytonosság és a maja-keresztény szinkretista hagyomány témájából, ami jól szemlélteti a szövegműfaj által közölt adatokat, illetve a benne rejtő kutatási potenciálokat is a vallástörténet-sze számára. A most bemutatott klasszikus és a gyarmati szövegek tárgya a világvége és az új teremtés, ezeket azonban összekötötték történelmi eseményekkel, majd később keresztény elemekkel is. Ez az összekapcsolódás plasztikusan illusztrálja a maja (és mezo-amerikai) *mito-historiográfiát* és az abból kifejlődött prófécia irodalmat, vagyis az örökös kozmikus harcot, mely az emberi sorsot is befolyásolta.

A prehiszán maja mito-historiográfia hermeneutikai kerete

A kulturális antropológiában és különösen a történelmi antropológiában minden alkalommal felmerül a kérdés, hogyan tudjuk értelmezni az illogikus vagy irracionális emberi cselekvést, főként akkor, amikor két, eltérő civilizáció kerül kapcsolatba egymással. Ezzel a problémával Clifford Geertz foglalkozott, amikor bemutatta a két híres antropológus, Marshall Sahlins és Gananath Obeyesekere közötti értelmezési vitát.³ Ennek fő témája az volt, hogy miért ölték meg James Cookot, a brit felfedezőt Hawaiiin, amikor visszatért a szigetre, mielőtt elindult volna, hogy békésen folytassa az expedíciót a Csendes-óceán vizein. Marshall Sahlins a meglévő források és más etnográfiai adatok alapján megállapította, hogy a bennszülöttek James Cookot odaérkezésekor a mítoszok szerint ekkor uralkodó Lolo istennel azonosították, mert éppen akkor érkezett a királyságba, és abból az irányból jött, mint Lolo istennek kellett érkeznie a mítosz szerint. Mindazonáltal, amikor a hajó megsérült, Cooknak vissza kellett fordulnia, és mivel az előző találkozás alkalmával békésen fogadták, Cook úgy döntött, hogy segítséget kér az őslakosoktól. Visszatéréseivel azonban felborította a kozmikus-mitológiai sémát, hiszen Lolo fél éves királysága ekkorra már befejeződött, ezért a harcosok megölték, hogy helyrehozzák a szétört egyensúlyt. Sahlins szerint a hawaiiak *racionálisan* döntöttek abban a szituációban és csak követték a saját *kulturális struktúrájukat*. Ez az értelmezés azt hangsúlyozza, hogy minden kultúra más racionális paraméterekkel rendelkezik, vagyis egy adott egyén egy adott struktúra alapján dönt egy adott szituációban.⁴

Gananath Obeyesekere ezzel szemben állítja, hogy mindegy, hogy milyen kultúrában él az egyén, mert az emberek neurobiológiája azonos. Vagyis a hawaiiak biztosan nem tekintették Cookot istennek és más ok alapján ölték meg.

Az ilyen típusú vita az amerikai indiánok és az európaiak találkozásával kapcsolatban ma is folytatódik a kulturális relativisták és az egyetemes racionalisták között. Tzvetan Todorov állítja, hogy II. Montezuma a spanyol hódítót, Cortést

³ Clifford GEERTZ: *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topic*, Princeton, Princeton University Press, 2000, 89–142.

⁴ Lásd Marshall SAHLINS: *Historical Metaphors and Mythical Realities, Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor. University of Michigan Press, 1981, és Uő.: *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.



Quetzalcoatl istennel azonosította az azték kulturális visszatérés sémája alapján.⁵ Erre válaszolt Susan Gillespie, aki szerint a megfelelés csak a gyarmati korszakban alakult ki, noha az azték sémát követi, de utólagos értelmezés.⁶ Matthew Restall ismét cáfolta, hogy az aztékok és a maják a spanyolokat istennek tekintették, jóllehet ő is elismerte, hogy a mezo-amerikaiak és a maják igen sajátos kulturális séma alapján interpretálták az eseményeket, azonban azt állította, hogy Quetzalcoatl visszatérését maguk a spanyolok találták ki.⁷

A Jaguár Próféta könyvekben található *katun*-körök példaszerűen megmutatják ezt a kulturális struktúrát, amit nem egyszer a *mito-historiográfia hermeneutikai keretnek* is neveznek: minden esemény, ami már egyszer, a múltban lejátszódott, ciklikusan ismét meg fog történni más szereplőkkel és más körülmények között. A séma mitológiai eseményeket követ, és gyakori, hogy az ősi, a mostani világ előtti korszak vagy már a 4 Ahau 8 Cumku⁸ utáni korszak legkorábbi történetei térnek vissza, ezért használják a kutatók a *mito*- előtagot. Ez az értelmezési séma az összes mezo-amerikai civilizációban elterjedt, de a legjobban a maja civilizációban tudjuk követni, mert a feliratok hagyományában is fellelhető. A palenquei és a copáni narratívák közül, főleg a hosszú szövegekben lehet tetten érni azt a fogalmi keretet, amelyben elhelyezték a történeti eseményeket, úgy, hogy valójában egy mítosz újra megismétlődéseként tárgyalják.

A palenquei XIX. Templom (Waxak K'inich El Nah „A Nyolc Napisten Tűz Temploma”) 220 glifás felirata ékesen illusztrálja a prehispán maja mito-historiográfia hermeneutikai keretet (2. kép). A trónszöveg egy *labuntun* ceremónia alkalmára készült 736. július 27. után (9.15.5.0.0. 10 Ahaw 8 Ch'en). A narratíva jól láthatóan két részből áll, a déli oldalán a mostani király, III. K'inich Ahkul Mo' Nahb' koronázását örökíti meg 721. december 30-án (9.14.10.4.2 9 Ik' 5 K'ayab), míg a nyugati oldalon egy nemesi utód szertartásait sorolja fel a felirat, a végén a *labuntun* ceremóniával.⁹

A déli oldalán az első dátum azonban egy ősi eseményhez kapcsolódik, ami i. e. 3309. március 10-én (12.10.1.13.2. 9 Ik' 5 Mol) történt, amikor Hun Winik Yej Xok átvette Yax Kokaj Muttól (Itzamna) a királyi koronát. Hun Winik Yej Xok (Első Emberisten, akié a cápa foga, GI) a három palenquei védőisten egyike, akit még a mostani korszak előtt, a Jáde Égben koronáztak meg. Yax Kokaj Mut (Első Hárpia Madár, D Isten) pedig az istenek közül a legfontosabb egyike, aki az előző

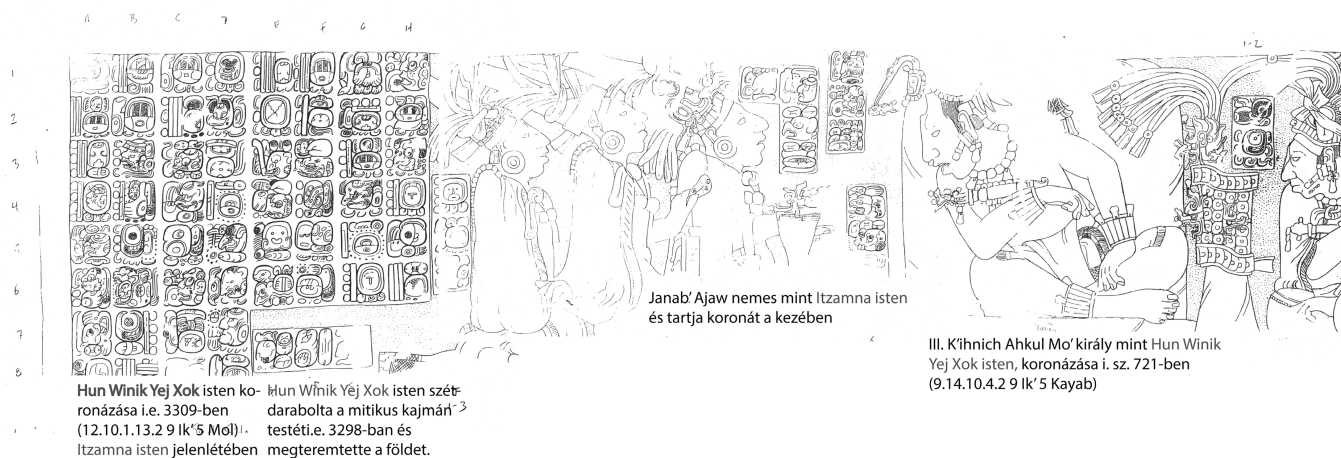
⁵ Tzvetan TODOROV: *The Conquest of America: the Question of the Other*, New York, Harper and Row, 1995.

⁶ Susan GILLESPIE: *Los reyes aztecas: La construcción del gobierno en la historia mexicana*, Siglo XXI de España Editores, S.A, Madrid, 1989, 177–296.

⁷ Matthew RESTALL: *Seven Myths of the Spanish Conquest*, Oxford, Oxford University Press, 2004, különösen 112–120, és *When Montezuma Met Cortés. The True Story of the Meeting that Changed History*, New York, Ecco, 2018.

⁸ 13.0.0.0.0 4 Ahau 8 Cumku a Hosszú Időszámítás kezdetének dátuma, ami megfelel a Kr. e. 3114. augusztus 11. napjának. Az időpont nagy valószínűleg egy mitológia és csillagászati eseményhez köthető.

⁹ A legrészletesebb elemzés a feliratról: David STUART: *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque*, San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute, 2005.



korszak Napjaként a mitikus *ceiba* lombkoronájában székel, és valójában a gyarmati korszakban Itzamnaként nevezett isten madár-aspektusa.¹⁰ A következő esemény 3298. február 19-én történt, amikor Hun Winik Yej Xok lefejezte Way Pat Ahin-Tz'ihb'al Pat Ahint (Alvilági Hátú Kajmán, Írásos Hátú Kajmán), majd vérét (*bux palaw uch'ich'el*) szétszórta és testéből új világot teremtett (*patlaj*). A szöveg folytatásában a három védnök-isten földre szállását örökítik meg, majd következett III. K'inich Ahkul Mo' Nahb' koronázása. A dátum napja 9. Ik', ami egyezik Hun Winik Yej Xok koronázási napjával, vagyis a király, amint a szöveg, illetve az ikonográfia is mutatnak, egyé vált az istennel, a mostani világ teremtőjével. A király a domborművön a földre száll, és a testébe beköltözött isten fejékét tartotta fején, miközben Janab' Ajaw, az unokafivére a nagy Yax Kokaj Mut istent személyesítette meg a koronával a kezében. Az ősi múltban bekövetkezett esemény újra lejátszódtott Palenquében, az istenek újfent megjelentek a földön.

A gyarmati kori Jaguár Próféta könyvei: a III. katun-kör 13 és II Ahau katunjainak próféciai

A *katun* egy 7200 napos ciklusnak a neve a maja naptárban, amelyben a próféciaikat közölték. A naptár szerint 13 *katun* megfelel egy ún. Nagy Körnek (*u uundz katunoob*). A *katun* számlálás a 13-as szám után ismétlődik, vagyis egy *katun*-kör 256 évnek felel meg ($13 \times 20 \times 360 = 93\ 600/365 = 256, 43$ év). Ezután a kör újra indul. Mivel a *katun* 360 x 20 napos, ezért a ciklus végén a *tzolkin* napja mindig *ahau* lesz és emiatt minden *katun* is ezzel a nappal végződik, persze az együttható változik. A *katunokat* kettesével számolták, vagyis 13. Ahau Katun, II. Ahau Katun, 9. Ahau Katun stb.

¹⁰ Simon MARTIN: „The Old Man of the Maya Universe: A Unitary Dimension to Ancient Maya Religion”. In Charles GOLDEN, Stephen David HOUSTON és Joel SKIDMORE (szerk.), *Maya Archaeology 3*, San Francisco, Precolumbia Mesoweb Press, 2015, 197–199; Oswald CHINCHILLA MAZARIEGOS: *Art and Myth of the Ancient Maya*, Rhode Island, Yale University Press, 2017, 157.



Noha a dátumokhoz abszolút időpontot lehet társítani, a nagy kör nem volt rögzítve egy kezdeti dátumhoz. Ha a kutató nem ismeri a Nagy Kör dátumát (például 12. *tun* II. Oc 13. Ceh), akkor lehet, hogy a történeti eseményeket rosszul datálja, tehát 256 évvel ezelőtt vagy utána helyezi el ezeket. Mindazonáltal ez volt a *katun* próféciaák működési mechanizmusa: például a 8. Ahau Katun korszakban lejátszódó események eltérő személyekkel és helyileg esetleg más területen, de ciklikusan megismétlődnek 256 év múlva (vagy 512 év). A *katun*-kört egészen a közelmúltig a tudósok a Posztklasszikus-kori műfajként aposztrofálták, csak hogy Harvey és Victoria Bricker megvizsgálta a Párizsi-kódexben található *katun*-kört és újradátumozták azt, szerintük eredetileg a Kr. u. 475 és 731 közötti intervallumra vonatkozott.¹¹ Ebből világos, hogy a klasszikus-korban a prófécia műfaja létezett, de nem került fel a felírtos monumentumokra, hanem megmaradt a kéziratok festett oldalain, ezekből azonban sajnos e korszakból egyet sem találtak a régészek.

A *katun*-körök jövendölései ebben a mito-historiográfiai hermeneutikai keretben születtek és mivel a gyarmati korszakban keletkeztek, sok helyen a keresztény vallásból átvett narratív motívumokkal gazdagították őket.

A továbbiakban a harmadik *katun*-kör két *katun* próféciaját ismertetem, mivel plasztikusan szemlélteti egyrészt az előbb említett sémát, másrészt a maja vallás folytonosságát is megmutatja. A III. *uudx katun* (*katun*-kör) töredékes, mivel csak a 13., II., 8. és 3. Ahau Katun korszakokat tárgyalja, azonban, az utolsót kivéve a leghosszabbak is egyben.¹² A 13. és a II. Ahau Katunok az előző világ pusztulását és az új világ születését mesélik el a spanyolok érkezésével összekötve, mert az európai invázió egy teljesen új korszakot teremtett a maják szerint. A 8. Ahau Katunban lejátszódó eseményeket pedig úgy értelmezték, hogy előrevetítették a világ pusztulását, vagyis a prekolumbián korszak végét.

A 13. Ahau Katun a Tizimini és a Pérez-kódexekben található, és a szövegek majdnem teljesen azonosak.¹³ A prófécia előtt egy bevezető narratívában az írások megnevezik a forrást, a Hét Nemzedék Könyvet, amiből másolták a történetet. A könyv eredeti tulajdonosa Uuc Zatai/Satai, vagy másképpen Yax Ahau/Hun Ahau, az Ördögök püspöke, aki valójában az Alvilág királyával, Bolonti Kuval egyezik meg. A bevezető szövegben azt is megtudjuk, hogy jelenleg a könyv Ah Xupan próféta tulajdona és a többi prófétával, Chilam Balam, Ah Kin Chel, Nahau Pech, Ah Napuc Tun és Nacom Balammal közösen magyarázzák el a jövőt az Itzáknak, a királyoknak és a harcosoknak:

¹¹ Harvey Miller BRICKER és Victoria Reifler BRICKER: *Astronomy in the Maya Codices (Memoirs of the American Philosophical Society Held at Philadelphia For Promoting Useful Knowledge)*, Philadelphia, American Philosophical Society, 2011, 359.

¹² Fordításai: Tizimini és Pérez verziójai lásd Alfredo BARRERA VÁSQUEZ és Silvia RENDÓN: i. m., 86–87, 92–94 és 99–101; Tizimini lásd Maud Worcester MAKEMSON, *The Book of the Jaguar Priest: the Translation of the Chilam Balam of Tizimin, with Commentary*, New York, Schuman, 1951, 35–40 és Munro EDMONSON (1982): 30–41; Pérez verziója lásd Eugene CRAINE és Reginald REINDORP: i. m., 75–77, 116–119. Szinoptikus kiadása lásd David BOLLES: i. m., 181–202.

¹³ A magyar fordítást az eredeti gyarmati jukaték nyelvből fordítottam.



A papok értekezései, a nagy bölcsek és papok próféciai, a próféták beszédei, a nagy papok, Chilam Balam és Ah Xupan, Ah Xupan a neve, a 13. Ahau Katun korszakról: mert törődtek a nagyszerű könyvvel (nagy *anabte*), mert ez volt a sorsuk. Akkor Hun Ahau előhozta a Hét Nemzedék Könyvét. Yax Ahau elhagyta az eget, és az alvilági Lucifer erkölcstelen királysága elérkezett a földön, és ezért megkezdődött Hun Ahau tisztelete.

A keresztény maja írnokok, akik lemásolták, vagy a szerző, aki megírta a bevezetőt, keresztény volt, és megmondta, hogy a könyv valójában az Ördög műve. A szöveg két réteggel rendelkezik, egyrészt egy prekolumbián mítosz, a mostani teremtés leírása; másrészt a 13. Ahau Katun (Kr. u. 1520–1539) történetét meséli el, miközben a *katun* vándorol a félszigeten.

A narratívában az időpont, amikor kihirdetik a próféciát a 13. Ahau Katun nyolcadik évét jelölte, vagyis 1527-et, amikor az első Montejo partraszállás megtörtént a keleti régióban, Emal város környékén. Ez a hódító hadjárat azonban csúfosan végződött, a spanyolok 1529-ben elhagyták a Yucatán-félszigetet, és csak később jöttek vissza, 1534-ben. A szöveg feltárja a papok közötti ellentéteket, hogy milyen módon fogadták az idegeneket. Voltak, akik békét ajánlottak, míg mások inkább ellenállásra buzdítottak. Ah Xupan és a többiek az előző csoporthoz tartoztak, azt tolmácsolták a királyoknak (és harcosainak), hogy a kódexek szerint bár sok szenvedés jön majd, a végén a lelkek üdvözülnek, az áttérés után:

A 13. Ahau Katun korszak nyolcadik évében a papok elmondták a próféciát, mivel tudták a spanyolok érkezését, amiről a könyvben olvastak. És akkor megmondták, hogy mi lesz velünk a jövőben. „Ne harcoljatok velük, és adjátok át majd nekik az adót”, így értelmezték a papok, a próféták, mert könyvekből olvasták a *katun* sorrendet, így mondták a nemeseknek és a harcosoknak. Az idegenek érkezése után 3 év múlva az isten beszélt a prófétákkal, Cizin (az Ördög) volt, aki beszélt: „Harcosok, amikor majd visszatért a 13. és 7. hajnal, támadjátok meg [az idegeneket]!” – így beszélt nekik Cizin (az Ördög), mert ő volt Uuc Zatai, az ördögök püspöke, aki Chun Chanban, Ichcaanzihóban lakott, mert ott kapták meg a tanácsot, Chun Caanban, ahol Uuc Zatai lakott. Szívük fáj, mert megérkeztek az idegenek, és véget vetettek Cizin (az Ördög) hatalmának, amelyről a könyvben olvastak, a próféciaik könyvében. Látták az eljövendő sorsot és az égi Hun Ahau szíve fájdalommal telt el, megmondta nekik, így tudták a jövőt, az Itzák gyermekeinek eljövendő nagy szenvedéseit. Nagy lesz a szenvedés, és jóllehet a lelkeik szenvednek majd sokat, az életük hasznos lesz e viszontagság után.

A *katun* terhével (tk. a jövő) bandukol keletről nyugatra és átmegy a szavannán és végül megpihen Mayapánban, miközben Ek Tenel Ahau és Sac Tenel Ahau, két *bacab*, akik tartják az eget, zenélnek és énekelnek (vagyis inkább üvöltenek), mivel közeledik az özönvíz és a mostani világ pusztulása. A 13. Ahau Katun prófécia végén



leírják a nagy árvizet, ami elpusztítja a földet, amit Itzam Cab Ain, az óriás kajmán végezte el. Bolonti Ku, az Alvilág isteneinek megszemélyesítője, aki a kajmánt teremtette, megöli azt a pusztulás után, és a feldarabolt részekből megteremtette az új világot és az új egeket, ahol Oxlahunti Ku, a 13 égi isten megszemélyesítője lakik:

Nagy éhínség jön majd, ami a *katun* útját megtisztítja, megtisztítja nyugatról és keletről. Akkor az Isten gyermekei elvándorolnak, elvesznek a fák és bokrok sűrűjében, a szegény Itza gyermekei szenvednek majd sokat. A tengerpart homokja perzsel majd, a tengerpart ég és Ah Masuy felmászik a fán. Dzidzomtun város bélieknek az első Pop napján a paták égnék majd. Lahun Chan 13. Ahau [*katunt*] cipeli a földön, a régióban. Chac Tenel Ahaut elpusztítják, meggyújtják a lábtövéit. Azután megvágják a ceiba ágait, megvágják a frangipáni szárát, megvágják a galamb szárnyát Lelem Caan asszony napján. Chac Tenel Ahau üvölt, Sac Tenel Ahaut elpusztítják, a 13. Ahau [*katun*] idején, Chichen Itzában, ahol 13 Ahau [*katun*] tartózkodik. Chichen Itza tartományát megtisztítja és a város közepén tűz ég, amikor a papok egymás között tárgyalnak. A próféták és a meghívott idegenek figyelnek, mert a papok azt mondják, hogy lesz eső. Azonban nem lett eső. Aztán meghallották a galambok szárnyalását a keleti Istenről. A frangipáni virág szára zörög és Sac Tenel Ahau elpusztult, amikor a *katun* bandukol az úton. A szavannán körbe járnak Kan Dzitzam Thul és Sulim Chan, amikor a *katun* terhe átmegegy, a 13. Ahau [*katun*] terhe a szavannán keresztül és megérezik az ország közepére. Akkor átadja a terhét az Emal városbélieknek azok pedig majd felgöngyölitik a gyékényszőnyegét, miközben nagy szenvedés lesz. Ek Tenel Ahau üvölt, miközben halomba rakják a koponyákat és leszáll a nagy éhínség! A királyok szemeit kivágják a „maják halála” járvány idején. Megérkeznek Ahau Canil, Zinic Balam és Hun CoyolHabil a *katun* székébe, amikor a békák napközben brekegnek az Emal és Holtun Zuyua városbéliek szolgátságáról. Chac Tenel Ahau üvölt majd és Sak Tenel Ahaut elpusztítják. Ez lesz a 13. Ahau Katun ómenje. A 13. Ahau leszáll a *katun* terhével az emaliaikra, a holtuniakra és az Öt Tartományos Szavanna embereire. Salam Koh Cheil megérkezik a [*katun*] terhével az Öt Tartományos Szavannába. Akkor a Canul család szenved majd és indigóval megfestik egymást. Canul család szenved az úton. Majd a [*katun*] batyuját, terhét leteszik Saklactunba és elhelyezik Ah Ek Uilu [szobrát?]. A hegyek ormán [a *katun*] terhe nő, hétszer nagyobb lesz batyuja, terhe és a *katun* prófécijája öregszik. Akkor hét éves szárazság, hét éves háború, hét éves „maják halála” járvány következnek, azonban megszűnnek, amikor a *katun* terhe véget ér. Hét éven keresztül megtartja magának a *tamales* tálakat a mayapáni asszony, Bolon Chhoo, amikor elfoglalja székét Cuzamil tartomány szívében. A hieroglifás pap utolsó szavával megjövendölte a jövőt mindenkinek. Akkor megindult ismét [a *katun*]. Ah Musen Cab és Ah Zabac Na bejezték a 13. Ahau királyságukat az 1. Ahau napon, amikor a Nap, a Hold és az Éjszaka egyesül. Ekkor megérkezett Oxlahun Ku hajnala Bolonti Ku miatt, megszületett, létrejött. Utána Itzam



Cab Ain is megszületett azért, hogy elpusztítsa a világot. Akkor megdönti az eget, aztán fejfelé lefelé fordítja a földet, miközben Oxlahunti Ku üvölt. Akkor hatalmas árvíz lesz a földön és a Nagy Itzam Cab Ain felemelkedik. A *katun* kör próféciaja talán beteljesül, az özönvíz talán bevégzi a *katun* jövendölését. 18-szor 400 év és 17 év múlva talán bevégzi a *katun* jövendölését, azonban Bolonti Ku nem akarta és ezért elvágta Ytzam Can Ain torkát. Aztán megszórja a szigetet, annak hátulját. Neve: Írásjel Domb. A nevét sem vallotta be nekik. Akkor bekötötte a jelenlegi uralom szemét.

Ez a résztörténet azonos a palenquei mítosz-narratívával. Más klasszikus szövegekből az is kiderül, hogy a maják már akkor is így képzeltek el a világ teremtését, vagyis a világ az alvilági istenek műve. A megölt kajmán neve mostantól *ab uuob puc* „Írásos Dombság”, ami ténylegesen a föld háta, amint a klasszikus kori felirat is említette (Tz’ihb’ Pat Ahin). A Drezdai-kódex 4–5. oldalán így ábrázolták: egy zöld kajmán, aminek a hátán írás áll, míg a kitátott szájából Itzamna isten bújik ki, azt jelezve, hogy ez Itzam Can Ain, a föld és az eget jelképező mitikus állat.

A következő, II. Ahau Katun (Kr. u. 1539–1559) három narratívából áll össze. Egyrészt a Chumayeli bevezetőben egy maja keresztény szerző¹⁴ megemlíti a három követ, ami a klasszikus kor és a posztklasszikus korokban a teremtés legfontosabb eseménye, amikor az istenek kicserélik az égi oltárokat.¹⁵ A klasszikus kori feliratok a 13.0.0.0.0. 4 Ahau 8 Cumku napon lejátszódó történések közül általában egy rövid mondatot használtak, *jehlah k’ojob’* „kicserélték az oltárokat”. Egy másik Chumayeli szövegben, az *Angyalok Szertartásában* a köveket *ox amay tun grasiaként* nevezték, „három négyszögletes kő kegyelem” és azelőtt születtek, mielőtt megteremtették a földet és az eget.¹⁶ Különös, hogy a II. Ahau Katunban azt állította, hogy a köveket az Igazi Isten helyezte el, de utána elhagyta, ezzel egyúttal a maja istenek tisztelete is megsemmisült:

Elengedhetetlen, hogy így higgyünk, hogy Urunk, Atyánk ezek a köveket ránk hagyta. Ezt itták: baalcsét. Mi, a szuverén nép, engedelmessé válunk. Ezeket [a köveket] imádták tisztelve, mint igaziakat, mint istenieket. A köveket az Igazi

¹⁴ A chumayeli verzióban mintegy keresztény keretben találja fel a maja teremtést Josef Hoil, aki 1782-ben átszerkesztette a korábbi szöveget. A bevezető rész, ahol a keresztény Istent említi, hiányzik mind a Tizimini, mind a Pérez-szövegekben, csakúgy a végén odabiggyesztett Krisztus második eljövételéről szóló passzust is. A két másik szöveget valószínűleg a 17. század elején készítették el, amikor a keresztény vallás terjeszkedése nem hagyott elégé, míg a 18. század végén gyakorlatilag a konvertálás befejeződött.

¹⁵ Fordításai: tizimini és Pérez verziói lásd Alfredo BARRERA VÁSQUEZ és Silvia RENDÓN: i.m., 87–92; tizimini verziója lásd Maud Worcester MAKEMSON: i. m., 40–45 és Munro EDMONSON (1982): i.m., 45–54; a chumayeli verziója lásd Antonio MEDÍZ BOLIO: i. m., 53–59, Ralph Loveland ROYS: i.m., 99–107 és Timothy KNOWLTON: *Maya Creation Myths: Words and Worlds of the Chilam Balam*, Boulder, University Press of Colorado, 2010, 53–81; Pérez verziója lásd Eugene CRAINE és Reginald REINDORP: i.m., 119–121.

¹⁶ Timothy KNOWLTON: i.m., 88.



Isten helyezte el, a mi Urunk, Atyánk, a föld és az ég ura, az igaz istenség, noha az első istenek végesek voltak. Az imádatuk, a szavaik véget értek. Megsemmissültek az ég ura áldásával, aki teljesítette a megváltását a világon, aki újjászülött! Az igazi istenség, az igazi Isten, aki megáldotta az eget és a földet, ezért a szent bálványok elpusztultak, ti, maják. Megszabadította lelkeiteket a bálványok imádatától! Ez a világ története abban az időben, mert így van megírva, mert a végrehajtásának ideje még nem érkezett meg. Így van megírva a könyvben; így hangzik el a prédikációkban. Arra jó, hogy megkérdezhessék a maja néptől, hogy tudják-e teremtésüket és a föld keletkezését, azoktól [akik] a félszigeten [élnek].

Azonban, azért írta le a mítoszt, mivel a maja kódexek elkészítésének ideje még nem ért véget, illetve tudni kell a majáknak a föld keletkezését.

A másik narratíva folytatja az özönvíz előtti események leírását, amikor az alvilági istenek háborúztak az égi istennel, és ideiglegesen győztek. Az arkangyalokat (az Esőistenek) eltávolították a négy égtájról és ezzel az ég összeomlott. Mindazonáltal az égi istenek végül győzedelmeskedtek, és Bolon Dzacab, a klasszikus kori K'awil jukaték megfelelője, a kukorica, tök és babmagokat elvitte a 13. égbe:

Ah Musen Cab a II. Ahau [Katunban] megérkezett az országba, és Oxlahunti Ku szemeit bekötötte, ezért még a nevét sem tudták, se a Szent Atya, se a Fiú és a Szentlélek sem tudták. Nem mutatta meg arcát senkinek, és amikor véget ért a hajnal (a teremtés) nem tudták, hogy Bolonti Ku elfogta Oxlahunti Kut. Akkor tűz szállt le és kötél, botok és kövek szálltak le [az égből], és akkor elfogta Oxlahunti Kut. A feje megsérült, kinyomta a szemeit, majd letaposta a hátát. Az arkangyalokat elvonszolták, eltávolították, és Quetzal Asszony, kedves Cotinga Asszony megszületett. Akkor a héjas ehető bab, és szíve héjas ehető tökmag, héjas fekete bab is megszületett. Yax Bolon Dzacab becsomagolta a magokat és elment a 13. égbe.

Metaforikusan a három növénymag a *milpa* földet jelképezi, amelyet most a tűz és a botok (ásóbotok) pusztítanak el, hogy majd később újra kivirágozzon. K'awil vagy Bolon Dzacab (Az Örök Nemzedék) a Mexikói-felföldön Quetzalcoatl helyettesíti, aki szintén elrejtette a kukoricát. Az előző világ emberei, a lélek nélküli faemberek elsüllyedtek a tengerbe:

Csak egy kevés kukoricamassza és a kukoricacsutka hegye maradt itt a földön. A szívük eltűnt Oxlahunti Ku miatt, annyira, hogy nem is tudták, hogy a szívük már nincs ott. És akkor [a világ] összeomlott, urak nélkül, parasztok nélkül, házastársak nélkül, szív nélkül éltek, és elmerültek a tenger hullámaiba. Hirtelen özönvíz kerekedett, mikor Milpa Arkangyal megérkezett. Fent és lent vihar volt, amikor a *katun*-kör véget ért, majd ismét elindult.



Az özönvíz és a lélek nélküli faemberek története Mezo-Amerikában elterjedt mítosz, megtalálható a kicse Popol Vuhban és az aztékok körében.¹⁷A következő esemény Milpa Arkangyal (az Esőisten) megérkezése, ami után eső keletkezett, majd utána négy Bacab felállt a négy égtájon, hogy tartsák az eget.

A harmadik narratíva a hajnal előtti utolsó eseményeket beszéli el, amikor a 'hírnök', aki nem más, mint a Vénusz, jelzi a hajnalt, a Nap első égi vándorlását. Azonban a világ még nem kész, és az isteneknek nincs se kenyerük, sem vizük:

A katun tálja, vázája, a gyékényszőnyege, és trónja elfoglalták a [a *katun*] királyságát. Íme, az Úrhoz vezető hírnök, rózsásság jelen meg keleten! Az Úrhoz vezető hírnök, szürkeség jelent meg északon! Az Úrhoz vezető hírnök, Lahun Chan jelent meg [nyugaton]! Az Úrhoz vezető hírnök, világossárgaság jelent meg [dél], az Úrhoz vezető hírnök! Mind e közben, a világon felállt Hét Végtagú Kukorica. A föld hetedik rétegéből jött, hogy megtermékenyítse Itzam Cab Aint. A föld és az ég sarokköveire lement, hogy teljesítse küldetését. Gyalogolva ment a négy gyertya között, csillagok négy rétege között. Amikor a világ sötét volt, fény nélkül, amikor még nem volt nap, se éjszaka és nem volt Hold sem, akkor érezték, hogy jön a hajnal. A hajnal bekövetkezett! A hajnal utáni korszakban 13. és 7. korszak után véget ért a hajnal, új világ született számukra! Akkor bekövetkezett a kétnapos trón [uralkodása], a háromnapos trón [uralkodása], emiatt Oxlahunti Ku sír a királyságában. Királysága megjelent, csakúgy, mint gyékényszőnyege, az Első Fa megjelent! És a széles föld is Vuc Yol Zip által! Ez nem az uralkodása idején történt, ezért sír Bolonti Ku. Aztán sor került a szőnyeg megszámlálására [i.e. az idő számítása]. Vörös volt a gyékényszőnyeg, amire Bolonti Ku leült. Bolonti Ku fenéke bűzös volt, amikor leült a gyékényszőnyegre. Aztán leszállt az égből a kapzsiság, kapzsiság a hataloméért, kapzsiság az uralkodásáért. Akkor elhelyezték a vörös széket, elhelyezték a király fehér székét, majd elhelyezték a fekete széket, és elhelyezték a sárga széket. Aztán Chac Tenel Ahau leült szőnyegével és trónjával. Aztán Sac Tenel Ahau leült szőnyegével és trónjával. Aztán Ek Tenel Ahau leült szőnyegével és trónjával. Aztán Kan Tenel Ahau leült szőnyegével és trónjával. Mondják, hogy istenek voltak. Függetlenül attól, hogy istenek voltak vagy sem, nem volt se kenyerük, se vizük.

Ezt majd a következő, II. Ahau Katun-szöveg mondja el, amikor az eső után Bolon Dzacab végre leszáll az égből, és a *milpa* ismét újjászületik (*u caputzibil*). A világ viszont később újra el fog pusztulni, ezért a következő korszakok után, a 13. Ahau Katunban Oxlahunti Ku arca Lahun Chan arca lesz, a Vénusz harcias aspektusa, ami azt is jelenti, hogy a Nagy-Kör idején (Kr. u. 1520–1796) mindenütt háború lesz.

A *katunban* elmesélt emberi események mind a halállal kapcsolatosak, és valószínűleg az 1536-tól elkezdődött Xiu-Cocom háborút, a spanyol hódítás utolsó fá-

¹⁷ Allen CHRISTENSON: *Popol Vuh: The Sacred Book of the Maya*, Norman, University of Oklahoma Press, 2003, 23–25; Sam COLOP: *Popol Wuj: Traducción al español*, Guatemalaváros, Cholsamaj, 2008, 34–38.



zisát és az 1546-ban lejátszódó felkelést használja fel bemutatva a gyarmati korszak óriási veszteségét – a demográfiával foglalkozó kutatók szerint a majdnem 800 ezer jukatékból a *katun* végén 240 ezer maradt.¹⁸ A párhuzamos több II. Ahau Katunban a történeti eseményeket használják fel, amikor leírják a gyarmati korszakban bekövetkezett változásokat, amelyek a maják szerint csak negatívak:

A II. Ahau Katun, az első a *katun* sorrendben, az első *katun*, aminek a székhelye Ichcansiho. Az idegenek megérkeztek, a szakálluk vörös volt, a Nap gyermekei, a szakállasok, keletről jöttek, amikor az országba érkeztek. Idegenek, fehér emberek, vörös emberek ... a bujaság kezdete ... „Ó Itzák ... készüljete fel... Jön az égi fehér glória, a fehér bőrű gyermek az égből, a fehér kereszt leszáll az égből. Nem messze, közeledik, látjátok a hajnalt, látjátok az evangéliumot! Ó, közbenjárnak értünk, amikor megérkeznek, és köveket gyűjtenek össze, gerendákat gyűjtenek össze az ország fehér kígyói. Tűz lobog a kezük hegyén, elegendő mérge van a tulajdonukban, és köteleik is vannak, hogy fellógassák az uraikat. Ó, Itzák, könyörgéseitek eredménytelen a leszállt Igaz Istennél, aki csak a bűnről beszél majd, a bűnről tanít majd!

Katonáik kapzsik lesznek, papjaik kapzsik lesznek! Ki lesz a pap, ki lesz a próféta, aki tudja, hogy mi fog történni Mayapánban vagy Chichen Itzában? Ó, a 7. Ahau Katunban az ifjú testvérekre nagy szenvedés hárul majd, az adón keresztül, amit először szabtak rátok, az adót, melyet el kell viselni holnap és holnapután, a gyermekeid idejében is! Készüljete fel arra, hogy elviselitek a nyomorúság terheit, ami városaitokba fog érkezni.” Amikor a *katun* leül [a trónra] akkor a szenvedés *katunja* lesz, az ördög jelentéséről szóló *katun*, amikor a leszáll a II. Ahau Katunban. „Fogadjátok, fogadjátok az érkezőket, a szakállasokat, a keresztre feszített Isten hordozóit, az érkezőket, a nagy testvéreiteket, a paloták lakóit!

A szöveg keresztény apokaliptikus résszel végződik, amikor Jézus leszáll a földre, és ismét elpusztítja a világot, de később eljön megbékíteni a földön élő embereket:

Talán a *katun* próféciája beteljesül és akkor az Isten újra özönvizet csinál majd! Akkor ez a világ elpusztul! Ekkor véget ér, mert a Mi Urunk, Jézus Krisztus leereszkedik Jozafát völgyébe, Jeruzsálem város mellett! Akkor szent vérével megvált minket, amikor leereszkedik a nagy felhőről! Kifizette a mennyországba [kért pénzt], mert igazán megfizette, amikor a keresztfán kifeszítették! Akkor leereszkedik súlyos terhével és hatalmas királlyal! Igazi Isten, Igazi Isten, aki megteremtette a földet és az eget és mindent a világon! Akkor leereszkedik,

¹⁸ Nancy Marguerite FARRIS: *Maya Society under Colonial Rule: the Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1984, 58–59; becslés szerint 1528-ban a népesség 800 ezer körül volt és az első adóbeszedés után, 1549–50-ben a gyarmati adminisztráció területén élő lakosság 230 és 240 ezer között ingadozott. Húsz év alatt a népesség a negyedére csökkent, olyan demográfia krízist következett be, hogy csak most, a 21. század elején érte el az 1528-as állapotot.



hogy megbékítse a földön élő embereket, mind a jókat és rosszakat is! A barbárok majd félik a hódítót!

A két *katun* a maja-keresztény szinkretista vallás egyik legszebb irodalmi példánya, ötvözi a mezo-amerikai és a keresztény eszkatologikus mítoszokat. Elhelyezi azokat az örök visszatérés fogalmi keretébe, majd próféciaként közli azokat.

Konklúzió

Angolul és spanyolul éveken keresztül olvastam a Jaguár Próféta könyveit. Amikor azonban lefordítottam a próféciákat és a jövendöléseket, rájöttem, hogy a szövegek még inkább idegennek tűnnek, olyan megfogalmazásokat és metaforákat alkalmaznak, melyek az európai civilizáció irodalmából hiányoznak. Habár a 'prófécia' kifejezés ebben az esetben talán valóban használható, mégis ez a szöveg valójában ízig-vérig maja irodalmi műfaj. Sajátosságai a történeti hagyományban keresendők, a klasszikus civilizáció írásos kultúrájának utolsó kövülete ez, amely túlélte a hódítást, sőt, éppen a környezet segítette a fennmaradásához. Úgy lehet felfogni, mint egy keretrendszert, amelyben az eseményeket értelmezni lehetett, nem kellett megváltoztatni, mivel a hagyomány szerint a történeti tapasztalások során a jövő mindig csak rosszat hoz magával. A klasszikus kor eredete egy összeomlás végéhez kapcsolódott, amely során a mitikus Agavé Őrlőkő városa elpusztult, a királyi ősök kirajzottak a központi térségből, és új királyságokat alapítottak. Csakhogy idővel a klasszikus kori államalakulatok is összeomlottak, és az elit a magaskultúra vonásainak csak egy kis részét tudták áthagyományozni, többek között az írástudást és az azt felhasználó irodalmi műfajokat.

Sejthetően a 14. században készült hieroglifikus Párizsi-kódex tartalmaz egy *katun*-kört (töredékesen), ami az 5. és a 8. század közötti éveket tárgyalja. Ez a kapocs a klasszikus, posztklasszikus és a gyarmat jukaték irodalmi hagyomány között, a másolás után tudásként funkcionált, olyan kifejezésekkel, melyek megtalálhatók a Jaguár Próféta könyveiben. A prófécia, mint mítosz-história összekötötte a mitikus korszakban lejátszódó történéseket – az istenek által végzett cselekedeteket – az emberi, történeti múlttal és a jelenben végbement eseményekkel, majd kivetítette a jövőbe és ezzel kontinuitást alkotott, olyan folytonosságot, amelyben még az elképzelhetlent is be lehetett illeszteni, értsd a spanyolok érkezése, ami nem csak az utóbbiaknak kínált új világot, hanem a majáknak is.

A megalkotott folytonossági-konstrukcióból következik a párhuzamos kifejezések használata, az események, emberek, istenek, az idősíkok összefüggése, ahol a spanyolok lehetnek Itzák vagy Oxlahunti Ku beteljesült végrehajtói, az utóbbi pedig nem más, mint a keresztény Isten. A klasszikus korban már megjelent teoszintézis, amikor eltérő entitásokat egy isten alá helyezték. Itt a Jaguár Próféta könyveiben ezt tökélyre fejlesztették, ezért olvasásukkor minduntalanul beleütközünk a szavak



mögött-alatt meghúzódó többletjelentésekbe, ami elvezethet egy olyan percepcióhoz, hogy a kéziratok titokzatosak, egyfajta misztériumot rejtjenek. A rejtély a többletjelentésekben keresendő, mivel sokszor nem tudjuk a történelmi kontextusban beágyazott jelentéseket, illetve az eredetüket.

A próféciaák egyúttal magyarázatok, amint maga a szöveg is mondja, amikor felbukkan a *tzol* kifejezés, mivel a jövő ismert. Munro Edmonson találóan használta egyik könyvének címében az „*ancient future*” szókapcsolatot, az Ősi Jövőt, ami bár látszólag *oxymoron*, mégis ez a kéziratok egyik legfontosabb üzenete. A Mezo-Amerikában elterjedt eszkatologikus mítoszértelmezés a *Jaguár Próféta könyveiben* központi szerepet játszott, erre figyelmeztetnek a szövegek. A próféciaákban megbúvó tartalomról a jelenben élő maják felkészülhetnek a bekövetkező csapásokra és itt a hangsúly a megmásíthatatlan eseményeken van – nincs megoldás, ezért a sorsukat nem tudják elkerülni. Amikor a folytonosságot nyomatékosítják, akkor ezzel egyidejűleg a mélységes konzervativizmust is bemutatják. Minden változás egyben balsorsot is hoz magával, egy olyan kulturális és történelmi környezetben, amikor a világ végképp megváltozott az európaiak megérkezésével.

A szövegnek egy másik üzenete a kereszténység felvételére buzdít, amikor összekapcsolták a világok pusztulásával születő új világot: ez a prehiszán korszak, vallásuk az istenekkel együtt elsüllyedt, és a gyarmati korszakban egy másik vallás alatt élnek majd a maják. Habár azt írták, hogy az őshonos istenek elpusztultak (vagyis elvesztek), valójában állandóan befolyásolták a mindennapi körülményeket. Minden prófécia elején felsorolták az abban a korszakban uralkodó isteneket, és maga a *katun* arca, az idő is meghatározza a korszak lefolyását. Az Idő, mint egy életentitás vándorol, amit az istenek cipelnek körkörösén, visszatérve az eredeti origótól, majd ismét nekikezd az örökké folyó menetelésnek az égben és az Alvilágban. A kereszténység ebbe a folytonosságba simul bele még akkor is, ha tulajdonképpen idegen test, valami, ami a mezo-amerikai keretrendszerben ténylegesen ismeretlen, úgymint egy megváltást hirdető vallás, aminek a legfontosabb jellemzője a maják értelmezése szerint a bűn és azon belül a szexuális vágyak kielégítésének szűk keretek közötti megélése. A próféciaákban hemzsegek a bujálkodással és az elit eltávolításával kapcsolatos kifejezések, az azokból következő szerencsétlenségek leírásával együtt. A kereszténység lényeges eleme az apokaliptikus végítélet bekövetkezése, amit a maják felhasználtak, de újfent hozzá igazították mind az őshonos mitologikus eseményekhez, mind pedig a jelenben lejátszódó történésekhez, és ezzel az elrendezéssel kialakították a szinkretista hagyományt. Nem rombolták le az előző keretet, hanem beépítették az új vallást, és így mentették meg maguknak az egyébként folyamatosan pusztuló ősi tradíciót, amelyet végül is nem a kereszténység semmisített meg, hanem a függetlenség utáni Mexikó által kifejtett szekularizációs hullám és a *república de indios* elkülönítő, autonóm bennszülött településeinek megszüntetése.

Bibliográfia

- A. BARRERA VÁSQUEZ és S. RENDÓN: *El Libro de los Libros de Chilam Balam*, Mexikó, Fondo de Cultura Económica, 1948.
- D. BOLLES: *A Translation of the Edited Text of Post Conquest Maya Literature*, Lancaster, Kalifornia, Labyrinthos, 2003.
- H. M. BRICKER és V. R. BRICKER, *Astronomy in the Maya Codices (Memoirs of the American Philosophical Society Held at Philadelphia For Promoting Useful Knowledge)*, Philadelphia, American Philosophical Society, 2011.
- V. R. BRICKER és H.-M. MIRAM: *An Encounter of Two Worlds: The Book of Chilam Balam of Kana*, New Orleans, Middle American Research Institute, Publication 68, Tulane University, 2002.
- O. CHINCHILLA MAZARIEGOS: *Art and Myth of the Ancient Maya*, Rhode Island, Yale University Press, 2017.
- A. CHRISTENSON: *Popol Vuh: The Sacred Book of the Maya*, Norman, University of Oklahoma Press, 2003.
- S. COLOP: *Popol Wuj: Traducción al español*, Guatemalaváros, Cholsamaj, 2008.
- E. CRAINE és R. REINDORP: *The Codex Pérez and the Book of Chilam Balam of Mani*, Norman, University of Oklahoma Press, 1979.
- M. EDMONSON *The Ancient Future of the Itza: The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin, University of Texas Press, 1982.
- Heaven Born Merida and Its Destiny: The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Austin, University of Texas Press, 1986.
- N. M. FARRIS: *Maya Society under Colonial Rule: the Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1984.
- C. GEERTZ: *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topic*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- S. GILLESPIE: *Los reyes aztecas: La construcción del gobierno en la historia mexicana*, Siglo XXI de España Editores, S.A, Madrid, 1989.
- T. KNOWLTON: *Maya Creation Myths: Words and Worlds of the Chilam Balam*, Boulder, University Press of Colorado, 2010.
- M. W. MAKEMSON, *The Book of the Jaguar Priest: the Translation of the Chilam Balam of Tizimin, with Commentary*, New York, Schuman, 1951.
- S. MARTIN: „The Old Man of the Maya Universe: A Unitary Dimension to Ancient Maya Religion”. In Ch. GOLDEN, S. D. HOUSTON és J. SKIDMORE (szerk.), *Maya Archaeology 3*, San Francisco, Precolumbia Mesoweb Press, 2015.
- A. MEDÍZ BOLIO: *El Libro de Chilam Balam de Chumayel*, San José, Costa Rica, Imprenta y Librería Lehmann, 1930.
- M. RESTALL: *Seven Myths of the Spanish Conquest*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- When Montezuma Met Cortés. The True Story of the Meeting that Changed History*, New York, Ecco, 2018.

- R. L. ROYS: *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Washington, DC, Carnegie Institution, 1933.
- Marshall SAHLINS: *Historical Metaphors and Mythical Realities, Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor. University of Michigan Press, 1981.
- Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- E. SOLÍS ALCALÁ: *Códice Pérez*, Mérida, Imprenta Oriente, 1949.
- D. STUART: *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque*, San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute, 2005.
- Tz. TODOROV: *The Conquest of America: the Question of the Other*, New York, Harper and Row, 1995.

Rezümé

Jaguár Próféta könyvei vagy ismertebb nevén Chilam Balam könyvei a mexikói gyarmati korszakban készült jukaték maja kéziratcsoport. A legfontosabb kéziratok, a *tizimini*, *chumayeli* és a *mani*. A cikk során egy mozzanatot szeretnék bemutatni a vallási folytonosság és a maja-keresztény szinkretista hagyomány témájából, ami jól szemlélteti a szövegműfaj által közölt adatokat. A most bemutatott klasszikus és a gyarmati szövegek tárgya a világvége és az új teremtés, amiket azonban összekötöttek a történelmi eseményekkel. Ez az összekapcsolódás plasztikusan illusztrálja a maja (és mezo-amerikai) mito-historiográfiát és az abból kifejlődött prófécia-irodalmat, vagyis az örökös kozmikus harcot, amely az emberi sorsot is befolyásolta.

Kulcsszavak: Maja, Chilam Balam, prófécia, vallási folytonosság, klasszikus kor, gyarmati kor

Abstract

Books of the Prophet Jaguar: Religious Continuity and the Maya-Christian Tradition

The Books of the Prophet Jaguar, better known as the books of Chilam Balam, is a group of Yucatan Mayan manuscripts written in the Mexican Colonial Era. The most important manuscripts are the Tizimin, the Chumayel and the Mani. The article, given the tight time frame, presents religious continuity and the Mayan-Christian syncretistic tradition, which illustrate well the data provided by the Maya prophecy genre. The texts presented from the Classic and Colonial periods discuss the end of the world and the new creation, which, however, have been linked to historical events. This connection plastically exposes Maya (and Meso-american) mytho-historiography and the literature of prophecy that developed from it, i.e., the eternal cosmic struggle that also influenced human destiny.

Keywords: Maya, Chilam Balam, prophecy, religious continuity, Classic Period, Colonial Era



SZILÁGYI ÁGNES JUDIT

A köztársasági szekularizációs program luzo-brazil összefüggései

A szekularizáció Portugáliában

Az I. Portugál Köztársaság jellemzésekor a történeti irodalom hangsúlyosan foglalkozik az állam és a katolikus egyház szétválasztásának radikalizmusával, a köztársaságiakra jellemző egyházellenességgel. José H. Saraiva portugál történész például így fogalmaz a republikánusok alapelveit jellemezve: „Érveik nem voltak túlságosan bonyolultak. Lényegében a hazaszereteten és az egyházellenességen alapultak. [...] Egyrészt, mivel ez az 1820-as radikális liberálisok öröksége volt, másrészt pedig azért, mert az antiklerikalizmus a mozgalom irányadó tagjainak személyes meggyőződéséből fakadt. Hiszen az első köztársasági kormány miniszterelnöke, Teófilo Braga volt a pozitívizmus legjelentősebb portugáliai képviselője. Az egyházellenesség pedig nem volt más, mint harcpos pozitívizmus; a pozitívista állam apostolai a metafizikus gondolkodás képviselőiben, vagyis a papságban, veszélyes ellenfelet láttak. Inkább ez az elméleti ellentmondás, nem pedig a gyakorlati szükségyszerűség vezetett a köztársaság és a katolikus papság súlyos összeütközéséhez már 1910-ben.”¹

A laicizáció a köztársaság létrejöttének első pillanataiban megkezdődött különböző rendeletek kiadásával. 1910 októberében az ideiglenes kormány ismét érvénybe léptette a jezsuiták kiűzésére vonatkozó XVIII. századi törvényeket, és minden más szerzetesrendet is feloszlattott.² A magyar *Népszava* kárörvendően és kissé irigykedve jegyzi meg 1911 decemberében: „– Kiebrudalják a csuhásokat Portugáliából. Az új portugál köztársasági söprő jól seper – ami a csuhásokat illeti. Irgalmatlanul kiséprűzik őket, ami nagyon helyén való. De házaikat és kolostorait is pusztítják. A kormány a lisszaboni jezsuita-kolostort leromboltatta. *Képünk* a kolostor romjait mutatja. Mikor jutunk már mi is idáig?”³ Bár a köztársasági Portugáliában nem az épületek lerombolása, hanem állami tulajdonba vétele és új funkcióban való használata volt az általános gyakorlat (francia mintára). Például a híres jezsuita elit iskola, a *Colégio de Campolide* temploma éveken át szolgált a hadsereg központi gyógyszerraktáraként.

¹ José Hermano SARAIVA: *Portugália rövid története*, ford.: Racs – Wittner – Szelényi – Pál, Budapest, Equinter, 2010, [1992] 320–321.

² Az egyházzal kapcsolatos 1910–11-es intézkedésekről bővebben ld. Luís Oliveira ANDRADE – Luís Reis TORGAL: *Feridos em Portugal – Tempos de Memória e de Sociabilidade*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, 65–66.

³ *Népszava*, 285. sz. (1911. dec. 1.), 9. (kiemelés az eredeti szerint)





1. kép. A Colégio de Campolide épületegyüttese Joshua Benoliel felvételén a XX. század elejéről, forrás: a Câmara Municipal de Lisboa fotótára

1910 novemberében ismét nagy jelentőségű dekrétumok születtek. Bevezetésre került a polgári házasság intézménye, és lehetővé tették a válást. November-decemberben pedig megkezdődött a köz- és felsőoktatás radikális szekularizációja.

Fernando Rosas a köztársasági kormányzás öt végzetes hibája közé sorolja, hogy kezdettől fogva és nagyon hirtelen fogott hozzá az egyház és az állam szétválasztásához. Ezzel a politikai viták homlokterébe helyeződött a vallás szerepének kérdése (*Questão Religiosa*), ami okot adott a katolikus egyháznak arra, hogy főleg vidéken vallásellenességgel vádolhassa meg az új rendszert, „ateista” köztársaságról beszéljen, összemossa azt a „sztrájkoló” és „rendbontó” város képzetével. A republikánusok kétségtelen jakobinus túlkapásai (támadások az egyházi épületek vagy személyek ellen stb.) sokat ártottak, és az I. Portugál Köztársaság már szinte létrejöttének pillanatában feloldhatatlan konfliktushelyzetet teremtett azzal, hogy szembehelyezkedett az egyházzal és sok hívével. A vallás és a hit erőteljes fegyvere szegeződött szembe az új rendszerrel, ami még azután is hatékonyan működött, hogy a feszültség enyhítését célzó 1918-as *sidonista*⁴ intézkedések életbe léptek.⁵

⁴ A kifejezés Sidónio Pais rövid diktatúrájára utal. Erről bővebben ld. SZILÁGYI Ágnes Judit: *Metszéspontok*, Szeged, SZTE, 2009, 41–53.

⁵ Fernando ROSAS: „Os cinco erros capitais” (2010), republica-sba.webnode.com.pt/products/os-cinco-erros-capitais-/ (letöltés 2017. december 1.).

Egyház és állam intézményes szétválasztására Portugáliában az 1911. április 20-án közzétett, 196 artikulusból álló átfogó vallási törvénnyel került sor (*Lei de Separação do Estado das Igrejas*). Ez elsősorban a felekezeti szabadságról rendelkezett, és megszüntette a katolicizmus hivatalos államvallás-státuszát, ahogy költségvetési támogatását is. A törvény szellemét és rendelkezéseit az augusztusban elfogadott új, köztársasági alkotmány is megerősítette. Ugyanakkor a vallásos portugál társadalomban a rendelkezések elfogadottsága kicsi volt, sőt szigoruk miatt kifejezetten negatív hatást váltottak ki. Például a papok kizárása a hivatalos állami események reprezentációjából, a segélyszervezetek és jótékonyági társaságok vezetéséből, a közoktatás működtetéséből; az iskolai vallásoktatás megszüntetése; az egyházi szertartások hatósági ellenőrzés alá vonása és a vallási jelképek tilalma nyilvános helyeken; a szakrális helyett a köztársasági szimbolika bevezetése az ünnepnapok rendjébe;⁶ az egyházi vagyon lajstromozása és ellenőrzése a papoknak csupán meghatározott évjáradékot engedélyezve a jövedelmekből; a reverenda vagy más papi öltözet templomon kívüli viselésének tilalma; bullák és pásztorlevelek kiadásának igazságügy-minisztériumi engedélyéhez kötése. Az intézkedéscsomag nemcsak társadalmi ellenállást váltott ki, de 1913 júliusában a Vatikánnal való szakításhoz vezetett.⁷

A portugál katolikus ellenzék politikai megszerveződésére 1917-ben került sor. Egy 60–70 fős bragai gyűlésen, ahol felerészben világi, felerészben egyházi személyek vettek részt, augusztus 8-án megalapították az egységes katolikus mozgalom vezetőtestületét, a Portugál Katolikus Centrumot (*Centro Católico Português*). Elnöke a lisszaboni ügyvéd és tanár António Lino Neto (1873–1961) lett. A szervezet élvezte a monarchisták és a katolikus klérus támogatását. 1920. januárjától lapot is adott ki, *A União* (Az egység) címmel. Az 1921. július 10-i választásokon a coimbrai egyetem egy fiatal oktatója, António de Oliveira Salazar a Centrum színeiben lett Guimarães képviselője.⁸

A közéletben egyébként folyamatos polémia zajlott az egyházi törvény körül, és 1914 márciusában alapos parlamenti, politikai vitát is tartottak róla, azonban 1918-ig nem módosítottak rajta. Akkor, Sidónio Pais rövid diktatúrája idején a legelutasítottabb intézkedéseket egy rendelettel visszavonták (*Decreto n° 3656, de 22 de fevereiro de 1918*). Több templom és más ingatlan került ismét egyházi tulajdonába, megszüntették a klérus tagjaival szembeni korlátozó rendszabályokat (például

⁶ A köztársaság hivatalos ünnepei a következők lettek: január 1., az egyetemes testvériség napja, január 31., a köztársaság hőseinek és mártírjainak emléknapja, október 5., a köztársaság kikiáltásának ünnepe, december 1., a haza függetlenségének napja, emléket állítva a spanyol–portugál perszonálunió 1640-es megszűnésének, és december 25., a családok ünnepe. 1912-től május 3., Brazília felfedezésének emléknapja is munkaszünet lett. 1925-ben pedig június 10. Portugália Napjaként került az ünnepek sorába. A nemzeti ünnepekről szóló 1910. október 12-i, 1912. május 1-i és 1925. május 25-i rendeletet közli ANDRADE – TORGAL i. m. 185–186.

⁷ Erről a témáról színvonalas MA-dolgozatot írt Artur Ferreira COIMBRA: *Paiva Couceiro e a contra-revolução monárquica (1910-1919)*, Braga, Universidade do Minho, 2000, 29–30.

⁸ Fernando ROSAS: *Salazar e o poder – A arte de saber durar*, Lisboa, Tinta-da-China, 2013, 50–51; SZILÁGYI István: *Portugália a huszadik században*, Budapest, L'Harmattan, 2015, 43.

a papi öltözet nyilvános viselésének fentemlített tilalmát). Sidónio Pais hivatalos minőségben jelent meg egyházi szertartásokon, amitől a köztársaság vezetői korábban elzárkóztak. A Vatikánnal azonban a kapcsolatok teljes körű rendezése csak az 1940-es konkordátummal történhetett meg. Annak ellenére, hogy az 1918-as dekrétumot 1924-ben vissza is vonták, bár a törvényhozási viták tovább folytatódtak 1926-ig, a katonai diktatúra bevezetéséig, pontosabban addig, amíg az fel nem oszlatta a köztársaság parlamentjét. Az új rendszer hamarosan dekrétumot adott ki (1926. július 4-i 11887. sz.) a katolikus egyházzal kapcsolatban, ezzel megkezdődött a vallásügyi visszarendeződés, ez a folyamat aztán felgyorsult 1928-ban, miután Salazar a kormány tagja lett, illetve a következő évben, amikor közeli személyes és elvbarátja, Manuel Gonçalves Cerejeira (1888–1977) lett Lisszabon pátriárkája.⁹

Az állam és az egyház szétválasztása Brazíliában

Az állam és az egyház szétválasztását Brazíliában is az I. Köztársaság végezte el, és a portugáliai viták során¹⁰ sokszor követendő példaként hivatkoztak erre a hús esztendővel korábbi brazil megoldásra: „...mint a hazaszeretet, a józan észszerűség, a nemes gondolkodás, a bölcsesség és a méltányosság ékes példájára.”¹¹ Azok, akik Portugáliában pozitívan ítélték meg a brazil megoldást, úgy látták, hogy ott megvalósult az ideális „szabad egyház egy szabad államban” elképzelés, ami mindenki számára biztosítja hite megvallásának és megélésének lehetőségét; egyének és intézmények egyaránt alakíthatnak vallási egyesületeket, de a kegyúri jogok azért megszűntek; ugyanakkor az egyházak jogi személyként birtokolhatnak és kezelhetnek saját vagyont.

Egyébként az 1890. június 22-én közzétett alkotmánytervezet Brazíliában is radikálisabb intézkedéseket ígért: az egyházi vagyon kezelésére, az oktatás vagy a temetők és temetések szekularizálása, a felekezetek támogatásának, illetve új vallási közösségek alapításának tilalmára, valamint papi személyeknek a törvényhozás tagjai közül való kizárására vonatkozóan. Az intézkedéstervezet azonnal a brazil klérus heves tiltakozását váltotta ki. Ezért az alkotmányozók végül is meghátráltak az egyházi vagyon ügyében, illetve elálltak a rendalapítás tilalmától. Egyfajta megbékélési politika, *modus vivendi*, sőt bizonyos együttműködés alakult ki a köztársaság vezetése és a katolikus egyház között. Az állami támogatás megfelelő felhasználásának kontrollját is magukra a papokra bízta. A felek kiegyezését jelezte, hogy a Szentszék már 1890 folyamán diplomáciai elismerésben részesítette az I. Brazil

⁹ ROSAS (2013): 262.

¹⁰ Erről bővebben ld. Eduardo C. Cordeiro GONÇALVES: *Ressonâncias em Portugal da implantação da república no Brasil (1889-1895)*, Porto, Reitoria da Universidade do Porto, 1995, 115–134.

¹¹ Részletesen elemzi a kérdést Isabel Corrêa da SILVA: *Espelho fraterno, o Brasil e o republicanismo português na transição para o século XX*, Lisboa, Divina Comédia Editores, 2013, 194–232. Eduardo Abreu (1856–1912) orvos, parlamenti képviselő szavait idézi a brazil rendelettel (119-A számú 1891. január 7-i dekrétum) kapcsolatban, vö. 196.



Köztársaság kormányát, 1901-ben pedig nunciatúra rangjára emelte Rio de Janeiro-i diplomáciai képviselőjét.¹²

A brazil szekularizáció portugál recepciója

A tengerentúli szeparációs megoldást nagyra értékelő portugálok javaslatait legkifejezettebben az Eduardo Abreu által a vallásügyben beterjesztett 1911-es önálló parlamenti indítvány tartalmazta. (Az áprilisban a törvényhozás által végül elfogadott *Lei de Separação* nem egészen ezen az alapon állt, hanem döntően Afonso Costa elképzeléseit tükrözte, így a radikálisabb elvek politikai győzelmét jelentette.) Abreu szerint a braziloknak sikerült megvalósítaniuk, amit a portugálok nem, vagyis hogy olyan törvényt alkossanak, „mely születése pillanatától mindenkié, senki nem gyűlöli, és senkit nem sért”.¹³ A brazil és portugál elképzelés mélyén az ellentét mintáik jellegéből fakadt. Míg a brazil szekularizáció inkább az amerikai példát követte, addig a portugál törvény a franciát. A kettő közötti döntő szemléletbeli különbséget Fernando Catroga a következőkben ragadja meg. Az állam és egyház szétválasztásának alapelve az Amerikai Egyesült Államokban az volt, hogy világi kormányzatukat Isten áldásával működtetik, míg a franciák egy Istennek szentelt ország helyett olyan új világot akartak teremteni, ahol semmi nem konkurálhat a köztársasághoz való feltétlen hűséggel. A portugálok által követett francia modellben a republikánizmus egyfajta filozófia, aminek célja a polgárok világnézetének teljes átalakítása, és ebben a köztársaság vezetői nem túrtek ellentmondást. Céljaik megtestesítője végső soron maga a szekuláris köztársasági állam volt. E cél tekintetében egyébként Abreu javaslata teljesen egybecsengett az 1911. áprilisi törvény szellemével.¹⁴

A portugál sajtóban a kor aktuális problémáiként meglehetősen nagy teret kaptak a vallási kérdések. A döntően republikánus, szekuláris szellemű lapokban a katolikus egyházzal szemben eléggé kritikus hangvételű cikkek jelentek meg. Ha például szentek kerültek szóba, történelmi személyiségként méltatták őket, előtérbe helyezve intellektuális teljesítményüket.¹⁵ Az egyházi épületeknek az esztétikája volt a téma.¹⁶ Hangot kapott a hit intézményes, külsőségeiben megélt formáit elvető felfogás, főként a katolikus vallásgyakorlat (leginkább a gyónás) került pelengérré. Ennek példája a portugál tengerésztiszt (később altengernagy), Alfredo

¹² SILVA: i. m. 224.

¹³ Eduardo Abreu szavait idézi SILVA: i. m. 200. (A portugál nyelvű szövegrészeket a tanulmány szerzőjének magyar fordításában közöljük.)

¹⁴ Fernando CATROGA: *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil. Uma Perspectiva Histórica*, Coimbra, Almedina, 2006, 225–227.

¹⁵ Ilyen módon írt például a forradalmi republikánus és demokrata prózaíró, Aqulino RIBEIRO (1885–1963) Szent Antálról: „Santo António de Lisboa”. *Atlântida*, 8. sz. (1916. június 15.). 746–752.

¹⁶ Az alcobaçai gótika szépségeiről írt ilyen módon például Manuel Teixeira GOMES: „Alcobaça”. *Atlântida*, 11. sz. (1916. szeptember 15.). 1009–1016.



Guilherme Howell (1863–1940) szövege: „az emberiség nagy része vallásos, de azok a formák, amelyek a Mindenható tisztelete vagy imádása céljából létrejöttek, nagyon különbözőek lehetnek, vannak, akiknek a tudományos magyarázatokon túl is szükségük van valamire, másoknak lelki szükséglet, hogy higgyenek, és vannak olyanok is, akik hitüket nem élik meg kifelé, mert nem értenek egyet bizonyos vallási rítusok megjelenési formáinak egészével vagy egy-egy elemével, mert úgy érzik, vannak ezek között nevetségesek, kellemetlenek, sőt erkölcstelenek is, mint például a katolikus gyónás, amit valószínűleg csak az gyakorol, akinek vallásossága talán tudatlanságból, ostobaságból, sznobizmusból vagy egyszerűen csak kényelmességből fakadóan nem valódi.”¹⁷

Érdekes, hogy az 1920-as évek radikálisan *luzofób* szerzője, a brazil Antônio Torres 1916-ban még a portugál–brazil testvériséget propagáló, lisszaboni és Rio de Janeiro-i írók által közösen szerkesztett *Atlântida* folyóiratban publikál, bár írásának hangütése szokatlan a lapban, eltér a luzo-brazil ügyek iránt elkötelezett szerzők egymás országa, kultúrája felé mutatott alázatos tisztelettől.¹⁸ Torres ironikus, kritikus és önkritikus: a portugál szakrális művészet Brazíliában hátrahagyott emlékeit éppen úgy lefitymálja, mint a tudatlan, vakbuzgó vidéki honfitársai ízlését, kritizálja a brazil klérus hiányos valóságismeretét és életidegen beállítottságát. De talán éppen ez az idejétmúlt vallásosságot kritizáló és egyházellenes attitűd az, ami helyet biztosít számára a szekuláris szellemi Atlantiszon. Írása, *A katolicizmus Brazíliában* egy 1915-ös karácsonyi élménnyel indul: Torres egy barátjával a várost járva betér Rio de Janeiro templomaiba, az éjféλι mise idején, bár, amint leszögezi, „inkább érdeklődőként, mint meggyőződésből”. Majd kijelenti: „Ahány templomban csak jártunk, képtelenek voltunk ott tíz percnél tovább maradni. Atyaisten! Milyen rémesek a templomok Rióban! [...] ..lélektelenek, nincs bennük semmi emelkedettség, semmi áhítat. Mintha Rio templomait a faragatlan papok és ostoba szenteskedők ízlése szerint építették volna.”¹⁹ Torres beszél a vidéki papság alkalmatlanságáról is, és felhívja a figyelmet egy érdekes ellentmondásra: „a katolicizmus lelki elszegényedése csodálatos ellentmondásban van az egyház anyagi gyarapodásával. [...] A köztársaság kikiáltásakor (1889) Brazíliában csupán úgy tizenkét püspökség létezett. Ma a számuk hatvan körüli. Egyedül São Paulónak hét püspöke van. Minas-nak nyolc. És minden egyes püspökségnek megvan a maga vagyona, értékes ingatlanai, van püspöki palotája, székesegyháza, papi szemináriuma, leányiskolája stb. Püspökeink közül néhányan valóságos dúsgazdag fejedelmek.”²⁰ Torres kritikáját a braziliai egyházi viszonyokról, a köztársasági szekularizáció húszesztendősi folyamatáról a pozitivista atlantidák talán csattanós válasznak szánták azoknak, akik a tengerentúli példát ajánlották Portugália számára.

¹⁷ Alfredo HOWELL: „Religião e política”. *Atlântida*, 23. sz. (1917. szeptember 15. 959–963.). 960.

¹⁸ Antônio TORRES: O catolicismo no Brasil, *Atlântida*, 13. sz. (1916. november 15.). 7–18.

¹⁹ TORRES: i. m. 7.

²⁰ Uo. 13–14.



2. kép. A Torres által bírált Rio de Janeiro-i szakrális épületek egyikének gazdagon aranyozott, belső barokk díszítése Szent Ferenc Harmadrendjének templomában. Rogério P. D. Luz felvétele a *Museu Sacro Franciscano* anyagából (museusacrofranciscano.org.br).

Az *Atlântida* cikkei között volt még egy, mely kifejezetten elégtelennek ítélte a brazil szekularizációs megoldást, túl engedékenynek és ezért veszélyesnek mutatva be az egyházra vonatkozó, 1890. január 7-i 119-A számú dekrétumot, melynek hét paragrafusát a szövegbe építve közölte is.²¹ Szerzője, Antônio Rigaud Nogueira²² (1861–1932) valóságos csapásnak értékelte az I. Brazil Köztársaságban megvalósuló laicizációs politikát éppen e túlzott engedékenység miatt. Szerinte a szerzetesek, akiknek jelenlétét továbbra is megtűrik Brazíliában (sőt befogadják a Portugáliából kiutasított jezsuitákat), csak a dologtalan, fölösleges külföldiek számát növelik: „a férfi és női szerzetesrendek alapításával Brazíliát elárasztották ezek a paraziták – fogalmaz Rigaud Nogueira –, pont akkor, amikor a valódi áldozathozatal sokkal inkább a munkáskezek gyarapítása lett volna! Brazíliába özönlöttek ezek a haszontalan emberek, akiket az európai országokból az egészséges tisztogatás során kisöpörtek.”²³ A szerző azt is nehezményezi, hogy az újonnan alapított és külföldiekkel (főleg németekkel) feltöltött rendházak részesülhettek a brazil egyházi vagyonból anélkül, hogy maguk ehhez a megújuláshoz egyetlen fillérrel is hozzájárultak vol-

²¹ A. Rigaud NOGUEIRA: „A Separação da Igreja e do Estado no Brasil”. *Atlântida*, 31. sz. (1918. május). 659–662.

²² A Portóban működő, de braziliai, bahiai születésű mérnök és egyetemi tanár 1910-ben készített egy tervet az I. Portugál Köztársaság új zászlajára. A terv erősen hasonlított a brazil nemzeti lobogóra. A szimbólum formája egyébként – mint annyi más – heves vitát váltott ki a köztársaság vezető köreiben és a közvéleményben. Vö. Fernando CATROGA: „Religião civil e ritualizações cívicas (EUA e França)”. In Amadeu Carvalho Homem – Armando Malheiro da Silva – Artur César Isaia (szerk.): *Progresso e Religião – A República no Brasil e em Portugal 1889-1910*, Coimbra, IU – EDUF, 2007, 209–270.

²³ NOGUEIRA: i. m. 661.



na: „ilyen módon a Köztársaság fajunknak és a népek szabadságának legnagyobb ellenségét támogatta!”²⁴ Ne feledjük, a cikk 1918 májusában jelent meg, amikor Brazíliában szinte elvárás lett az idegenellenesség, és ugyanakkor Portugáliában a háborús szembenállással szintén felerősödött a germanofóbia hangja! Valamint előkerült az a régi, elterjedt, jezsuitaellenes nézet, hogy ez a rend úgy működik, mint állam az államban, kihasználva az egyszerű emberek szellemi elmaradottságát, főként a nők hiszékenységét. Rigaud Nogueira nemhogy a portugálok számára követendő példának nem állítja a brazil mintát, de teljes felülvizsgálatát javasolja.

Összegzés

Az állam felekezeti semlegességének, a katolikus egyháztól való elválasztásának kérdésében a fent idézett cikkek tehát a portugál *Lei de Separação* szellemében fogantak. Ugyanakkor rávilágítanak arra, hogy a két köztársaság mennyire másként kezelte a vallási kérdést. Bár Brazíliában a köztársaság világi államot épített ki, éppen úgy, mint Portugáliában, de a társadalomtól az egyháznak és intézményeinek tiszteletben tartását és a velük való együttműködést várta el. Portugáliában azonban olyan világi állam jött létre, amelynek célja az volt, hogy alávesse a társadalmat a radikális szekularizáció elveinek, míg ellenőrzést gyakorol az egyház felett. A braziltól eltérően a portugál törvény több volt, mint pusztán egy állam és egyház viszonyát szabályozó dokumentum. Sokkal inkább a pozitivista szellem és a köztársasági politikai program egyik fő pilléréként az állampolgári meggyőződés forradalmát volt hivatott irányítani. Valami hasonlóról beszélt a portugál republikánusok vezéralakja, többszörös államfő és miniszterelnök, Bernardino Machado, amikor kiemelte: „nem azért vagyunk itt, hogy bárki ellen szektás politikát folytassunk, politikánk nagyon is vallásos, mert mindenkinek felett hiszünk valamiben, ami nem más, mint a Haza.”²⁵

Bibliográfia

Sajtóforrások

- M. T. GOMES: „Alcobaça”. *Atlântida*, II. sz. (1916. szeptember 15.). 1009–1016.
A. HOWELL: „Religião e política”. *Atlântida*, 23. sz. (1917. szeptember 15.). 959–963.
Népszava, 285. sz. (1911. dec. 1.)
A. R. NOGUEIRA: „A Separação da Igreja e do Estado no Brasil”. *Atlântida*, 31. sz. (1918. május). 659–662.

²⁴ Uo. 662.

²⁵ Bernardino Machado szavait idézi SILVA: i. m. 232.

- A. RIBEIRO: „Santo António de Lisbôa”. *Atlântida*, 8. sz. (1916. június 15.). 746–752.
A. TORRES: „O catolicismo no Brasil”. *Atlântida*, 13. sz. (1916. november 15.). 7–18.

Hivatkozott irodalom

- L. O. ANDRADE – L. R. TORGAL: *Feridos em Portugal – Tempos de Memória e de Sociabilidade*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
F. CATROGA: *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil. Uma Perspectiva Histórica*, Coimbra, Almedina, 2006.
F. CATROGA: „Religião civil e ritualizações cívicas (EUAU e França)”. In Amadeu Carvalho Homem – Armando Malheiro da Silva – Artur César Isaia (szerk.): *Progresso e Religião – A República no Brasil e em Portugal 1889-1910*, Coimbra, IU – EDUF, 2007.
A. F. COIMBRA: *Paiva Couceiro e a contra-revolução monárquica (1910–1919)* [MA-dolgozat], Braga, Universidade do Minho, 2000.
E. C. C. GONÇALVES: *Ressonâncias em Portugal da implantação da república no Brasil (1889-1895)*, Porto, Reitoria da Universidade do Porto, 1995.
F. ROSAS: „Os cinco erros capitais” (2010), republica-sba.webnode.com.pt/products/os-cinco-erros-capitais-/.
F. ROSAS: *Salazar e o poder – A arte de saber durar*, Lisboa, Tinta-da-China, 2013.
J. H. SARAIVA: *Portugália rövid története*, ford.: Racs – Wittner – Szélényi – Pál, Budapest, Equinter, 2010. [1992]
I. C. da SILVA: *Espelho fraterno, o Brasil e o republicanismo português na transição para o século XX*, Lisboa, Divina Comédia Editores, 2013.
SZILÁGYI Á. J.: *Metszéspontok*, Szeged, SZTE, 2009.
SZILÁGYI I.: *Portugália a huszadik században*, Budapest, L’Harmattan, 2015.

Rezümé

Brazíliában és Portugáliában az I. Köztársaság kikiáltása után nem sokkal került sor az állam és az egyház szétválasztására. A laicizáció eltérő elvek alapján és bő két évtizedes eltéréssel történt meg, előbb a dél-amerikai országban (1890), majd a kisebbik ibériai államban (1911). A szoros nyelvi, kulturális, történelmi kapcsolat következtében a két ország elitje folyamatosan rezonált egymásra. Így nem meglepő, hogy a liszaboni politika vallási kérdésekben is nagyon figyelt a tengerentúli fejleményekre, a közélet szereplői a braziliai helyzetet elemezve igyekeztek saját álláspontot, módszert kialakítani a laicizáció terén is.

Kulcsszavak: Brazília, Portugália, köztársaság, szekularizáció, a XIX-XX. század fordulója

*Abstract**Luso-Brazilian contexts of the republican secularization program*

In Brazil and Portugal, the separation of state and church took place shortly after the proclamation of the First Republic. Secularization started on the basis of different principles and with a difference of more than two decades, first in the South American country (1890), and then in the smaller Iberian state (1911). Due to the close cultural and historical connections, the two lusophone elites constantly resonated with each other. Thus, it is not surprising that the Lisbon political elite also paid considerable attention to overseas developments in religious matters, and Portuguese public figures tried to develop their own position and method in the field of secularization by analysing the situation in Brazil.

Keywords: Brazil, Portugal, republic, secularization, turn of the 19th and 20th centuries



BÁNKI ÉVA

Szakeralitás és kommunista eszmeiség a brazil templomépítészetben

Brazília területén nem léteztek indián magaskultúrák, így aztán a brazil templom- és városépítészetnek sincsenek igazi bennszülött gyökerei. Az első brazil fővárosnak, Salvadornak, majd a szintén a tengerparton épült Rio de Janeirónak, a később az óceán partjától hatvan kilométerre, egy jezsuita iskolaközpontból kifejlődött São Paulónak sincs semmiféle helyi előzménye. Ezek az európai városok mintájára kialakított latin-amerikai metropoliszok csak a nyugat-európai kultúra hatalmasra nőtt „árnyékvárosai”.

Am nemcsak a gyarmati múlttal való szakítás tette szükségessé egy, a szárazföld belsejébe épített vadonatúj főváros kijelölését, hanem gazdasági szempontok is. Bár a portugál gyarmatosítás jellegében eltért a spanyoltól (vagy akár a franciától vagy az angoltól), mint az egykori gyarmatbirodalmak legtöbb országára, Brazíliára is jellemző volt, hogy a népesség és a gazdaság évszázadokon át a tengerparti területekre koncentrálódott – innen, a tengerpartról indultak az utak és a vasutak. A XIX–XX. században nyilvánvalóan eljött az ideje a belső területek gazdasági kiaknázásának is.

A Pombal márki (1699–1782) szolgálatában álló genovai származású kartográfus, Francesco Tosi Colombina térképén már 1751-ben feltűnt egy Brazília szívébe, a Planalto középpontjába tervezett nagyváros,¹ egy Új Lisszabon. Ez a város persze hosszú-hosszú évtizedekig, sőt évszázadokon át utópia maradt. Egy ilyen központ megalapításához és felfejlesztéséhez sokáig még hiányoztak az erőforrások. A nemzeti függetlenséget pártoló Bonifácio de Andrade e Silva 1823-ban már konkrétan a brazil fővárosnak a Planaltóra költöztetését javasolta – ennek az egyelőre még csak képzeletben élő városnak ő adta a *Brasília* nevet. (Melyet mi következetesen nem Brasíliának, hanem magyar szokást követve Brazíliavárosnak nevezünk a dolgozatban). 1922-ben már lerakták a tervezett főváros alapkövét is. Erre a célra a brazil alkotmány már 1894-ben lefoglalt egy 14 000 négyzetkilométeres területet.

Az „ideális város” eszméje, vagyis az emberi életforma és gondolkodás átalakítása a művészi térformálás segítségével nagyon régóta kísérti a nyugati gondolkodást. Az „ideális város” gondolata a középkorban elválaszthatatlan volt a spirituális tér kialakításától, a kolostor- és katedrálisépítészettől. A nagy pestisjárványt követően pedig már előtérbe kerültek a „tökéletes város” egészségügyi-népegészségügyi szempontjai – és művészi inspirációkként maguk az antik városok.² Az első reneszánsz ideális város, Filarete Sforzindája modelljében felsejlik Platón Antlantiszta

¹ Riccardo FONTANA: *Francesco Tosi Colombina*, Brasília, Charbel, 2004, 50–51.

² HAJNÓCZI Gábor: *Az ideális város a reneszánszban*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994, főként 75–81.



is. A különféle, rácsszerkezeteken alapuló, áttekinthető geometriai rendet tükröző reneszánsz „ideális városok” azért nem mind maradtak álomvárosok, részben vagy egészben meg is épültek (Ferrara, Piacenza), de pl. Leonardo „tökéletes városa” (rengeteg műszaki újdonsággal, föld alatti szennyvízrendszerrel, zsiliprendszerrel szabályozott mesterséges csatornákkal, többszintes, vertikálisan összekapcsolt utcahálózattal) papíron maradt. Témánk szempontjából nem érdektelen, hogy a modern művészet és technika számos eredményét ötvöző „ideális városok” alapítása micsoda lendületet kapott a két világháború közötti Itáliában.³ Nagyon érdekes, hogy az olasz történelem egyik legnagyobb építetőjének, Mussolininek még eszébe sem jutott magát a templomépítészetet is „forradalmasítani” – ez a feladat (kis iróniával) a brazil kommunistákra maradt.

A nyugati városfejlődés oly szervesen alakult az évszázadok, évezredek folyamán, hogy Európa magállamaiban alig találunk példákat fővárosok átköltöztetésére vagy megalapítására. A leghíresebb európai „főváros-alapítás” Szentpétervár (kezdetben Pétervár, később Leningrád) 1703-as megalapítása. A cél Pétervár esetében is túlmutat egy új gazdasági központ létrehozásán, Nagy Péter – Puskin szavaival – „ablakot akart nyitni Európára”, vagyis egy új főváros kijelölésével is szerette volna felzárkóztatni a birodalmát Nyugat-Európához. Ebből következően a Moszkva–Pétervár oppozíció szinte teljes egészében meghatározza a XIX–XX. század orosz irodalmát, egyben a nyugatos–szlavofil ellentétet és a hagyományos orosz gondolkodás Nyugathoz való viszonyát is. Az „istentelen”, „mesterkelt” Pétervár az ördög városa (először talán Gogol *Pétervári történetekjében*) – a „szent” Moszkva ellenlábas, mely Pétervárral ellentétben egy organikus fejlődő, ősi település.⁴

Érdekes „Észak Velencéjét” (Szentpétervár ma negyvenkét szigeten fekszik, az óvárosa szinte teljes egészében cölöpökre épült) összehasonlítani az az Adria királynőjével. Velence az egyetlen olasz nagyváros, melynek nincs antik előzmény⁵ – ráadásul igen különös körülmények között, a népvándorlás idején Itáliára zúduló lovas nomádok elleni védekezésképp született. Velence felépítése nem tudatosan „eltervezett”, hanem hosszú évszázadok során, spontán módon jött létre – ennek ellenére ez a város volt a középkori utazók szemében az egyik „legmesterkéltebb” település.⁶

Velence, az Adria királynője a bizonyág arra, hogy egy város felépítése nemcsak egy közösség kultúráját képes befolyásolni, hanem államberendezkedését is. Egy birodalmi központ, melynek nincs természetes magaslati pontja (és a többi la-

³ Paolo NICOLOSO: *Mussolini architetto*, Torino, Einaudi, 2008, főként 280–284.

⁴ HAJNÁDY Zoltán: „A Pétervár-mítosz az orosz irodalomban”. *Modern Filológiai Közlemények*, VI., 2004/1. sz. 62–73.

⁵ Ma is folynak a lagúnákban antik városelőzményeket kereső feltárások. De amennyiben a régészek régi római utakra vagy falakra is bukkannak, az témánk szempontjából nem bizonyít semmit. Ez az „ősi város” (ha egyáltalán volt ilyen) láthatatlan volt a középkorban. A középkori Velence nem tekintette magát egyetlen antik város örökösének sem.

⁶ BÁNKI Éva: *Telibold Velencében*, Budapest, Jelenkor, 2020, 35–99.

kóhelytől világosan elkülönülő elit negyede), egy város, ahol – Szentpétervárral szemben – senki sem jár lovon, tehát nem „előzheti meg” a többieket, talán tényleg hajlamos a köztársasági államforma és a stabilitás megbecsülésére.

Velence mintha igazolná Pétervár és Brazíliaváros építőinek koncepcióját: lehetséges egy társadalom komplex struktúráját befolyásolni vagy akár megváltoztatni – építészeti eszközökkel (is). Ez az oly tünékenynek, bizonytalannak tetsző város hozta létre Európa egyik legstabilabb (mindenféle forradalomnak és „felfordulásnak”) leginkább ellenálló államszervezetét.

Mindeközben Velence története arra is figyelmeztet, hogy ehhez a tényleg bámulatos stabilitáshoz pusztán építészeti eszközök nem elégségesek. Hiszen nem feltétlenül az épületek szépsége és elrendezése, hanem a minden velencei polgár számára elérhető jóléti vívmányok (nyugdíj, egyebek) és persze a kulturális intézmények (karnevál, zene, opera – egyáltalán a velencei ünnepek kidolgozott rendszere) volt csak képes az „összezártság” különösen telente nyomasztó pszichés terheit ellensúlyozni. A cölöpökre épült városban még a magaskultúra is a gondosan óvott társadalmi stabilitás szolgálatában állt.

A brazilok a csodás gyorsasággal, negyvenegy hónap alatt megépült Brazíliavárossal nem valamiféle tengerről támadó külső ellenséggel szemben kívántak védekezni. Nem is akartak a „világra ablakot nyitni” – a brazil Planalto tulajdonképp egy gyéren lakott, a kozmopolita brazilok számára igen kevésbé vonzó, sem tengerparttal, sem hegyekkel, sem nagy folyóval nem rendelkező országgrész. A turisták szemében egyébként amúgy is a tengerparti Rio de Janeiro a „tipikusan” brazil város.

Az ország szívébe telepített fővárossal a brazilok önmagukat szerették volna felfedezni, és létrehozni egy európai városmintáktól független, Brazília egységét, sőt küldetését⁷ kifejező „nemzeti fővárost”. Mi más sugallna már a város neve is? A turisták által csodált, part menti városok építészeti jellegzetességeikkel mindenkét Latin-Amerika gyarmati múltjára emlékeztetettek. „Az ország földrajzi értelemben vett belsejének a felemelését a posztkoloniális identitás megteremtésének az igénye éltette. Az addigi főváros, Rio de Janeiro ellen szólt a koloniális múlton kívül a túlnépesedés, a lakáshiány és a város terjeszkedését gátló topográfia.”⁸ A kulturális autonómia már-már romantikus vágya, az utópia kommunista ideológiával átítított eszménye, a gazdasági felemelkedés, a belső területek fejlesztésének kényszere Brazíliaváros létrejöttében szétválaszthatatlanul összefonódott.

Az autoritárius Estado Novo, „Új állam” után 1956-ban uralomra jutott új államelnök, Juscelino Kubitschek de Oliveira megválasztása után rögtön megalapított egy, az új várossal foglalkozó vállalatot, a NOVACAP-ot, és megbízta Oscar Niemeyer, akkor még fiatal építész az új főváros építtetésének vezetésével. 1956-ban el is kezdődtek a tervezési munkák. Az építés jogát Lúcio Costa nyerte

⁷ DEIS SIQUEIRA: „Novas religiosidades na capital do Brasil”. *Tempo Social*, São Paulo, XIV, 2002/5. 177–197.

⁸ SEBESTYÉN Ágnes Anna: *Dél-amerikai álom: Brazíliaváros mítosza és valósága*, 2020.04.29., epiteszforum.hu/del-amerikai-alom-brazilia-varos-mitosza-es-valosaga. Letöltés: 2021. 07. 14.

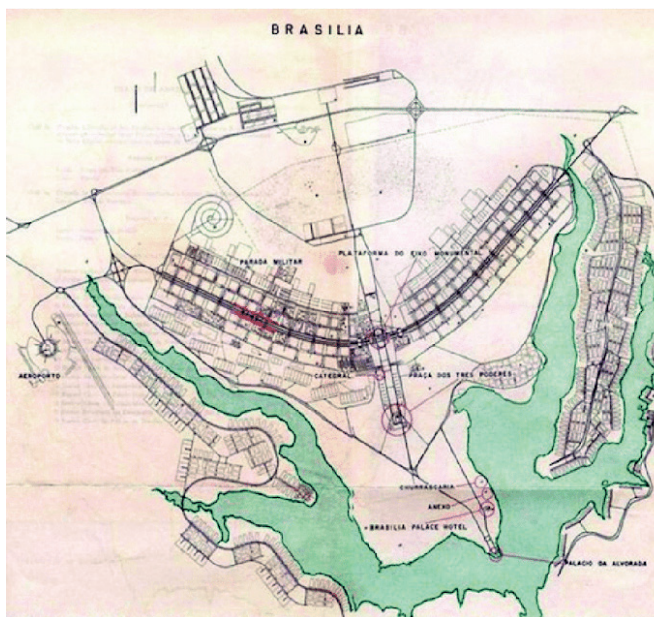
el, akinek Le Corbusier eszméi által ihletett építési terve (*Plano Piloto*, ún. „Pilótaterv”) 1957-ben lett nyilvános. Ebben az évben kapott megbízást a jövő főváros parkosítására Roberto Burle Marx tájépítész is

Juscelino Kubitschek „öt-éves terve” (az államelnök szállóigévé vált híres mottója „ötven év ötben” volt), emellett a kortársakat az ifjú Kennedyre emlékeztető energikus lendülete megfelelő keretet teremtett a grandiózus terv kivitelezésére. Az új főváros létrejöttében – akárcsak

Pétervár alapítása esetében – a személyes ambíció nagyon komoly szerepet játszott. A „város atyja”, Kubitschek, a „fáraó”⁹ már negyvenegy hónappal az építkezés megindítása után, 1960. április 21-én hivatalosan felavatta Brazíliavárost – mielőtt az ténylegesen elkészült volna.

Kubitschek építészei nemcsak templomokat, minisztériumi épületeket, lakóházakat, sugárutakat, parkokat terveztek, hanem valamiféle „tervszerű” életformát is próbáltak sugallni a város elrendezésével. Lúcio Costa tervezetének döntő eleme volt a monumentális, adminisztratív városrész (*civitas*) és a mindennapi élet tereinek (*urbs*) éles szétválasztása. Brazíliavárosban nemcsak minisztériumi szektor van (ez egy fővárosban talán természetes is), hanem külön vásárlószektor, lakószektor, szórakoztatószektor és irodaszektor. A gyalogosan nehezen átjárható szektorok, városnegyedek (sok helyen ma sincsenek járdák, a tömegközlekedés pedig legendásan rossz) épp a városias működés lényegét, a „nyüzsgést” lehetetleníti el. A várostervező, Lúcio Costa egy olyan jövőben reménykedett, ahol mindent ural a „tervezés”, és már csak repülőgéppel vagy autóval közlekednek az emberek (és ahol természetesen senkinek sem jut eszébe vasárnap fél kiló kenyérért leugrani a közértbe.) Maga a városrendezési terv is a jövő meghódítására, egy repülőgépre emlékeztet.

Brazíliaváros jól példázza az utca és vele együtt a hagyományos városi életforma halálát.¹⁰ Bár az új főváros lakónegyedei reprezentatívak és kényelmesek, a brazil



1. kép. Lúcio Costa városterve, az ún. Plano Piloto

⁹ akinek Brazíliavárosban emelt, monumentális mauzóleuma, a JK Memorial talán mégsem igazán illeszthető a haladás vagy egyenlőség eszményébe (memorialjk.com.br) Letöltés: 2021. 07. 15.

¹⁰ James HOLSTON: *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasília*, Chicago–London, The University of Chicago Press, 1989, 101–144.



kormánytisztviselők a hosszú hétvégéken mégiscsak a tengerparti városokba járnak pihenni és feltöltődni.¹¹

Oscar Niemeyer, Lúcio Costa, Burle Marx egy európai építészeti hagyományokkal szakító futurisztikus fővárost építettek fel, amely mégiscsak kénytelen – már csak lakói múltja, a Rio de Janeiróból a fennsíkra költöző tisztviselők miatt is – a tengert és vizet *megidézni*. Burle Marx tájépítész rengeteg szökőkutat és mesterséges tavat tervezett a városba, de ezek nagy része a dengue-lázat terjesztő szúnyogok miatt ma nem működik.

Tagadhatatlan, hogy a Brazíliaváros megalapításához fűződő gazdasági elvárások igazolódtak¹² (épp a Planalto lett az izmosodó brazil gazdaság egyik motorja), ám nagy kérdés, hogy a Brazíliavárhoz kapcsolódó társadalmi utópia beteljesült-e. Ahajdani kommunista építészek által megálmodott „lakószektorok” ma a parkjaikkal egyetemben jól őrzött felső középosztálybeli lakóparkokként funkcionálnak, ahova a „proletariátus” csak fizetett alkalmazottként léphet be. A Niemeyer és Costa által megálmodott főváros a munkásosztálynak szinte megfizethetetlen, a kiszolgáló személyzet a főváros környéki szatellitvárosokból (Gama, Ceilândia, Taguatinga, Samambaia, Núcleo Bandeirante, Sobradinho e Planaltina) jár be a lakószektorokba dolgozni. (De sokak számára Brazíliaváros épp ezért vonzó: itt alig mutatkozik gazdagság és szegénység, fennhéjázó luxus és nyomorúság brazil társadalomra mássutt jellemző ellentéte.)

Ez a Le Corbusier elvei alapján tervezett város mégsem egy Kelet-Közép-Európából ismerős betondzsungel. A sokakat nemcsak repülőgépre, hanem keresztre vagy pillangóra emlékeztető városkép a reneszánsz „tökéletes városokat” megidéző, könnyen áttekinthető geometriai rendet tükröz, befejezettséget és harmóniát sugall, és egyfajta jól átgondolt mikrokozmoszként tárul az utazók elé. (Az is kétségtelen, hogy a városterv, „Brazíliaváros álma” nem *ex nihilo* született. A tervezőket római városok is inspirálták, mint Palmyra, Szíria és annak *Cardo Maximusa*, a római város főútvonala és mindenekelőtt maga Róma.) Ráadásul a város főépítésze, Oscar Niemeyer a modern építészek többségével ellentétben nem kedvelte az egyenes vonalakat: a rengeteg betongömb, betonhullám – az alkotó szándékai szerint – az óceán és a brazil női formák, a „természet” inspirációját tükrözi. Ezek a Brazíliavárosban megfigyelhető hullámvonalak, gömbök, hajlatok Oscar Niemeyer és általa a modern brazil építészet legsajátosabb jegyei – immáron amolyan nemzeti sajátosságok.

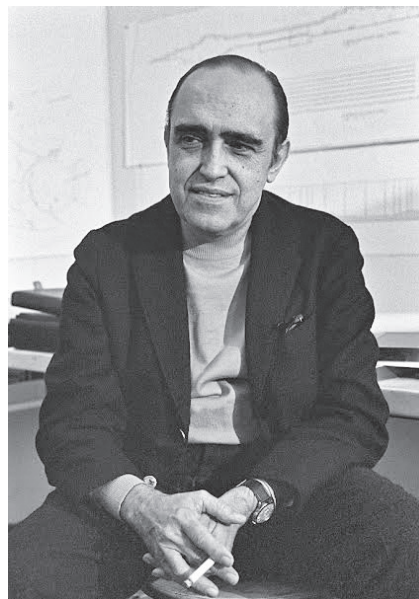
Brazíliaváros neve mindörökre összefonódott a XX. század egyik leghíresebb építészóriása, a Rio de Janeiró-i születésű Oscar Niemeyer (1907–2012) ars poeticájával, politikai hitvallásával és művészetével.

¹¹ Marcel BURSZTYN – Carlos Henrique ARAÚJO: *Da utopia à exclusão: vivendo nas ruas em Brasília*, Geneva, Labor et Fides, 1997, 26–31.

¹² Ernesto SILVA: *História de Brasília: Um Sonho, Uma esperança, Uma Realidade*, Brasília, CDL, 1998, főként 47–73.



Niemeyer már az *Escola de Belas Artes* hallgatójaként bedolgozott Lúcio Costa tervező irodájában, ahol nagyon hamar nevet szerzett. 1939-ben közösen tervezték a New York-i világkiállítás nagy sikert aratott brazil pavilonját. 1936 óta barátságot kötött Le Corbusier-val: vele dolgozott a Rio de Janeiro-i egészségügyi minisztérium tervein. A szélsőségesen baloldali (vagy inkább utópista) politikus Juscelino Kubitschekkel való együttműködése is a második világháború előtti évekre nyúlik vissza. Kubitschek mint Belo Horizonte polgármestere vele tervezette meg a Pampulha-tó partján kialakított új városrészt.¹³ Niemeyer nevéhez ezen túlmenően is számos emblemikus épület fűződött: az ötvenes évek elején São Paulóban ő tervezte a Dél-Amerika Kórházat és az első S alakú magasházat. Nemzetközileg elismert, számtalan díjjal kitüntetett, hírneves építész volt tehát, amikor Kubitschek kinevezte Brazíliaváros főépítészének.



2. kép. Oscar Niemeyer brazil építész (1907–2012)

De Niemeyer nem volt tipikus Le Corbusier-tanítvány. Már Belo Horizontében, a Pampulha-tó partján épített új városrészben ötvözte a brazil barokk építészeti jellegzetességeit a hajlított vasbetonban rejlő lehetőségekkel. Ez a „hajlékonyság” teszi majd „nemzetivé”, ízig-vérig brazillá a Niemeyer-féle modern építészetet.¹⁴

As Curvas do Tempo című kései életrajzában (melynek címét kicsit költőien talán „Az idő hajlatainak” fordíthatnánk) a nagy brazil poétikusan vall a szabad folyású, érzéki ívek iránti vonzalmairól, az épített környezet és természet (dombok, tenger), építészeti és szexualitás (női test), épített környezet és világegyetem kapcsolatáról – emellett az építészeti társadalmi céljairól is, mely a társadalmi harchoz hasonlóan képes (lehet) radikálisan megváltoztatni az emberek egymás közötti kapcsolatait.¹⁵ Önmagában persze az építészeti kevés egy társadalmi forradalomhoz, ezt még a kommunista Niemeyer is kénytelen elismerni: a felső középosztály lakta Brazíliaváros, a proletárok „kitelepülése” a városközpontból, a lassan-lassan Brazíliavárosban is meginduló favellásodás az építészeti, a művészeti önmagában vett elégtelenségét, eszköztelenségét is érzékelteti. (Az egész életében a szegényeknek építeni akaró Niemeyer majdnem százévesen szerzett *Tranquilo com a vida* – Békében az élettel – című dala a nyomornegyedekben élő emberek életének és halálának állít emléket.¹⁶ Ez a híres dal talán amolyan főhajtás is a Brazíliavárosból kiszorult szegényeknek.)

¹³ David UNDERWOOD: *Oscar Niemeyer and the Architecture of Brazil*, New York, Rizzoli, 1994, főként 54–81; 206–207.

¹⁴ Yves BRUAND: *Arquitetura Contemporânea no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Perspectiva, 2010, főként 181–195.

¹⁵ Oscar NIEMEYER: *As Curvas do Tempo: Memórias*, São Paulo, Editora Revan, 1999, főként 251–320.

¹⁶ A dal szövegének és zenéjének javarésztét Niemeyer szerezte és Edu Krieger zenész szólaltatja meg.



3. kép. Catedral Metropolitana Nossa Senhora Aparecida (Brazíliaváros)

Niemeyer számos reprezentatív középületet tervezett a fővárosban: a Nemzeti Színház (1957), az elnöki palota (*Palácio da Alvorada*, 1959), parlament (1960), Igazságügyi Palota (*Palácio da Justiça*, 1960), ám az egyik leghíresebb, leginkább emblemikus, legtöbbet fényképezett műve talán a főváros, Brazíliaváros jelképének számító katedrális: a *Catedral Metropolitana Nossa Senhora Aparecida*, melynek építése 1959-ben kezdődött el, ám csak 1970-ben fejezték be és szentelték fel. Érdekes kérdés, miképp lehetséges, hogy Fidel Castro barátjának, egy bevallottan ateista, élete nagy részében kommunista építésznek épp egy katedrális az egyik legismertebb műve – ahogyan az is, miképp szimbolizálhat egy kommunista utópia nevében fogant fővárost egy székesegyház.

A válasz talán nemcsak a latin-amerikai baloldal az európaiótól eltérő sajátságában keresendő. Ne feledjük, a „tökéletes város” eszméje az emberi történelem folyamán soha nem volt elválasztható a szakrális tér megteremtésétől. Ráadásul maga Brazíliaváros sem csak egy minden ízében modern, „haladó” város (mely egymaga megtestesíti az *Ordem e progressót*, vagyis a *Rend és haladást*, az ország – a nemzeti zászlón is szereplő – mottóját), hanem ténylegesen is *szent város* is, Új Jeruzsálem, ma is számos vallási kinyilatkoztatás színhelye. Az olasz szent, Don Bosco 1883-as látomásában már megjelenik a brazil fennsík, ez az új tejjel-mézzel folyó Kánaán, és annak középpontjában egy szent város, egy új Jeruzsálem, az emberiség spirituális központja.¹⁷ Ráadásul a Torinóban „álmodó”, az Európát soha el nem hagyó szerzetes meglehetősen pontosan ki is jelölte az új főváros helyét. (A szalézi rend

Ezen a felvételen az öreg építész hallgatja saját szerzeményét: [youtube.com/watch?v=e3yDpSPnjo](https://www.youtube.com/watch?v=e3yDpSPnjo).
Letöltés: 2021.07.15.

¹⁷ Demétrio MAGNOLI: *O corpo da pátria: imaginação geográfica e política externa no Brasil, 1808-1912*, São Paulo, Editora da Universidade do Estado de São Paulo, 1997, főként 133–135.

ma is az egyik legtiszteltebbnek, „legbrazilabbnak” számít Brazíliában – számos iskolája, kolostora is található a fővárosban, az Amerikában soha meg nem fordul torinói szentet, Don Boscót pedig Kubitsekhez hasonló városalapítónak tekintik.) Ezért is lehetett az első épület Brazíliavárosban egy Niemeyer-tervezte *Ermida dom Bosco*, a város mesterséges tavának partján helyet kapó, apró, piramis alakú kápolna.

Az egyszerűségében és monumentalitásában is lenyűgöző „nemzeti katedrális”, a *Catedral Metropolitana Nossa Senhora Aparecida* csak annyiban emlékeztet a középkori Európa nagy katedrális építményeire, hogy láthatóvá teszi saját szerkezetét – Niemeyer másféleképp nem is próbál meg „rájátszani” erre az építészeti hagyományra. (Alfredo Ceschiatti belső térben belógatott angyalszobrai és Dante Croce a katedrális előtt elhelyezett apostolszobrai már jóval hagyományosabbak, ezek a konzervatívabb híveket is könnyebben megszólítják.) A székesegyház tizenhat, bumeráng alakú tornya, a legendás, ég felé nyúló ujjak mégis barokkos hatást keltenek. A Niemeyer választotta formának, a tökéletességet is sugalló tizenhatos számnak (négyszer négy) több misztikus értelmezése lehet; engem a brazil katedrális egy hatalmas virágra vagy óriási kehelyre emlékeztet. Niemeyer nem akarja megidézni a gótikát, a középkori vallásos érzékenységet „részleteiben”, ám közben mégis képes egy nagy erejű szimbólummal utalni rá, vagy legalább a középkori vallásos szellemet „újraalkotni” (áldozás, Szent Grál). De a templomóriásnak megannyi más értelmezése is lehetséges.¹⁸ Ha Pétervár „ablak Európára”, akkor a Brazíliaváros (melynek épp egy székesegyház az egyik legjellegzetesebb építménye) „ablak az ég felé”.

Az üvegezett mezőkkel épült vasbeton váz (tizenhat nagy betonparabola; a stégek között üveg, ólomüveg és üvegszál) egységes megjelenését még kapu sem bontja meg, a térszint alá helyezett templomtérbe is lejtős rámpa vezet. Pedig a katedrális tervezése közben Niemeyer törekedett az ipari karakter, a tiszta térmértani tömegekből képzett kompozíciók és kézműves jelleg szintézisére. A kézzel festett kerámiaburkolatok, az ólomüveg ablakok, az apostol-, Mária- és angyalszobrok és maga a harangtorony sem nagyipari technológiával készültek.

Niemeyer egyik nagy újítása az egyház (vagy éppenséggel a nemzet?) közösségi természetét bemutatni óhajtó centrális alaprajz. Ennek a templomtípusnak aztán számos követője lesz Latin-Amerikában, de magában Rio de Janeiróban is (ld. az Edgar Fonseca emelte székesegyházat). A brazíliavárosi katedrális tervezői emellett „szembementek” az egyház tridenti zsinaton alapuló liturgiai hagyományával, és „az oltárt eltávolították a faltól, körüljárhatóvá tették, mellé pedig ambótt helyeztek: azaz lehetővé tették az általános papság még aktívabb részvételét a szentmise misztériumában, így az építők a katolikus liturgiára is befolyással voltak.¹⁹ Brazíliaváros katedrálisát gyakran hasonlítják össze a Sir Frederick Gibberd tervez-

¹⁸ Igor FRACALOSI: *Clássicos da Arquitetura: Catedral de Brasília: Oscar Niemeyer*. In: Archdaily. 2013. VI.22., archdaily.com.br/br/01-14553/classicos-da-arquitetura-catedral-de-brasilia-oscar-niemeyer. Letöltés: 2021.07.14.

¹⁹ DRAGON Zoltán: *Középpontban a közösség: Latin-Amerika centrális templomai*. In: Építészfórum, 2020.04.26., epiteszforum.hu/kozeppontban-a-kozosseg-del-amerika-centralis-templomai. Letöltés: 2021.07.14.

te liverpooli érseki székesegyházzal is. A két épület közötti hasonlóság szemmel látható – és egyben megdöbbentő bizonyossága annak, hogy egy volt gyarmat területén épült templom inspirálhat egy nem akármilyen jelentőségű brit katedrális is.²⁰ A liverpooli érseki székesegyház is kör alakú építmény, felülről kinyúló magas tornyokkal. Ám a Gibberd-katedrális fegyelmezett, katonás, férfias benyomást kelt, míg a Niemeyer-székesegyház a maga hajlékony, szinte nőies íveivel egy szerves formára emlékeztet: egy óriási, a brazil fennsíkon virágzó növényre. Miközben persze tudjuk, Brazíliaváros katedrálisja egy olyan tájon „virágzik”, ahol nincsenek látványos tájlemek, hegyek, folyók, erdők vagy vizek – ebben az ország részben az utazó számára az épített táj mutatkozik meg természetként, lenyűgöző, szerves vegetációként – a nagysággal és a hajlékony, már-már virágszerű elemekkel megidézve valamiféle „ősi pompát”, fantasztikus, hajdan volt (vagy épp jövőbeli?) vegetációt – ami nagyon jól illik az „ígéret földjének” katedrálisához. (Bár a Niemeyer-székesegyház vasbetonból épült, formája miatt megelőlegezi az olasz Giuliano Mauri „növényies székesegyházait” is.)

Nem a „nemzeti katedrális” az egyetlen Niemeyer tervezte impozáns templom Brazíliavárosban. Egy másik székesegyház, a brazil katonaság *Rainha da Paz Catedralja* is egy Mária-templom (a latin országokban a Béke Királynője egyben a hadsereg patrónája is). A katonai sátorra emlékeztető formájú, nagyon merész, szögletes alakú, „férfiasan letisztult”, már-már minimalista hatást keltő székesegyházat 1994-ben szentelték fel. De talán nem ez a katonai katedrális Niemeyer legizgalmasabb szakrális épülete. 1942-ben, a második világháború előtt tervezte a Belo Horizonte melletti, a Pampulha-tó partján helyet kapó városnegyedben, benne a hullámzó formájú Szent Ferenc-templomot. Itt egy, a hömpölygő víz hullámaira emlékeztető fehér csík fogja körül a közvetlenül a tó partján épült kegyhelyet. És Niemeyer nemcsak a vizet, hanem a napfényt is belekomponálta az épületbe. A templom héja alatt rácsozott üvegfal helyezkedik el, így a víz fölött feltűnő nap fénye és az üvegfal kesze-kusza mintái a templomi áhítat része lesznek, spontán módon beépülnek a szertartásba. Az épített természet itt is amolyan „igazabb természet”: a lélek, a vágyakozás, a tudat alatt örvénylő vágyak és félelmek kivetülése. A kék-fehér dekoráció (ez már valódi kézműves munka) főhajtás a portugál *azulejo* hagyomány előtt.

Egy modern templomépítő fantáziája, „szárnyalása” is vetekedhet hát a középkori katedrálisok alkotóiéval. De a XX. századi társadalmi templomok társadalmi funkciója azért mégiscsak egészen más, mint a középkori kegyhelyeké. Niemeyer „nemzeti katedrálisát” nem a városban, városnegyedben élők (Brazíliaváros minisztériumi negyedében amúgy sem lakik senki), hanem a fővárost felkereső turisták tömegei látogatják. Egy középkori vagy barokk katedrális még állandó elfoglaltságot, hétről hétre változó, komplex művészi élményt nyújtott a katedrális környékén élőknek. Ez különösen a középkori Velencére volt igaz: az emberek szabadidejük nagy részét a templomban vagy a templomok előterében töltötték (itt

²⁰ Richard J. WILLIAMS: *Brazil. Modern Architectures in History*, London, Reaktion, 2009, főként 17–21; 63–94.

voltak az ünnepek vagy a színelőadások) – más hely nem is nagyon volt a lagúnák között. Egy jól működő középkori vagy barokk templom hétről hétre változó művészeti eseményeket kínált a híveknek – mint az köztudott, a szent helyeket a kor legnagyobb festői díszítették, a templomi ünnepeken a kor legnagyobb zenészei léptek fel. A templom magához vonzotta a környéken élőket, nemcsak a teret töltötte ki, hanem a hívők szinte teljes életidejét is.

A Niemeyer-féle „nemzeti katedrális” funkciójában a középkor nagy zarándok-templomaira hasonlít – a hívek (vagy inkább turisták) csak egyszer vagy kétszer keresik fel életükben. Ez a fajta templom nem szervezi meg az emberek minden napjait. De míg a római Szent Péter- vagy a compostelai Szent Jakab-katedrális komplex beavatásélményt jelentett (ahol a templom a spirituális értelemben vett „út”, a „próbatétel” végpontja), és maga a székesegyház is számtalan kulturális élményt (nemcsak képzőművészetet, hanem zenét, olykor vallásos színelőadást, Compostelában még táncot is) kínált az utazóknak, addig érdemes ezzel összevetni a brazil katedrális, a *Catedral Metropolitana Nossa Senhora Aparecida* már első látásra is szegényesnek tűnő kulturális „eseménynaptárát”.²¹ Ám a brazil székesegyház talán legnagyobb fogyatékosága mégiscsak az, hogy nincs olyan brazil illetőségű „gazdája”, akinek a „lábához” vagy ereklyéjéhez megérkezhetnének a messziről jött hívek... Vagy mégiscsak...?

A brazil katedrális „szentje” tulajdonképpen maga a brazil nemzet, mely saját erejét és függetlenségét ünnepli a Niemeyer-féle katedrálisban.

A templom mint közösségi és kulturális tér hanyatlását többen a modern építészet ridegségével magyarázzák. Ez nem teljesen korrekt. Brazília városban ráadásul azóta – a tervezők szándékai ellenében – megjelent a historizmus is: „A modern katedrálisnak nemsokára konkurense is akadt a Don Bosco-templomban, amelyet egy nemzedékkal fiatalabb építész tervezett. Ennek oldalfalait hagyományos, európai ízű, keskeny, csúcsíves ablakok tagolják. E templomban rendkívül megnyerő az ultramarinkék üvegezésen átszűrődő élénk színű fény. Még sohasem láttam épületet, melynél ez oly markánsan lett volna építészetileg meghatározó elem, mint itt. És ezzel, a Don Bosco-templommal a teljes egészében modern Brasília városba betört a historizmus. Az egész város szellemének ellentéte. Nem akarok sem ünneprontó, sem a korszerű építészet igazát valló nézeteimmel ellentétbe kerülni, mégis meg kellett állapítanom, hogy e kék fényben úszó, historizáló templomtérrel tört be a puritán kompozíciók közé az élet²²” – írja Kubinszky Mihály a Dom Bosco-templomról szóló lírai beszámolójában.²³

Ám a rég múlt hitéletet megidéző, misztikus hangulatú, sejtelmes, kékes fényben úszó Don Bosco-templom sem képes megállítani a katolikus hit nemcsak az egész brazil társadalomban, hanem Brazília városban is tapasztalható hanyatlását. Cesar Romero Jacob kutatásai szerint 2000-ben a hithű római katolikusok már csak a

²¹ A katedrális honlapja: catedral.org.br. Letöltés: 2021.07.12.

²² KUBINSZKY Mihály: „A negyvenéves Brasília”. *Magyar szemle*, IX., 2000/5–6. 198–203, 202.

²³ Az eltérő írásmódra a magyarázat: Kubinszky végig olaszosan, mi portugálosan írjuk a szent nevét.



népesség 66,6 százalékát tették ki.²⁴ Ennek ellenére Brazília város még brazil viszonylatban is különösen vallásos, spirituális hangulatú helynek számít, ahol évről évre ezoterikus vásárokat és fesztiválokat is tartanak. A katolicizmus nem teljesen fedi le a mai brazilok vallásos tájékozódását. A város legnépszerűbb, évente legtöbb látogatóval büszkélkedő temploma az 1989-ben felszentelt ökumenikus, különösebb építészeti nevezetességgel nem rendelkező *Templo da Boa Vontade* (A Jóakarát Temploma).

Brazília város mint Új Jeruzsálem, a Planalto mint az ígéret földje a brazil népi vallásosságban továbbra kitüntetett szerepet játszik. A Brazília városra különösen jellemző szinkretista tendenciák kapcsán a fővárosban letelepedő művészek egyenesen a Planalto misztikus kisugárzásáról beszélnek.²⁵ Ráadásul épp itt, a főváros mellett található a Tia Neiva médium által alapított, roppant népszerű Hajnal-völgye és a mellette létrejött Planaltina városa, ahol a világ minden tájáról érkezett, misztikus jelmezbe öltözött sámánok próbálják meg évről évre a kozmosz energiáit koordinálni. Ezekről a szinkretista jelenségekről és benne Brazília város (a *capital mística*, azaz a „misztikus főváros”) kitüntetett szerepéről Raphael Ferreira számolt be a BBC 2018. március 25-i adásában.²⁶

Ám ez az újfajta vallásos érzékenység – úgy tűnik – az épített környezetre, az emberkéz emelte szent helyekre már jóval kevésbé tekint tisztelettel.

Bibliográfia

- BÁNKI É.: *Telibold Velencében*, Budapest, Jelenkor, 2020.
- Y. BRUAND: *Arquitetura Contemporânea no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Perspectiva, 2010.
- M. BURSZTYN – C. H. ARAÚJO: *Da utopia à exclusão: vivendo nas ruas em Brasília*, Geneva, Labor et Fides, 1997.
- D. SIQUEIRA: „Novas religiosidades na capital do Brasil”. *Tempo Social*, São Paulo, XIV, 2002/5. 177–197.
- DRAGON Z.: *Középpontban a közösség: Latin-Amerika centrális templomai*, in Építészfórum, 2020.04. 26., epiteszforum.hu/kozeppontban-a-kozosseg-del-amerika-centralis-templomai. Letöltés: 2021.07.14.
- R. FONTANA: *Francesco Tosi Colombina*, Brasília, Charbel, 2004.
- I. FRACALOSSI: *Clássicos da Arquitetura: Catedral de Brasília: Oscar Niemeyer*. In: Archdaily. 2013.06.22., archdaily.com.br/br/01-14553/classicos-da-arquitetura-catedral-de-brasil-oscscar-niemeyer. Letöltés: 2021.07.14.

²⁴ Cesar Romero JACOB: *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. São Paulo, Edições Loyola, 2006, 23–32.

²⁵ Deis SIQUEIRA: „Novas religiosidades na capital do Brasil”. *Tempo Social*; São Paulo, XIV, 2002/5. 177–197.

²⁶ bbc.com/portuguese/brasil-43411162



- HAJNÁDY Z.: „A Pétervár-mítosz az orosz irodalomban”. *Modern Filológiai Közlemények*, VI., 2004, I. sz. 62–73.
- HAJNÓCZY G.: *Az ideális város a reneszánszban*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994.
- J. HOLSTON: *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasília*, Chicago–London, The University of Chicago Press, 1989.
- C. R. JACOB: *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. São Paulo, Edições Loyola, 2006.
- KUBINSZKY M.: „A negyvenéves Brasília”. *Magyar szemle*, IX., 2000, 5–6. 198–203, 202.
- D. MAGNOLI: *O corpo da pátria: imaginação geográfica e política externa no Brasil, 1808–1912*, São Paulo, Editora da Universidade do Estado de São Paulo, 1997.
- O. NIEMEYER: *As Curvas do Tempo: Memórias*, São Paulo, Editora Revan, 1999.
- P. NICOLOSO: *Mussolini architetto*, Torino, Einaudi, 2008.
- SEBESTYÉN Á. A.: *Dél-amerikai álom: Brazíliaváros mítosza és valósága*, 2020.04.29. epiteszforum.hu/del-amerikai-alom-brazilia-varos-mitosza-es-valosaga. Letöltés: 2021.07.14.
- E. SILVA: *História de Brasília: Um Sonho, Uma esperança, Uma Realidade*, Brasília, CDL, 1998.
- D. UNDERWOOD: *Oscar Niemeyer and the Architecture of Brazil*, New York, Rizzoli, 1994.
- R. J. WILLIAMS: *Brazil. Modern architectures in history*, London, Reaktion, 2009.

Rezümé

A szerző a brazil templom- és katedrálisépítészeti XX. századi fejlődését vizsgálja a nagy építész, Oscar Niemeyer (1907–2012) művészi és politikai nézeteinek tükrében. A brazil „nemzeti katedrális”, a Catedral Metropolitana Nossa Senhora Aparecida megszületése (1958–1970) elválaszthatatlan az új brazil főváros létrejöttétől – s egyben a gyarmati múlttól való szabadulás kényszerétől. Cikkében a szerző kitér az „ideális város” eszméjének történetére, a történelem sikeres (vagy kevésbé sikeres) főváros-alapításaira, vallás és társadalom, építészeti és társadalom, kommunista utópia és vallás kapcsolatára is.

Kulcsszavak: főváros, tökéletes város, gyarmati múlt, kommunista utópia, székes-egyház

Abstract

Sacrality and communist ideas in Brazilian church architecture

The author examines the development of Brazilian church and cathedral architecture in the 20th century in light of the artistic and political views of the great architect Oscar Niemeyer (1907–2012). The birth of the Brazilian “national cathedral”, the Catedral Metropolitana Nossa Senhora Aparecida (1958–1970), is inseparable from the creation of the new Brazilian capital and the imperative to free itself from its colonial past. In the article, the author also discusses the history of the idea of the ‘ideal city’, the successful (or not so successful) foundation of capital cities in the course of history, the relationship between religion and society, architecture and society, communist utopia and religion.

Keywords: capital, ideal city, colonial past, communist utopia, cathedral

KUPI LÁSZLÓ

A Batista-rendszer és a katolikus egyház ellentmondásos viszonya (1952–1958)

Tanulmányomban az 1950-es évekbeli Batista-diktatúra és a kubai katolikus egyház viszonyát vizsgálom olyan eseteken keresztül, amelyek rávilágítanak ennek a kapcsolatnak az ellentmondásosságára. A kutatás során felhasználtam a kubai egyház hozzáférhető dokumentumait, az Egyesült Államok kubai nagykövetségének iratait, visszaemlékezéseket és a témával foglalkozó külföldi szakirodalmat is. Azt szeretném bizonyítani, hogy bár a katolikus egyház hagyományosan az elit egyháza volt Kubában, és ez arra predesztinálta, hogy a rendpárti jelszavakkal operáló és jobboldali-konzervatív beállítottságú Batista-rendszerrel is jó viszonyt ápoljon, a diktatúra ellen fellépő és szociális jelszavakat hangoztató forradalom azonban választás elé állította, és az egyház nem egyértelműen a diktatúra mellett való kiállást választotta. Ugyanakkor a forradalmi harc kibontakozásakor mégis jelentős különbséget mutatott az egyházi hierarchia, valamint az alsóbb rendű papság és a katolikus hívek hozzáállása az eseményekhez.

A kubai katolikus egyház a 20. század első felében

A kubai katolikus egyház a 20. század első felében számos más latin-amerikai egyházhoz hasonlóan a gyarmati viszonyokból kezdett el építkezni. A főpapok jellemzően az (egykori) anyaországból érkeztek, és Kuba 1898-as függetlenné válását követően sokan közülük visszatértek Spanyolországba, a szigetországban pedig megvonták az egyház számos privilégiumát. A függetlenségi háború következményeként a század első évtizedeiben a kubai lakosságban erőteljes spanyolelleses érzület uralkodott. Ez azonban az 1920-as évekre megváltozott. Mindez egybeesett a kubai katolikus egyház megújulásának kezdetével is, amiben megint jelentős szerep jutott a spanyol papoknak. Addigra kihalt az a generáció, amely mély ellenérzésekkel viseltetett a gyarmati adminisztráció iránt, így megszűnt a kubai társadalomnak a spanyolokkal szembeni ellenségessége. Ez újra nagyarányú bevándorlást eredményezett Spanyolországból a karibi országba, és az áttelepülők között jelentős számban voltak papok is. Ez a bevándorlás egyrészt hatással volt a kubai társadalom alakulására, másrészt az egyház is vérfrissítésen esett át. Mindazonáltal a kubai katolikus egyház hagyományosan az egyik leggyengébbnek számított az egykori spanyol és portugál gyarmatbirodalom országaiban. Ennek ellensúlyozására több intézkedés született. A katolikus egyház Kubában (is) jelentős szerepet

vállalt a szociális intézmények és az oktatás területén. Népszerűvé váltak a katolikus iskolák, amelyekbe jellemzően az elit és a középosztály járatta a gyerekeit. Emellett az 1930-as évektől kezdve a kubai főpapság erőteljesen szorgalmazta a laikus katolikus csoportosulások létrejöttét. Meg is alakultak olyan szervezetek, mint a Kubai Katolikus Ifjúság (*Juventud Católica Cubana*, JCC, 1928) vagy az Egyetemi Katolikus Csoport (*Agrupación Católica Universitaria*, ACU, 1931), majd 1940-ben ernyőszervezetként létrejött a nemzetközi Katolikus Akció (*Acción Católica*, AC) kubai tagozata. 1947-ben megalakult a kubai Katolikus Akció szakosított szervezete, a Fiatal Katolikus Munkások (*Juventud Obrera Católica*, JOC) is, amely társadalmilag progresszív nézeteit egy belga katolikus bíborostól, Joseph Cardijntól kölcsönözte.¹ A katolikus hierarchia ezenkívül úgy igyekezett megőrizni a befolyását a kubai közéletben, hogy nem bírálta a társadalmi viszonyokat, és nem folyt bele a politikába. Ez a távolságtartó pozíció kedvére volt a mindenkori kubai kormánynak, és jelentős eredményeket hozott a katolikus egyház számára. A Szentszék 1935-ben nunciaturát nyitott Kubában, viszonzásképpen a kubai kormány 1936-ban helyreállította diplomáciai kapcsolatait a Vatikánnal, XII. Piusz pápa pedig 1946. február 18-án a szigetország történetének első kubai bíborosává kreálta Havanna érsekét, Manuel Arteaga y Betancourt-t.²

Bár az 1950-es évek elejére a kubai katolikus egyház valaha volt legjobb vezetőségével rendelkezett,³ a század közepére népszerűsége mégis történelmi mélypontra süllyedt. Ebben több tényező is közrejátszott. Egyrészt az Autentikus Párt (*Partido Revolucionario Cubano – Auténtico*, PRC-A) kormányzása idején (1944–1952) az egyház privilegizált helyzetben volt, szóvivői gyakran töltöttek be kormányzati funkciókat, és a kormányok ajándékokkal igyekeztek az egyház kedvében járni. Ám ez a lakosság szemében visszatetszést keltett, mivel ennek a jó kapcsolatnak az volt az ára, hogy az egyház szemet hunyt a korrupciós viszonyok és a társadalmi igazságtalanságok felett, ami tovább rontotta az egyház megítélését.⁴ A (latin-amerikai szinthez viszonyított) népszerűtlenség másik oka abban a mély megosztottságban keresendő, amely a kubai társadalmat jellemezte a forradalmat megelőző időszakban. Miközben a városokban, elsősorban Havannában Latin-Amerika legmaga-

¹ Joseph HOLBROOK: *The Church in Cuba: 1952–1959: Ambivalence Between Regime and Revolution*. academia.edu/1333622/The_Catholic_Church_in_Cuba_1959_62_The_Clash_of_Ideologies, letöltve: 2020.10.30.

² Manuel Arteaga y Betancourt (1879–1963): A kubai születésű, de Venezuelában nevelkedett Arteagát 1904-ben szentelték pappá a dél-amerikai országban. 1906-ban a venezuelai Cumanában kezdte szolgálatát, majd 1912 és 1915 között a kubai Camagüeyben szolgált. XII. Piusz pápa 1941. december 28-án nevezte ki Havanna érsekének, amely tisztséget haláláig betöltötte. 1946-tól ő az első kubai bíboros. 1958-ban részt vett a konklávnén, amelyen pápává választották XXIII. Jánost. A forradalom után összetűzésbe került a forradalmi kormánnyal, és először az argentin nagykövetségen, majd 1961 és 1962 között a vatikáni nunciaturán kért menedéket. 1963-ban természetes körülmények között hunyt el.

³ Isabel SOTO MAYEDO: *Cuba: Iglesia Católica versus Revolución*. 2007.09., researchgate.net/publication/341852336_Cuba_Iglesia_catolica_versus_Revolucion, 2021. 01. 04.

⁴ John M. KIRK: *Between God and the Party: Religion and Politics in Revolutionary Cuba*, Tampa, University of South Florida Press, 1989, 44.

sabb életszínvonalán éltek, addig vidéken (ahol lakosság mintegy 70 százaléka élt) rendkívüli mértéket öltött a nyomor és az elmaradottság. Az 1953-as népszámlálás adatai szerint a vidéki otthonok mindössze kilenc százalékába volt bevezetve az elektromos áram, és két százalékukban volt folyóvíz. Angolvécével csupán három százalékuk rendelkezett, ami katasztrofális közegészségügyi viszonyokat eredményezett. Ezt támasztja alá a Világbank 1950-es országjelentése is, amely szerint a vidéki kubai gyerekek 80-90 százaléka bélféreggel fertőződött.⁵ Az oktatás és az írni-olvasni tudás szintje is csak a városokban számított jónak, vidéken a felnőttek negyven százaléka analfabéta volt, és csupán a gyerekek negyede járt iskolába.⁶ Ez a megosztottság tükröződött a kubaiak katolikus egyházhoz való viszonyában is.

A kubai katolikus egyház 1950-es évekre jellemző állapotának felvázolásához érdemes az egyház saját statisztikáit segítségül hívni. Az *Agrupación Católica Universitaria* által készített felmérés⁷ szerint 1954-ben csupán a lakosság 72,5 százaléka vallotta magát katolikusnak, ami arányaiban a legalacsonyabb volt Latin-Amerikában, ahol ez a szám szinte mindenhol 90 százalék fölötti volt. Ráadásul a kubaiak csupán negyede vett részt rendszeresen istentiszteleteken. Vidéken még rosszabb volt a helyzet. Bár Latin-Amerika más országaiban komoly hagyománya volt annak, hogy a katolikus egyház jelen legyen az egyszerű emberek körében, Kubában az egyházzal való kapcsolat az elit és a városi középosztály privilégiuma volt. Erről tanúskodik egy 1957-es másik felmérés, amelynek során négyszáz vidéki családot kérdeztek vallási hovatartozásáról és vallásgyakorlásáról. Csak kicsivel több, mint a megkérdezettek fele vallotta magát katolikusnak, és 88,84 százalékuk soha nem látogatott miséket, csupán 4,25 százalékuk vett részt rajtuk évente háromszor vagy annál több alkalommal. Ennek az volt az oka, hogy vidéken nem igazán voltak lelkipásztorok. A megkérdezettek csupán 53,51 százaléka látott életében papot, és kevesebb mint nyolc százalékuk beszélt valaha egyvel közülük.⁸ A falvakban nem voltak templomok, igehirdetés és vallásoktatás sem.⁹ A kubai katolicizmus másik jellegzetessége az volt, hogy a szigetországban szolgáló papok és apácák nagy része külföldön (elsősorban Spanyolországban) született. 1955-ben Kubában 650 pap teljesített szolgálatot, akik közül csupán 125-en voltak kubai származásúak, az 1872 apácából pedig mindössze 556-an voltak született kubaiak. Ők is főleg a városi területeken oszlottak el egyenetlenül. A vallásoktatás Kubában elsősorban tandíjat szedő egyházi iskolákon keresztül történt, amelyekbe az elit és a jobb módú középosztály járatta a gyerekeit.¹⁰ Ezek az iskolák viszont virágoztak, és nagy hatásuk

⁵ Lars SCHOULTZ: *That Infernal Little Cuban Republic: The United States and the Cuban Revolution*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2009, 53.

⁶ Uo.

⁷ A felmérést a végjegyzetekben idézi: Margaret E. CRAHAN: „Catholicism in Cuba”. *Cuban Studies*, Vol. 19., 1989, 3–24.

⁸ Uo.

⁹ Frei BETTO: *Fidel és a vallás*, h. n., Kossuth, 1985, 116–117.

¹⁰ Jill I. GOLDENZIEL: *Sanctioning Faith: Religion, State, and U.S.–Cuban Relations*. scholar.harvard.edu/files/jill/files/goldenziel_sanctioning_faith_2009_I_I.pdf, letöltve: 2020. 11. 13.



volt a kubai társadalom vezető rétegeire. A leghíresebb tanulója ezeknek a katolikus magániskoláknak a tehetős földbirtokos családból származó Fidel Castro volt, aki először a Santiago de Cuba-i *Colegio de Dolores*, majd a havannai *Colegio de Belén* jezsuita bentlakásos iskolák tanulója volt. Ezek a viszonyok és az ilyen jellegű társadalmi beágyazottság elméletben arra predesztinálta a kubai katolikus egyházat, hogy az elit mellett foglaljon állást, és támogassa Batista rendszerét. Amint azonban látni fogjuk, a kép ennél jóval árnyaltabb volt. Az egyház alacsonyabb rangú papjaiban megfogalmazódott az az igény, hogy a nép körében végezzenek lelkipásztori munkát, és tegyenek valamit a társadalmi igazságtalanságok és a diktatúra ellen. Erre az 1956 decemberében megkezdődő forradalom kínált számukra lehetőséget.

A katolikus egyház reakciója az 1952-es puccsra

1952 márciusában az Autentikus Párt második ciklusa a végéhez közeledett, és június 1-én választásokat tartottak volna, amelyek legnagyobb esélyese az Ortodox Párt (*Partido del Pueblo Cubano – Ortodoxos*, PPC-O) volt. A független Kuba rövid demokratikus periódusának március 10-én azonban váratlanul vége szakadt, amikor Fulgencio Batista, a kubai hadsereg korábbi főparancsnoka és egykori elnök a kubai hadsereg jelentős részével a háta mögött vértelen puccsal megdöntötte Carlos Prío Socarrás elnök kormányát, felfüggesztette az alkotmányt, határozatlan időre elhalasztotta a választásokat, és magát nevezte ki államfőnek. A katonai hatalomátvételnek nem voltak előjelei, az ország szervezett csoportjait készületlenül érték az események. A radikálisok, például az egyetemi diákság vagy az Ortodox Párt, nem álltak készen az ellenállásra, a gazdaság szereplői és a szervezett munkásság pedig rövid tétovázás után meghajoltak Batista és a puccsista kormány előtt. A katolikus egyház sem tudott azonnali választ adni a váratlan fordulatra. Az egyház nevében Arteaga bíboros néhány nappal a puccs után a következő üzenetet küldte: „Most, hogy az ön tiszteletreméltó vezetésével megalakult a kormánya, nincs más hátra, minthogy tiszteletemet fejezzem ki ön iránt, aki a rend, igazságosság és béke mellett áll az egész nemzet számára.” Ezt a majdani forradalmárok a rendszer egyértelmű támogatásaként értelmezték.¹¹ Ez mégsem volt ennyire egyértelmű, mivel a bíboros finom kritikát is megfogalmazott. Április 22-én kiadott pásztorlevelében azt üzenté a hatalom új birtokosainak, hogy bár az egyház sok éve őrzi „apolitikus” beállítottságát, ő azért azt reméli, hogy „a jelenlegi [Batista] kormány teljesíteni tudja a maga elé kitűzött célokat, valamint a lakosság azon óhaját, hogy visszavezeti Kubát a demokráciába és megszünteti a politikai megosztottságot.”¹² Ezt követően azonban érezhető volt, hogy az egyházi vezetés igyekszik jó viszonyt kialakítani a puccsista kormánnyal, és az államcsíny után két hónapon belül visszaállt a szívé-

¹¹ Carlos FRANQUI: *Diary of the Cuban Revolution*, New York, The Viking Press, 1980, 43.

¹² U.S. Embassy Havana, Despatch 1790, April 25, 1952, 737.00(W)/4-2552, forrás: latinamericanstudies.org/embassy/R5-1790-4-25-1952.pdf, letöltve: 2020.11.20.



lyes viszony az egyház és a kormányzat között. Ennek szimbolikus aktusaként a Cobrei Szűzanya, Kuba védőszentjének szobrát katonai repülőgépen szállították országos zarándoklatra. John M. Kirk szerint, mivel a szentet nagy tisztelet övezi Kubában, ez a gesztus a puccsra adott áldásként értelmezhető.¹³ Az egyház alacsonyabb szintjein, valamint a laikus szervezetek körében sokkal inkább ellenérzéseket váltott ki a vitatott módon végrehajtott kormányváltás. Egy ferences szerzetes, Julián Bastarrica atya nyilvánosan ítélte el a puccsot, ahogyan Andrés Valdespino laikus vezető és a *Juventud Católica Cubana* elnöke, Ángel del Cerro is.¹⁴ 1952 júniusában Guanajayban pedig az *Acción Católica* gyűlését a rendőrség oszlatta fel, mert ott a puccsot elítélő beszédek hangzottak el. Ennek hatására a *Juventud Católica* lapja panaszvonalat indított a kormányzati visszaélések bejelentésére.¹⁵ Világossá vált, hogy míg az egyházi hierarchia egy része készen állt kiegyezni az új rendszerrel, a laikus katolikusok és az alsóbb papság erre nem igazán volt hajlandó.

Moncada

A Batista-rendszerrel szembeni első fegyveres felkelési kísérlet a puccs után másfél évvel, 1953. július 26-án történt. Mintegy százhatvan kubai fiatal Fidel Castro és Abel Santamaría¹⁶ vezetésével megtámadta és megkísérelte elfoglalni az ország második legnagyobb katonai támaszpontját, a Santiago de Cubában lévő Moncada laktanyát és egy kisebb katonai helyőrséget Bayamóban. Fegyvereket akartak zsákmányolni, és azt remélték, hogy siker esetén az akció általános fegyveres felkelést fog kirobbantani az országban. A rajtaütés azonban nem sikerült, és a nagy létszámfölényben lévő katonaság visszaverte a támadást. A tűzharcban elesetteknek kívül a résztvevő százhatvan főből körülbelül nyolcvanát még az akció napján vagy másnap elfogták. Hatvannyolcat közülük brutális kínzások után kivégeztek.¹⁷ A támadók kisebb csoportjainak azonban sikerült elmenekülnie. Fidel Castro és néhány társa¹⁸ a *Sierra Maestra* hegyei között próbált elrejtőzni, Raúl Castro pedig a barátainál bujkált. A Castro család aggódott amiatt, hogy ha megtalálják őket, akkor ugyanolyan sorsra juthatnak, mint a támadás során elfogott felkelők. Ezért mozgósították kapcsolataikat, hogy megmentseék Fidel és Raúl, valamint társaik életét. A legprominensebb személy, akinek a közbenjárását kérték, a családfő, Ángel

¹³ KIRK: i. m. 44.

¹⁴ Hugh THOMAS: *Cuba: A History*, London, Penguin Books, 2010, 507.

¹⁵ Augusto MONTENEGRO GONZÁLEZ: „Historia e historiografía de la Iglesia en Cuba (1953–1958)”. *Anuario de Historia de la Iglesia*; Vol 17, (Year 2008). revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/9962, letöltve: 2021.08.20.

¹⁶ Abel Santamaría Cuadrado (1927–1953): A kubai forradalmi mozgalom egyik vezetője. Húgával, Haydée-vel együtt részt vett a Moncada ostromában. A sikertelen támadás után elfogták, megkínózták és kivégezték.

¹⁷ THOMAS: i. m. 545–546.

¹⁸ A számuk vitatott, különböző források tizenöt, hat és két személyről beszélnek Fidel Castro mellett.



Castro régi barátja, Santiago érseke, Enrique Pérez Serantes volt.¹⁹ Az érsek vállalta, hogy közbenjár a hatóságoknál a szökésben lévő felkelők érdekében. A Moncada laktanya parancsnoka, Alberto del Río Chaviano ezredes beleegyezett, hogy Serantes közvetítsen a felkelők és a hatóságok között. Az érsek azt szeretne volna elérni, hogy Castro és társai feladják magukat. Az érsek július 29-én „Békét a halottaknak” címmel ki is adott egy pásztorlevelet. A rövid írásban nevek említése nélkül sajnálatát fejezte ki a „vasárnapi tragikus események” miatt. Úgy fogalmazott, hogy „szent kötelessége beavatkozni,” és bár nem foglalt állást a szembenálló felek között, a legyőzöttek irányába mutatott irgalomról beszélt, és óva intett a bosszútól. Együttal tudatta, hogy már felvette a kapcsolatot a hadsereg régióbeli parancsnokával, aki „személyes és hivatalos ígéretet tett neki,” és ő bízik „úri becsületszavában.”²⁰ Azzal, hogy ezt a megállapodást nyilvánosságra hozta, Santiago főpapja nagyon sokat tett annak érdekében, hogy megóvja a menekülő felkelők életét. Július 30-án levelet küldött Chaviano ezredesnek, amelyben értesítette őt, örömmel ajánlja fel, hogy megkeresi a szökevényeket, és közvetít feléjük. Együttal megköszönte a katonatisztnek azt az ígéretet, amelyben garantálta a szökevények biztonságát. Kijelentette, hogy kötelességének érzi a honfitársai és a köztársaság érdekében való cselekvést. A parancsnoknak a levél végén szereplő méltatása azonban már a gúny határát súrolta, hiszen az érsek „nemes és keresztény érzületről” írt egy olyan katonatiszt kapcsán, akinek a vezetése alatt álló laktanyában néhány nappal korábban foglyokat kínoztak meg és végeztek ki kegyetlenül. „Szerencséje a Köztársaságnak, nagy szerencséje Santiago de Cubának, hogy egy ilyen parancsnokra (*jefe*) számíthat egy ilyen pillanatban” – zárta levelét a főpap.²¹

Július 31-én az érsek Subirat Quesada, Antonio Guerra és Fernando Canto bírók kíséretében a hegyekben megpróbált kapcsolatba lépni a szökevényekkel, de nem járt sikerrel. Végül 1953. augusztus 1-én *Gran Piedránál*²² egy katonai őrzőparancsnok Pedro Manuel Sarría hadnagy vezetésével elfogta Fidel Castrót és társait. Sarría megtagadta a foglyok megölését, és miután az elfogásuk híre nyilvánossá vált, a közfelháborodás akkora volt, hogy nem lehetett őket úgy kivégezni, mint ahogyan a támadás során elfogott bajtásaikkal tették. A Pérez Serantesnek tett ígéretnek megfelelően az elfogott felkelőket Santiago *El Vivac* nevű polgári börtönébe szállították, nem pedig a Moncada laktanyába, ahol valószínűleg végeztek volna velük. Serantes közbenjárása – és az általános felháborodás – valószínűleg megmentette az életüket. Ennek történelmi jelentőségét akkor nyilvánvalóan nem ismerte fel egyik szereplő sem, azóta viszont tudjuk, hogy ez sorsdöntő lépés volt az érsek részéről.

¹⁹ Juanita CASTRO: *Fidel Castro magánélete*, Budapest, Duna International, 2010, 83.

²⁰ Enrique Pérez Serantes: „Paz a los muertos”. In *La Voz de la Iglesia en Cuba (100 Documentos Episcopales)*, 18., palabranueva.net/documentos-del-siglo-xx/, letöltve: 2021.01.10.

²¹ Enrique PÉREZ SERANTES: „Carta al Coronel Del Río Chaviano”. In *La Voz de la Iglesia en Cuba (100 Documentos Episcopales)*, 19., palabranueva.net/documentos-del-siglo-xx/, letöltve: 2021.01.10.

²² „Nagy Kő”: A Sierra Maestra hegység egyik csúcsa.



A bíboros homloka

A Moncada laktanya elleni akció váratlanul érte a Batista-kormányt. Az ország második legnagyobb katonai bázisát ért támadás azt a látszatot keltette, hogy jelentős erők mozdultak meg. Ha pedig egy ilyen eset megtörténhetett, akkor azt komolyan kellett venni. Az addig viszonylag enyhe diktatúra – szabadon működhetek a politikai pártok, nem üldöztek kimondottan egyetlen társadalmi csoportot sem, a sajtót nem korlátozták – agresszívan reagált. Sajtócenzúrát vezettek be, számos embert tartóztattak le, és lázas kutatás indult a lehetséges felkelők ellen, ami a katolikus egyházat sem kerülte el.

1953 szeptemberében komoly botrány szele érintette meg a Batista-kormányt. A felzúdulást a *Time* magazin 1953. szeptember 7-i számában megjelent „A bíboros homloka”²³ című cikk váltotta ki. Az írás egy különös incidensről számolt be, amelynek elszenvedője Havanna érseke, Manuel Arteaga bíboros volt. A cikk szerint „Batista propagandaminisztériuma” nem sokkal korábban közleményt adott ki arról, hogy a hetvenhárom éves főpapot baleset érte az *Avenida del Puertón* lévő palotájának szobájában. A hivatalos változat szerint Arteaga elesett, és az ennek következtében a fején keletkezett sebet húsz öltéssel kellett összevarrni a *Centro Médico Quirúrgico* kórház baleseti sebészetén. Ezt a verziót hozta le szűkszavúan a kubai sajtó, például a *Bohemia* hetilap is. Nem tehettek mást, mivel a cenzúra miatt nem adhattak hangot esetleges kételyeknek. Nem úgy a kubai emberek. A lakosságot és az emigráns kubaiakat nem győzte meg ez a magyarázat, és pletykák kaptak lábra arról, hogy mi történhetett valójában. Azt beszélték, hogy a Moncada laktanya elleni sikertelen támadást követően lázas kutatás kezdődött Havannában a Batista-ellenes elemek után. A nyomozók egy fülesnek utánajárva szállták meg a bíboros palotáját, akiről azt gyanították, hogy menekülő felkelőket bújtat. Arteaga lefekvéshez készülődött, és el akarta küldeni a rendőröket. Ők azonban be akartak menni a bíboros magánlakosztályába, dulakodás kezdődött, és az egyik rendőr puskatussal megütötte a főpap fejét. Miután senkit nem találtak a palotában, a rendőrök sietve kórházba vitték Arteagát, és igyekeztek elejét venni a botránynak. Ebben úgy tűnt, hogy a bíboros is partner volt, mivel nem sokkal az incidens után egy magánszer-tartáson személyesen bérálta Batista legidősebb fiát.²⁴ Az eset az Egyesült Államok diplomáciai képviselőjének is felkeltette a figyelmét. Egy táviratban azt írták, hogy „egy rendszerint megbízható rendőrségi forrásból” arról értesültek, hogy a Katonai Hírszerző Szolgálat (*Servicio de Inteligencia Militar*, SIM) és a rendőrség ügynökei hatoltak be az érseki palotába, hogy egy állítólagosan ott bújtatott ellenzéki személy után kutassanak. A bíboros ellenállt a házkutatásnak, és a forrás szerint úgy megütötték a fejét, hogy húsz öltéssel kellett összevarrni. A nagykövetségi távirat szerint „ha ez igaz,” az „példa nélküli tiszteletlanségről tanúskodik egy főpap iránt a hagyományosan katolikus országban.” Ennek fényében, jegyzi meg az amerikai

²³ „Cuba: The Cardinal’s Forehead”. *Time*, Vol. LXI., 1953.09.07., 38.

²⁴ Uo.

távirat, figyelemreméltó az a hírverés, amit annak csaptak, hogy egy magánszertartás keretében maga a bíboros bérmalta Batista fiát.²⁵

Az incidensből komoly botrány lett, ami zavarba is hozta a Batista-kormányt. A kármentés Ramón Vasconcelosra,²⁶ az *Alerta* újságírójára hárult, aki 1953. szeptember 1-én a Batista-párti újságban írt az esetről. Kijelentette, hogy „nem katolikus és nem kormányzati elemek” sugallták a fegyveres erők érintettségét a bíboros sérülésével kapcsolatban. Úgy vélte, hogy ezek az erők megosztottságot akartak generálni a kormány és a lakosság katolikus tagjai között. A vezércikk valószínűleg központi ihletésre született. Nyíltan ugyan nem mondta ki, de egyértelműen arra célzott, hogy a kommunisták terjeszthették azt, hogy a rendőrségnek köze volt a bíboros sérüléséhez. Így fogalmazott: „Csak azok lehetnek érdekeltek az egyházi hierarchia tekintélyének csökkentésében annak legmagasabb rangú képviselőjén keresztül, és akarhatják felvetni a kormány felelősségét, hogy olyan konfliktust szítsanak [közöttük], amely nem előnyös sem a kormánynak, sem a katolikusoknak, akik nem hisznek sem a katolikusokban, sem a kormányban, és ugyanolyan ádázul gyűlölik mindkettőt.” Amikor az eset után az ország másik egyházi főméltósága, Santiago érseke, Pérez Serantes egy vallási eseményre Mexikóba utazott, sokakban még az is felmerült, hogy nem tér vissza Kubába. Olyan vízumot igényelt, amely az Egyesült Államokba is érvényes volt. Az amerikai diplomaták ezzel kapcsolatban megjegyezték, hogy ha a kubai főpap jelentős időt Kubán kívül töltene, akkor a kormánynak olyan kellemetlen vádakkal kellene szembenéznie, hogy ez a katolikus ország még a papi hierarchia legfelső szintjein lévőket sem tudja megvédeni az elnyomástól.²⁷

Első hatalomra kerülésének²⁸ 20. évfordulóján tartott, 1953. szeptemberi évértékelő beszédében maga Batista is megszólalt az ügyben. Ő is a kommunisták jelentette veszélyről beszélt. A *Time* írását „alattomos propagandának” nevezte, és azzal vádolta az amerikai lapot, hogy cikkét „kubai emigránsoktól” származó információkra alapozta. Megemlítette Vasconcelos cikkét is, és annak sugalmazásával egyetértve arról beszélt, hogy a vizsálysztítás „a kubai kommunizmus első számú célja.”

²⁵ U.S. Embassy Havana, Despatch 344, Aug. 28., 1953, 737.00(W)/8-2853, forrás: latinamericanstudies.org/embassy/R5-344-8-28-1953.pdf, letöltve: 2020.II.19.

²⁶ Ramón Vasconcelos Maragliano (1890–1965), kubai politikus és újságíró. Vasconcelos a politikai karrierjét a Liberális Pártban kezdte, aminek 1930 és 1940 között az elnöke is volt. 1942-ben Batista első elnöksége idején oktatási miniszteri posztot töltött be. Bár az Autentikus Párt éles bírálója volt, Carlos Prío Socarrás autentikus kormányzása idején mégis tárcanélküli miniszter lett. Később átlépett az Ortodox Pártba, megalapította az *Alerta* című újságot. Az 1952-es puccsot követően újságjával együtt újra beállt Batista mögé, és 1954 és 1958 között kommunikációs miniszter volt. 1957-ben miniszterként jóváhagyta a rádió- és televízióadások előzetes cenzúráját. A forradalom győzelme után elhagyta az országot, de 1964-ben visszatért, és Havannában hunyt el 1965-ben.

²⁷ U.S. Embassy Havana, Despatch 363, Sept. 4, 1953, 737.008(W)/9-453, forrás: latinamericanstudies.org/embassy/R5-363-9-4-1953.pdf, letöltve: 2020.II.20.

²⁸ Batista 1933-ban a Gerardo Machado diktatúrája elleni katonai felkelés, az ún. őrmesterek lázadása vezetőjeként emelkedett fel, és lett egyik napról a másikra őrmesterből a kubai hadsereg főparancsnoka.

Ezzel gyakorlatilag összemosta a Prío vezette emigránsokat és a kommunistákat, mint akik felelősek a bíborost ért „szerencsétlen baleset” kormányra kenéséért.

1953. szeptember 8-i pásztorlevelében maga a bíboros semmisítette meg a balesetről szóló narratívát. A levelet alapvetően azért írta, hogy tájékoztassa a híveket, hogy orvosai rendelkezéseinek megfelelően Rómába utazik pihenni. Ugyanakkor utalt a balesetét övező pletykákra is, viszont immáron „köztörvényes bűncselekmény-kísérletről” beszélt, aminek „elkövetőit nem ismeri, de már megbocsátott nekik.” A látványos különbség a Batista-féle „szerencsétlen baleset” és a bíboros „köztörvényes bűncselekmény-kísérlet” magyarázata között újabb nyilatkozatok és információkat eredményezett. Az információs (tájékoztatási) miniszter kijelentette, hogy a bíboros által saját kezűleg aláírt jegyzőkönyv szerint a főpap azt mondta a nyomozóknak, hogy rosszul lett és ezért esett el, így tehát a sérülése egyszerű balesetnek minősül. Ugyanakkor a bíboros személyi titkára azt nyilatkozta, hogy három férfi hatolt be titokban a bíboros rezidenciájának magánszobáiba, ahol a főpaptól pisztolyokkal 45000 peso egyházi pénzt követeltek „politikai célokra.” A titkár azt is elmondta, hogy a bíboros kiabálását hallva munkatársai a segítségére siettek, ám mire a rendőrség megérkezett, a támadók elmenekültek, előtte azonban egy pisztolymarkolattal fejbe verték a főpapot. Az is szemet szúrhatott, hogy a titkár tájékoztatása szerint a bíboros „hónapokig fog Rómában pihenni,” a bíboros viszont a pásztorlevélben azt írta, hogy „hamarosan visszatér.” Az amerikai információi szerint római utazása előtt Arteaga az eredeti tervekkel szemben lebeszélte Serantest arról, hogy vele menjen Rómába, mert úgy vélte, ebben a kényes helyzetben rossz érzéseket keltett volna, ha mindkét főpap hosszabb időre elhagyja az országot.²⁹ Az amerikai nagykövetség az egymásnak ellentmondó nyilatkozatokból azt a következtetést vonta le, hogy a bíboros sérülése nem baleset következménye volt, és nagyfokú igyekezet látszik a történetek eltussolására. Szerintük a bíboros által aláírt jegyzőkönyv vagy hamis lehetett, vagy fizikai kényszer hatására született. Bárhogy is történt, az eset balesetnek való beállítása totális kudarcba fulladt, vonták le a következtetést. Azt valószínűsítették, hogy a bíboros Batista szeptember 4-i beszéde után gondolhatta meg magát. Nem volt már hajlandó asszisztálni a történetek teljes eltussolásához, és Batista szavainak szándékosan ellentmondva kezdett fegyveres bűnözők támadásáról beszélni, hogy így jelezze, nem igaz a kormány által képviselt „hivatalos verzió.” Ezt a gyanút erősítette az is, hogy hetekkel az eset után állt elő a történetek új magyarázatával.³⁰

Mindazonáltal nem Arteaga volt az egyetlen egyházi személy, akit atrocitások érték Batista erőszak szervezetei részéről. Egy amerikai kongresszusi vizsgálóbizottság a forradalom győzelme után több papot is meghallgatott, akik súlyos visszaélésekről számoltak be. A Camagüey tartományban szolgáló, a Batista-rendszert több alkalommal nyilvánosan bíráló Eduardo Aguirre atyát a helyi laktanya had-

²⁹ U.S. Embassy Havana, Despatch 412, Sept. 18, 1953, 737.00(W)/9-1853, forrás: latinamericanstudies.org/embassy/R5-412-9-18-1953.pdf, letöltve: 2020.II.22.

³⁰ Department of State Memorandum, Sept. 9, 1953, 837.413/9-953, forrás: latinamericanstudies.org/embassy/R30-377-9-9-1953.pdf, letöltve: 2020.II.22.



nagya fenyegette. Az eset odáig fajult, hogy a pap 1955 augusztusában püspöke tanácsára az Egyesült Államokba menekült.³¹ Egy másik papnak, Rosario Maximiliano Péreznek korábbról eredt a Batista iránti ellenszenv. Apja egy Batista-ellenes mozgalom tagja volt még az 1940-es választások idején, és emiatt egy rendőrséghez köthető személy meggyilkolta. Ezért Pérez az 1950-es években belépett a Július 26-a Mozgalomba,³² és saját bevallása szerint mindent megtett a Batista-rendszer bukásáért, még az életét is kockáztatta e cél érdekében. Állandó megfigyelés alatt tartották, a rendőrség zaklatta a hűgát, a sógorát és három bátyját, többüket meg is kínozták.³³ Juan Ramón O’Farrill atya Batistával szembeni ellenérzései is 1933-ig nyúltak vissza. Úgy vélte, Batista kétszer is „árulást” követett el. Először 1933-ban, még őrmesterként, amikor eltávolította a hivatásos tiszteket, majd 1952-ben, amikor „egy csoport korrump katona” élére állt, és a demokráciát megdöntve „Latin-Amerika legrosszabb diktatúráját” vezette be. Ő is aktívan részt vett az ellenállási mozgalomban, amiért a rendőrség letartóztatta, meg is verték, és csak Arteaga bíboros közbenjárására engedték szabadon. A fogva tartás során elszenvedett sérüléseit Kanadában kezelték.³⁴

Papok a gerillák között

A Moncada laktanya elleni sikertelen támadás után a túlélőket – köztük Fidel és Raúl Castrót – börtönbüntetésre ítélték, majd miután 1955-ben nemzetközi nyomásra amnesztiában részesültek, Mexikóban készültek fel a forradalom második felvonására. 1956. december 2-án több mint nyolcvan bajtársukkal a *Granma* nevű hajó fedélzetén megérkeztek Kubába, hogy a Sierra Maestra hegyeiből gerillaháborút indítsanak a diktatúra ellen. Bár a hadsereg napokkal a partraszállás után rajtuk ütött, az expedíció vezetői túléltek a támadást, a hegyekbe menekültek, és 1957 elején fegyveres harcba kezdtek. A kibontakozó forradalmat a katolikusok sem ignorálhatták. Számos hivatásos egyházi személy, laikus aktivista és egyszerű hívő segítette különböző mértékben és módon a forradalmi mozgalmat. Ez nem volt

³¹ *Communist Threat to the United States Through The Caribbean: U.S. Senate Subcommittee to Investigate the Administration of the Internal Security Act and Other Internal Security Laws, of the Committee on the Judiciary. May 3, 1960, Testimony of Rev. Father Eduardo Aguirre.* forrás: latinamericanstudies.org/us-cuba/eduardo-aguirre.htm, letöltve: 2020.II.22.

³² A Fidel Castro vezette mozgalmat a Moncada laktanya 1953-as megtámadásának dátuma után keresztelték el Július 26-a Mozgalomnak.

³³ *Communist Threat to the United States Through The Caribbean: U.S. Senate Subcommittee to Investigate the Administration of the Internal Security Act and Other Internal Security Laws, of the Committee on the Judiciary. May 3, 1960, Testimony of Rev. Father Rosario Maximiliano Pérez (Through an Interpreter),* forrás: latinamericanstudies.org/us-cuba/maxilliano-perez.htm, letöltve: 2020.II.22.

³⁴ *Communist Threat to the United States Through The Caribbean: U.S. Senate Subcommittee to Investigate the Administration of the Internal Security Act and Other Internal Security Laws, of the Committee on the Judiciary. May 4, 1960, Testimony of Rev. Father Juan Ramon O’Farril (Through an Interpreter),* forrás: latinamericanstudies.org/us-cuba/ramon-ofarril.htm, letöltve: 2020.II.22.



véletlen. A Július 26-a Mozgalom nem volt egyház- vagy vallásellenes szervezet. A mozgalom városi szárnyát vezető Frank País³⁵ apja például protestáns lelképásztorként a Santiago de Cuba-i Első Baptista Egyház egyik alapítója volt. País maga is aktív vallásgyakorló volt, és a baptista egyház vasárnapi iskolájában is tanított. Az ellenállási mozgalom másik pillérének számító szervezet, a Forradalmi Diákdirektórium (*Directorio Revolucionario Estudiantil*, DRE) vezetője, José Antonio Echeverría szintén gyakorló katolikus volt, akinek végrendeletében egy ima is szerepelt.³⁶ Miután 1957. március 13-án az Elnöki Palota ostroma során életét vesztette, néhány pap tüntetőleg az ő tiszteletére tartott nyilvános miséket.³⁷

A fegyveres felkelésben részt vevő papok közül Guillermo Sardiñas atya volt a legismertebb, aki 1957 nyarán püspöke, valamint Serantes és Arteaga érsekek engedélyével elhagyta a Fenyők szigetén³⁸ lévő parókiáját, és tábori lelkészként csatlakozott a Sierra Maestrában harcoló gerillákhoz. Ő maga nem vett részt a harcokban, de a csapattal élt, keresztelőket celebrált, feladta az utolsó kenetet, és jelen volt a kivégzésekénél.³⁹ A gerillamozgalomban betöltött szerepéért a forradalom győzelme után megkapta a Felkelő Hadseregben a legmagasabbnak számító *comandante*⁴⁰ rangot, és a gerillák olajzöld egyenruháját hordta. Ángel Rivas atya is tábori lelkészként szolgált a Második Nyugati Fronton. Cipriano Cabero a Juan Almeida⁴¹ parancsnoksága alatt álló egységnél töltötte be ugyanezt a posztot. Lucas Iruretagoyena ferences szerzetes Raúl Castro csapatában szolgált a *Sierra Cristalban*.⁴² Orientében rajtuk kívül Francisco Beristaín és Jorge Bez Chabebe atyák támogatták még aktívan a gerillákat. Utóbbi rádióműsorában kódolt üzeneteket továbbított Raúl Castro hadoszlopának. Manzanillóban Antonio Albizu atya segítette a Sierra Maestrával összeköttetést biztosító futárokat. A havannai Kolumbusz temető káplánja, Moisés Arrechea önkénteseket toborzott a gerillák soraiba. Szintén Havannában Eduardo Boza Masvidal atya fidelistákat bújtatott. A fentebb már említett Juan Ramón O’Farrill atya az 1952-ben Batista által megbuktatott Prío elnök ellenállási mozgalmához csatlakozott 1956-ban, de támogatta Fidel Castro mozgalmát is.

³⁵ Frank Paíst a rendőrség 1957. július 30-án tűzharcban agyonlőtte Santiago de Cubában. Ő lett a Július 26-a Mozgalom egyik legnagyobb mártírja.

³⁶ BETTO: i. m. 88.

³⁷ Alfred L. PADULA: *The Fall of Bourgeoisie: Cuba, 1959–1961*. University of Southern Maine, 1974. II., digitalcommons.usm.maine.edu/facbooks/556/, letöltve: 2021.08.26., 434.

³⁸ Isla de Pinos: Kubához tartozó sziget, a fősziget nyugati felétől délre. Ma Ifjúság-szigetnek (*Isla de la Juventud*) hívják.

³⁹ A gerillaháború során történt kivégzések körülményeiről részletesen beszámol Che Guevara a *Fejezetek a forradalmi háború történetéből* (magyar nyelven: Ernesto Che GUEVARA: *Fejezetek a forradalmi háború történetéből: Visszaemlékezések*, Budapest, magánkiadás, Z-könyvek, 2017) című visszaemlékezésében.

⁴⁰ Parancsnok.

⁴¹ Juan Almeida Bosque (1927–2009): a felkelő hadsereg egyik parancsnoka. Már a kezdetektől részt vett Fidel Castro mozgalmában, ott volt a Moncada ostrománál és a Granma partraszállásánál is. A forradalom győzelme után a Kubai Kommunista Párt egyik jelentős alakja lett. 2009-ben hunyt el.

⁴² Hegység Santiago de Cubától északra.



Később Miami-ban kapcsolódott be az ellenállási mozgalom szervezésébe.⁴³ A sajtóban is voltak megnyilvánulásai annak, hogy a katolikus papság egy része támogatja a forradalom ügyét. A ferencesek 1955-ben alapított *La Quincena* című, kéthetente megjelenő lapja nyíltan kiállt a forradalom mellett. Az újság szerkesztője, Ignacio Biaín José Antonio Echeverría gyóntatópapja volt.⁴⁴

A katolikus egyház reakciója a fegyveres felkelésre

A Batista-diktatúrával szembeni ellenállás 1957–1958-ban jelentős fegyveres felkeléssé nőtte ki magát. A Fidel Castro vezette gerillafront 1958 második feléig elsősorban a Sierra Maestra hegyei között harcolt a hadsereggel, de közben szabotázsakciókkal kibontakozott a városi ellenállás is Santiago de Cubában, Havannában és más városokban. A gerillák a diktatúra felszámolása mellett szociális célokat is megfogalmaztak, amelyekkel orvosolni kívánták a szélsőségesen egyenlőtlen társadalmi viszonyokat. Munkahelyteremtést, iparosítást, az írástudatlanság felszámolását és földreformot szorgalmaztak.⁴⁵ A láthatatlan ellenséggel való harc fokozta a kormányzati elnyomást. Batista erőszakos szervezetei kegyetlen módszerekkel igyekeztek megfélemlíteni a lakosságot, hogy az ne támogassa a felkelőket. Ez az erőszakos fellépés nem kímélte a katolikus aktivistákat sem. A kudarcba fulladt 1958. áprilisi általános sztrájk idején negyven fiatal gyilkolt meg Havanna körzetében, köztük katolikus ifjúsági vezetőket. Az *Acción Católica* tagjait, Luis Morales Musteliert, Juan Fernandy Duquet és Siro Hidalgo Fernándezet az otthonaikból hurcolta el a rendőrség.⁴⁶ A sztrájk idején ölték meg az „*El Curitának*”⁴⁷ becézett Sergio González katolikus munkásvezetőt is, aki korábban több szabotázsakciót irányított. Az egyik leghírhedtebb incidens az *Agrupación Católica Universitaria* négy tagjának agyonlövése volt, akik éppen Orientébe tartottak, hogy csatlakozzanak a felkelőkhöz.⁴⁸

Azonban annak ellenére, hogy katolikus egyházi személyek, laikus aktivisták és egyszerű hívek nagy számban kapcsolódtak be az ellenállásba és estek áldozatok a kormányzati megtorlásoknak, a katolikus egyház felső vezetése vonakodott megszólalni, még inkább állást foglalni az ügyben. Egyes vélekedések szerint az idős Arteaga bíborosnak már nem volt ereje ellenállni Batistának. Tény azonban, hogy a kubai egyház vezetésében többen úgy vélték, hogy nem volna helyes, ha az egyház belefolyna a politikába. Erre hivatkozva olykor még szimbolikus gesztusokat is elutasítottak. John J. Kelly, az *Universidad de Santo Tomás de Villanueva*

⁴³ PADULA: i. m. 432–433.

⁴⁴ PADULA: i. m. 434.

⁴⁵ „Sierra Maestra Manifiesto”. In Rolando E. BONACHEA – Nelson P. VALDÉS (szerk.): *Revolutionary Struggle 1947–1958: Volume 1 of the Selected Works of Fidel Castro*, Cambridge–London, The MIT Press, 1972, 343–348.

⁴⁶ „Raiders in Cuba Blast Arms Dump”. *The New York Times*, Vol. CVII., 1958.04.12., I., 9.

⁴⁷ Papocska.

⁴⁸ PADULA: i. m. 435.



katolikus egyetem amerikai rektora például nem volt hajlandó szolidaritásból bezárni az intézményt, amikor Batista az összes állami egyetemet bezáratta, pedig a saját diákjai is áldozatul estek a kormányzati represszióknak.⁴⁹ Ahogy korábban, úgy most is Serantes és a keleti régió más püspökei szorgalmazták határozottabb fellépést, és lemondásra akarták felszólítani Batistát, Arteaga és a mellette álló püspökök viszont inkább békülékenyebb hangot kívántak megütni. Mivel Arteaga sokáig nem volt hajlandó megszólalni, Serantes magához ragadta a kezdeményezést, és 1957. május 31-én kiadott egy körlevelet, amelyben azt írta, eddig várták, hogy a „terrornak és az erőszaknak véget vessenek a kormány és az ellenzék jóérezsű tagjai, és a válság békésen rendeződjön, most azonban úgy érzik, hogy tovább nem maradhatnak csöndben.” Felszólította a kormányt és az ellenzéket, hogy szüntessék be a háborúskodást, és elrendelte, hogy egyházmegyéje összes templomában tartsanak rendkívüli miséket a békéért. Bár a körlevelet úgy fogalmazták meg, hogy az mindkét felet egyaránt felelőssé tegye a kialakult helyzetért, a „megtorlások” emlegetése finom utalás volt a kormányzat brutális válaszlépéseire.⁵⁰ A nyilatkozat lépésre kényszerítette Arteagát, aki 1957. június 5-én szintén kiadott egy nyilatkozatot, amelyben kijelentette, hogy az egyháznak ugyan felettel kell állnia minden politikai csatározásnak, ebben a helyzetben mégsem maradhat közömbös. Úgy vélte, hogy „az erőszak nem vezet sehova,” és minden kubainak fel kell tennie magának a kérdést, hogy „a béke vagy az önpusztítás vezet-e a jelenlegi helyzet megoldásához.” Végezetül ő is imára szólította fel a kubaiakat „a vágyott béke és harmónia” elérésének érdekében.⁵¹ A közös fellépésre azonban még több mint fél évig, 1958 februárjáig kellett várni. Ezúttal is Serantes volt az, aki találkozóra hívta a püspököket Santiagóba, hogy közös nyilatkozatot fogalmazzanak meg. Serantes, Alberto Martín (Matanzas) és Evelio Díaz (Pinar del Río) azt szerették volna, ha az egyházi hierarchia lemondásra szólítaná fel Batistát, míg Arteaga, Eduardo Martínez (Cienfuegos), Carlos Ríu (Camagüey) és Alfredo Müller y San Martín segédpüspök elleneztek ezt, vagy úgy vélekedtek, hogy az egyháznak nem tiszte, hogy beleszóljon a politikába.⁵² Az utóbbi álláspont győzött, és a közös nyilatkozatban a püspökök újfent az érintett felek megnevezése nélkül, csupán a vérontás beszüntetésére szólítottak fel, és – a realitásokat teljesen figyelmen kívül hagyva – nemzeti egységkormány létrehozását szorgalmazták, hogy az ország visszatérhessen „a normális politikai viszonyokhoz.”⁵³ Ezt követően nem is szólalt meg közösen a kubai katolikus egyház vezetése, egyéni megszólalások voltak csupán. Alberto Martín a saját maga nevében szólította fel az elnököt lemondásra, Eduardo Boza-Masvidal segédpüspök pedig levélben tiltakozott Batistánál az 1958. áprilisi sztrájkot követő

⁴⁹ KIRK: i. m. 50.

⁵⁰ R. Hart PHILLIPS: „Archbishop in Cuba Asks End of Terror”. *The New York Times*, Vol. CVI., 1957.06.01., I., 8.

⁵¹ „Cardinal Asks Peace”. *The New York Times*, Vol. CVI., 1957.06.07., 12.

⁵² PADULA: i. m. 436.

⁵³ „Exhortación del episcopado en favor de la paz”. In *La Voz de la Iglesia en Cuba (100 Documentos Episcopales)*, 23., palabranueva.net/documentos-del-siglo-xx/, letöltve: 2021.01.10.

leszámolások miatt.⁵⁴ Serantes is több körlevelet adott ki a következő hónapokban. Ezekben rendre az ellenségeskedés beszüntetésére kérte a szembenálló feleket, és testvérharcról beszélt. Bár nem foglalt állást, azért érezte, hogy azoktól várja a béke irányába tett legnagyobb lépéseket, akik „a hatalom gyepőlóját a kezükben tartják.”⁵⁵ Igyekezett az érzelmekre is hatni, amikor úgy fogalmazott, hogy „csak a legnemesebbek, legnagyobblelkűbbek és leghazafiasabbak tudják értékelni az igazságot, valamint a hazafias és keresztény szellemiséget,”⁵⁶ illetve, amikor kijelentette, hogy „Istent nap mint nap sérti azon parancsolatának megszegése, miszerint az embereknek úgy kell szeretniük felebarátaikat, mint saját magukat.”⁵⁷ 1958. október 7-i körlevelében már egyértelműbben a hatalom felelősségét firtatta, amikor hangot adott iszonyatának amiatt, hogy a katonák egy forradalmár holttestét hurcolták végig a városon. Önkritikusan megjegyezte, hogy eddig óvatosan fogalmaztak, de ilyen kegyetlenség láttán belátja, hogy keményebb hangnemre van szükség.⁵⁸ Az 1958-as karácsonyi üzenetében ennek megfelelően drámai hangon festette le a Kuba keleti részén uralkodó állapotokat. Egyre fokozódó harcokról, egyre több halottról, egyre nagyobb pusztításról, az éhhalál szélére jutott gyerekekről beszélt. Állást ezúttal sem foglalt, de – mintegy figyelmeztetésként – megjegyezte, hogy a harcosok száma egyre nő, és egyre jobb fegyverekkel harcolnak.⁵⁹ Mindeközben 1958. december 25-én Havannában Arteaga bíboros és kísérete Batista társaságában részt vett a hatalmas Krisztus-szobor felavatásán.⁶⁰ Serantes jóslata azonban beigazolódtott, a Batista-rendszer sorsa addigra megpecsételődött. A körlevél kiadása után egy héttel, 1958. december 31-én Batista elmenekült az országból. A háború véget ért.

Az egyházi hierarchia örömmel, de legalábbis készségesen fogadta az új rendszert.⁶¹ Pérez Serantes 1959. január 3-i *Vida Nueva*⁶² című körlevelében méltató hangon szólt Fidel Castróról, és üdvözölte őt és a forradalmát.⁶³ Akkor is mellette állt, amikor Castro Santiagóban bejelentette a győzelmet, Arteaga bíboros pedig keblére ölelte a Havannába érkező gerillavezért. Castro is tett gesztusokat, például ellá-

⁵⁴ PADULA: i. m. 436.

⁵⁵ Enrique Pérez Serantes: „Queremos la paz”. In *La Voz de la Iglesia en Cuba (100 Documentos Episcopales)*, 24., palabranueva.net/documentos-del-siglo-xx/, letöltve: 2021.01.10.

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ Enrique Pérez Serantes: „Invoquemos al Señor”. In *La Voz de la Iglesia en Cuba (100 Documentos Episcopales)*, 27–28., palabranueva.net/documentos-del-siglo-xx/, letöltve: 2021.01.10.

⁵⁸ Enrique Pérez Serantes: „Paseo Macabro”. In *La Voz de la Iglesia en Cuba (100 Documentos Episcopales)*, 29–30., palabranueva.net/documentos-del-siglo-xx/, letöltve: 2021.01.10.

⁵⁹ Enrique Pérez Serantes: „Basta de guerra”. In *La Voz de la Iglesia en Cuba (100 Documentos Episcopales)*, 31–33., palabranueva.net/documentos-del-siglo-xx/, letöltve: 2021.01.10.

⁶⁰ Mario CREMATA FERRÁN: „Medio siglo del Cristo de la Habana”. Forrás: juventudrebelde.cu/cuba/2009-01-17/medio-siglo-del-cristo-de-la-habana, 2009.01.17., letöltve: 2021.08.31.

⁶¹ Azért nem mindenki volt elégedett a dolgok illetén fordulatával: Eduardo Martínez, Cienfuegos püspöke Batista bukása után a diktátorral való szoros kapcsolata miatt szintén elmenekült az országból. „Új élet”.

⁶² A *Vida Nueva* ról és keletkezésének körülményeiről bővebben: HORVÁTH Emőke: „La iglesia católica cubana y el estado en 1959 según la circular Vida Nueva”. *Acta Hispanica*, Vol. XIX., 2014, 27–37.

toztatott a *Colegio de Belén*be, ahol megcsókolta a jezsuita iskola zászlaját. A jó viszony azonban nem tartott sokáig: mint már nem először a történelemben, a lassacskán kommunista befolyás alá kerülő forradalmi vezetés és a katolikus egyház a lelkek feletti ellenőrzés, az ifjúság nevelése miatt került összetűzésbe.⁶⁴ Új korszak kezdődött, mind Kuba, mind a kubai katolikus egyház történetében.

Összegzés

A katolikus egyház mindig is hagyományosan gyengébb volt Kubában, mint Latin-Amerika más országaiban, a 20. század első felében azonban jelentős lépések történtek a megerősítésére. A katolikusok nagy befolyást szereztek az ifjúság oktatásában, komoly laikus tömegszervezetek alakultak, és Manuel Arteaga személyében a szigetország története során először kubai bíborosa is lett a katolikus egyháznak. Mindazonáltal a kubai katolikus hierarchiát gyakorta érték olyan vádak, hogy túl jó viszont ápol a mindenkori hatalommal, és ezért a jó viszonyért cserébe lemond arról, hogy a szegény vidéki lakosság helyzetének javítását számon kérje az ország vezetésén. Az 1952-es Batista-puccsot – az ország számos más társadalmi rétegéhez hasonlóan – a katolikus egyház sem fogadta kitörő örömmel, de kényszerűségből kiegyeztek a változásokkal. A Moncada laktanya 1953-as megtámadása után azonban az addigi puha diktatúra egyre keményebbé vált. Az ostrom utáni megtorlások megszólalásra készítették Enrique Pérez Serantest, Santiago de Cuba érsekét, aki határozott fellépésével megóvta a túlélők – köztük Fidel Castro – életét. A Batista-diktatúra repressziója azonban nem kerülte el a katolikus egyházat sem. A Manuel Arteagát ért támadás azt is megmutatta, hogy nem is kell ténylegesen részt venni a diktatúra elleni szervezkedésekben ahhoz, hogy valakit elérjenek Batista erőszakszervezeteinek kezei. Egyúttal intő jelként szolgált a kubaiak számára, hogy még a katolikus egyház felső vezetése sem érezheti magát biztonságban. Dilemma elé állította a bíborost is, aki ugyan nem hagyta teljesen eltussolni a történeteket, ám nyíltan nem mert vagy nem akart szembeszállni Batistával. A forradalmi harcok kibontakozása 1956-57-től színvállásra készítette a kubai katolikusokat is, akik közül számos pap, laikus aktivista és egyszerű hívő kapcsolódott be valamilyen módon az ellenállási mozgalomba. Bár a hívek ezt többnyire megtették, a püspökök nem tudtak megegyezni abban, hogy közös álláspontra helyezkedjenek és állást foglaljanak a konfliktusban. Arteaga és támogatói a békülékeny hangnem hívei voltak, ám a megbékélésre, így például a „nemzeti egységkormány” alakítására tett javaslataik minden reális alapot nélkülöztek. Pérez Serantes rendszeresen megszólalt, és elítélte az orientei vérontást, ám annak kimondásáig ő sem jutott el, hogy Batista távozása jelenthet megoldást a kialakult helyzetre, mint ahogy ezt

⁶⁴ A témáról bővebben: HORVÁTH Emőke: „A katolikusok és a »szakállasok«: Kuba, 1959”. In BUBNÓ Hedvig – HORVÁTH Emőke – SZELJAK György (szerk.): *Mítosz, vallás és egyház Latin-Amerikában*, Budapest, KRE–L’Harmattan, 2016, 271–293.

megettette például Alberto Martín, Matanzas püspöke. Ezenkívül említésre méltó az is, hogy a katolikus hierarchia megszólalásaiban egyetlen alkalommal sem esett szó azokról a súlyos szociális problémákról, amelyek a diktatúra elleni harc mellett a forradalom tüzét szították. Megszólalásaikban úgy beszéltek a háborúról, mintha az értelmetlen háborúskodás lenne. Annak ellenére nem emelték fel szavukat a társadalmi egyenlőtlenségek ellen, hogy ennek szükségességét még a többnyire jómódú fiatalokból álló *Agrupación Católica Universitaria* is felismerte, amikor az 1958-as *¿Por qué la reforma agraria?*⁶⁵ című kiáltványában a gerillákhoz hasonlóan földreformot szorgalmazott.⁶⁶ Összességében elmondható tehát, hogy a kubai katolikus egyház viszonya nemcsak a Batista-rendszerrel, de önmagával is ellentmondásos volt ebben az időszakban.

Bibliográfia

Monográfiák, tanulmányok

- F. BETTO: *Fidel és a vallás*, h. n., Kossuth, 1985
- J. CASTRO: *Fidel Castro magánélete*, Budapest, Duna International, 2010
- M. E. CRAHAN: „Catholicism in Cuba”. *Cuban Studies*, Vol. 19., 1989, 3–24.
- J. I. GOLDENZIEL: *Sanctioning Faith: Religion, State, and U.S.–Cuban Relations*. scholar.harvard.edu/files/jill/files/goldenziel_sanctioning_faith_2009_1_1.pdf, letöltve: 2020. II. 13.
- J. HOLBROOK: *The Church in Cuba: 1952–1959: Ambivalence Between Regime and Revolution*. academia.edu/1333622/The_Catholic_Church_in_Cuba_1959_62_The_Clash_of_Ideologies, letöltve: 2020.10.30.
- HORVÁTH E.: „La iglesia católica cubana y el estado en 1959 según la circular Vida Nueva”. *Acta Hispanica*, Vol. XIX., 2014, 27–37. doi.org/10.14232/acta-hisp.2014.19.27-37
- HORVÁTH E.: „A katolikusok és a »szakállasok«: Kuba, 1959”. In BUBNÓ Hedvig – HORVÁTH Emőke – SZELJAK György (szerk.): *Mítosz, vallás és egyház Latin-Amerikában*. Budapest, KRE–L’Harmattan, 2016, 271–293.
- J. M. KIRK: *Between God and the Party: Religion and Politics in Revolutionary Cuba*, Tampa, University of South Florida Press, 1989.
- A. MONTENEGRO GONZÁLEZ: „Historia e historiografía de la Iglesia en Cuba (1953–1958)”. *Anuario de Historia de la Iglesia*; Vol 17, (Year 2008). revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/9962, letöltve: 2021.08.20.
- A. L. PADULA: *The Fall of Bourgeoisie: Cuba, 1959–1961*. University of Southern Maine, 1974.II., digitalcommons.usm.maine.edu/facbooks/556/, letöltve: 2021.08.26.

⁶⁵ Körülbelül: „Mi szükség az agrárreformra?”

⁶⁶ PADULA: i. m. 427.

- L. SCHULTZ: *That Infernal Little Cuban Republic: The United States and the Cuban Revolution*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2009.
- I. SOTO MAYEDO: *Cuba: Iglesia Católica versus Revolución*. 2007.09., researchgate.net/publication/341852336_Cuba_Iglesia_catolica_versus_Revolucion, 2021.01.04.
- H. THOMAS: *Cuba: A History*, London, Penguin Books, 2010.

Elsődleges források

- Communist Threat to the United States Through The Caribbean: U.S. Senate Subcommittee to Investigate the Administration of the Internal Security Act and Other Internal Security Laws, of the Committee on the Judiciary. May 3, 1960, Testimony of Rev. Father Eduardo Aguirre.* forrás: latinamericanstudies.org/us-cuba/eduardo-aguirre.htm, letöltve: 2020.11.22.
- Communist Threat to the United States Through The Caribbean: U.S. Senate Subcommittee to Investigate the Administration of the Internal Security Act and Other Internal Security Laws, of the Committee on the Judiciary. May 3, 1960, Testimony of Rev. Father Rosario Maximilliano Pérez (Through an Interpreter),* forrás: latinamericanstudies.org/us-cuba/maxilliano-perez.htm, letöltve: 2020.11.22.
- Communist Threat to the United States Through The Caribbean: U.S. Senate Subcommittee to Investigate the Administration of the Internal Security Act and Other Internal Security Laws, of the Committee on the Judiciary. May 4, 1960, Testimony of Rev. Father Juan Ramon O’Farril (Through an Interpreter),* forrás: latinamericanstudies.org/us-cuba/ramon-ofarril.htm, letöltve: 2020.11.22.
- Department of State Memorandum, Sept. 9, 1953, 837.413/9-953, forrás: latinamericanstudies.org/embassy/R30-377-9-9-1953.pdf, letöltve: 2020.11.22.
- C. FRANQUI: *Diary of the Cuban Revolution*. New York, The Viking Press, 1980
- „Exhortación del episcopado en favor de la paz”. In *La Voz de la Iglesia en Cuba (100 Documentos Episcopales)*, 23., palabranueva.net/documentos-del-siglo-xx/, letöltve: 2021.01.10.
- E. PÉREZ SERANTES: „Basta de guerra”. In *La Voz de la Iglesia en Cuba (100 Documentos Episcopales)*, 31–33., palabranueva.net/documentos-del-siglo-xx/, letöltve: 2021.01.10.
- E. PÉREZ SERANTES: „Carta al Coronel Del Rio Chaviano”. In *La Voz de la Iglesia en Cuba (100 Documentos Episcopales)*, 19., palabranueva.net/documentos-del-siglo-xx/, letöltve: 2021.01.10.
- E. PÉREZ SERANTES: „Invoquemos al Señor”. In *La Voz de la Iglesia en Cuba (100 Documentos Episcopales)*, 27–28., palabranueva.net/documentos-del-siglo-xx/, letöltve: 2021.01.10.
- E. PÉREZ SERANTES: „Paseo Macabro”. In *La Voz de la Iglesia en Cuba (100 Documentos Episcopales)*, 29–30., palabranueva.net/documentos-del-siglo-xx/, letöltve: 2021.01.10.

- E. PÉREZ SERANTES: „Paz a los muertos”. In *La Voz de la Iglesia en Cuba (100 Documentos Episcopales)*, 18., palabranueva.net/documentos-del-siglo-xx/, letöltve: 2021.01.10.
- E. PÉREZ SERANTES: „Queremos la paz”. In *La Voz de la Iglesia en Cuba (100 Documentos Episcopales)*, 24., palabranueva.net/documentos-del-siglo-xx/, letöltve: 2021.01.10.
- „Sierra Maestra Manifiesto”. In Rolando E. BONACHEA – Nelson P. VALDÉS (szerk.): *Revolutionary Struggle 1947–1958: Volume I of the Selected Works of Fidel Castro*, Cambridge–London, The MIT Press, 1972, 343–348.
- U.S. Embassy Havana, Despatch 1790, April 25, 1952, 737.00(W)/4-2552, forrás: latinamericanstudies.org/embassy/R5-1790-4-25-1952.pdf, letöltve: 2020.11.20.
- U.S. Embassy Havana, Despatch 344, Aug. 28., 1953, 737.00(W)/8-2853, forrás: latinamericanstudies.org/embassy/R5-344-8-28-1953.pdf, letöltve: 2020.11.19.
- U.S. Embassy Havana, Despatch 363, Sept. 4, 1953, 737.008(W)/9-453, forrás: latinamericanstudies.org/embassy/R5-363-9-4-1953.pdf, letöltve: 2020.11.20.
- U.S. Embassy Havana, Despatch 412, Sept. 18, 1953, 737.00(W)/9-1853, forrás: latinamericanstudies.org/embassy/R5-412-9-18-1953.pdf, letöltve: 2020.11.22.

Sajtóforrások

- „Cardinal Asks Peace”. *The New York Times*, Vol. CVI., 1957.06.07., 12.
- M. CREMATA FERRÁN: „Medio siglo del Cristo de la Habana”. Forrás: juventudrelbele.cu/cuba/2009-01-17/medio-siglo-del-cristo-de-la-habana, 2009.01.17., letöltve: 2021.08.31.
- „Cuba: The Cardinal’s Forehead”. *Time*, Vol. LXI., 1953.09.07., 38.
- R. Hart PHILLIPS: „Archbishop in Cuba Asks End of Terror”. *The New York Times*, Vol. CVI., 1957.06.01., I., 8.
- „Raiders in Cuba Blast Arms Dump”. *The New York Times*, Vol. CVII., 1958.04.12., I., 9.

Resümé

A tanulmány a kubai katolikus egyház és a Batista-diktatúra viszonyát vizsgálja. Áttekinti a kubai katolikus egyház helyzetét az 1950-es években, és felvázolja az 1952-es puccs és az 1956-57-ben kezdődő gerillaháború nyomán felmerülő dilemmáit. A Batista-rendszer elnyomása nem kímélte a kubai katolikusokat sem. Az alacsonyabb rangú papok, a laikus aktivisták és az egyszerű hívek nagy számban kapcsolódtak be az ellenállási mozgalomba, az egyház vezetői viszont nem tudtak egységes álláspontot kialakítani a rendszerrel és a forradalommal szemben.

Kulcsszavak: Fulgencio Batista, katolikus egyház, kubai forradalom, 1950-es évek, gerillák, papság, püspöki körlevelek

*Abstract**The contradictory relationship of the Batista regime and the Catholic Church (1952–1958)*

This study examines the relationship between the Cuban Catholic Church and the Batista dictatorship. It reviews the situation of the Church in the 1950s and outlines its dilemmas emerging after the coup d'état of 1952 and the guerrilla war started in 1956–57. The repression of the Batista regime reached the Catholics, too. The junior priests, the lay activists and the common believers were involved in large numbers in the resistance movement, but the leaders of the Church were unable to reach a unified position regarding the regime and the revolution.

Keywords: Fulgencio Batista, Catholic Church, Cuban Revolution, 1950s, guerrillas, priests, encyclical letters



FARKAS DÁNIEL

Invázió a Disznó-öbölben és az Amerika-közi kapcsolatok feszültségei

A kubai menekültekből álló „2506-os dandár” Kuba déli részén, 1961. április 17-én végrehajtott partraszállása az észak-amerikai hidegháborús politika egyik legnagyobb kudarcába torkollott. A Kennedy-adminisztráció súlyosan félrekezelte a hosszú ideje tervezett akciót, s ezáltal komoly presztízsveszteséget szenvedett el a nyugati világ szemében, a megbuktatni kívánt vezető, Fidel Castro pedig jelentősen megerősödött belpolitikailag a kudarc után.

A sikertelenség okai, mint oly sok más esetben, rendkívül sokrétűek. Hagyományosan az okokat általában a két ország – az Egyesült Államok és Kuba – viszonyrendszerében szokták meghatározni: Washington alábecsülte a „dandár” (amely valójában egy megerősített zászlóaljnak felelt meg) bevetésének kubai fogadtatását, alábecsülte a kubai diktátor erejét, s természetesen a hadműveletet is gyengén tervezte meg, s rosszul hajtotta végre, hibáival a védekező félnek jelentős előnyöket nyújtva. Az akció után megszülető első elemzések politikai oldaltól függően egyik vagy másik fontos elemet emelték ki: a kubai rendszer rezilienciáját és széleskörű támogatását, mint Tad Szulc 1962-es monográfiája és az eseménysorozat hivatalos kubai története,¹ vagy, mint az invázió vezetőit meginterjúvoló Haynes Johnson,² az Egyesült Államok gyámoltalanságát és számtalan hibáját, rossz helyzetmegítélését.

Jelen tanulmány az eseményeknek egy kevésbé hangsúlyozott, de mégis fontos elemét kívánja elemezni. A disznó-öbölbeli invázió nemcsak a két ország közötti ügy volt, hanem sikere, megítélése, komolyan függött a nemzetközi közvéleménytől is. Ami pedig még fontosabb: Észak-Amerika és Latin-Amerika problémás viszonyára tekintettel pedig egy ilyen akció nem maradhatott visszhang nélkül az Amerika-közi rendszerben. A tanulmány ennek a viszonyrendszernek a hatását kívánja meghatározni az invázió tervezési folyamatában és annak végrehajtása során, ezáltal új keretrendszerben bemutatva egy jól ismert eseménysorozatot, egyúttal újabb adalékokkal szolgálva az invázió kimenetelének okaihoz.

I. A terv változásai és nemzetközi jelentőségre emelkedése

Fontos leszögeznünk, hogy a CIA által Castro megbuktatására létrehozott, kubai száműzöttek bevetésével kivitelezett terv eleinte nem számolt komolyan valamiféle

¹ Ld. Karl E. MEYER – Tad SZULC: *The Cuban Invasion: The Chronicle of a Disaster*, New York, Ballantine, 1962, ill. Qunitín Pino MACHADO: *La batalla de Girón: razones de una victoria*. Havana, Editorial de Ciencias Sociales, 1983.

² Haynes JOHNSON: *The Bay of Pigs: The Leaders' Story of Brigade 2506*, New York, Norton&Company, 1964.



szélesebb latin-amerikai támogatással vagy ellenállással. Az Eisenhower elnök 1960. március 17-ei utasítása után megkezdődő előkészítés eleinte nem konvencionális akciókkal számolt, amelyeket nem lehetett egyértelműen a Bogotái Egyezményen belüli konvencióértésnek tekinteni. A terv nagy volumenű propagandát, belső felkelések szítását és különleges alakulatok szabotázsakcióit irányozta elő, egy hosszú „felmorzsoló” folyamat keretében.³ Természetesen a direkt washingtoni irányítást itt is leplezték: Pérez San Román, a dandár későbbi vezetője arról számol be, hogy az őt 1960 nyarán beszerző CIA-tisztek nem fedték fel mivoltukat, a különleges kiképzésre szánt 35 főt pedig letakart ablakú repülőgépen szállították kiképzésre a Panama-csatorna melletti Jungle Warfare Training School-ba – ezáltal igyekezve leplezni azt, hogy az Egyesült Államok állami szervei készítik fel egy ilyen alakulatot. A konspiratív munkát azonban nem túl szigorúan hajtották végre: San Román beszámol arról, hogy jóllehet amerikai kiképzői az említett kiképzőközpontban megtiltották, hogy a tábor körüli magaslatokat megmásszák, már az első napokon mindenféle retorziók nélkül megtették ezt, s a kilátásból könnyen rájöttek, hogy a Panama-csatorna mellett vannak.⁴ Az akció finanszírozóinak kiléte az első pillanattól kezdve mondhatni nyílt titok volt a szervezett kubaiak számára a beszámolók szerint.

A könnyen letagadható, gerillaakciónak beállítható bevetés tervét váltotta aztán 1960 novemberétől a partraszállás terve. A CIA értékelése szerint az akció hagyományos formájában nem kecsegtetett komoly sikerrel – a kubai Forradalmi Fegyveres Erők hatékonyan korlátozták jelentéktelen akciókra a gerillák tevékenységét.⁵ Ezután született meg a végül – sokszorosán módosított formájában – végrehajtott inváziós terv alapja. Az új terv regulárisan kiképzett erőkkel képzelte el egy hídfő elfoglalását Kuba partvidékén.

Számos értékelés ennél a pontnál téveszti el a hangsúlyt: a főleg 1961 februárjában és márciusában hangoztatott belső, kubai támogatás megnyeréséről és általános felkelés kirobbantásáról beszélnek, mint a művelet elsődleges céljáról.⁶ Richard Bissell, a művelet igazgatója valóban említ kedvező, belső kubai feszültségekre utaló hírszerzési jelentéseket, amelyek 1961 februárjában és márciusában érkeztek, ezen kijelentéseivel kifejezetten arra célzott, hogy a Fehér Ház reményeit keltették a jelentések, nem pedig hogy ezek a végleges terv alapjául szolgáltak.⁷ – ide konkrétumot kellene írni, mert lóg a levegőben

Az eredeti terv ennél jóval megfoghatóbb célokat határozott meg. Kifejezetten legitimációs eszközként határozta meg a partraszállást. A 750 főre tervezett kubai emigráns-alakulatnak azért kellett elfoglalnia egy „kézifegyverekkel nem belőhető”, tehát bizonyos hadműveleti mélységgel rendelkező hídfőt, hogy ott a kubai

³ Foreign Relations of the United States (FRUS), 1958-1960, Cuba, Vol VI. 481. sz. irat.

⁴ JOHNSON: i. m. 38.

⁵ Phil CARRADICE: Bay of Pigs – CIA's Cuban Disaster, April 1961, Barnsley, Pen and Sword, 2018.

⁶ Ld. pl.: Lucien S. VANDENBROUCKE: „Anatomy of a Failure: The Decision to Land at the Bay of Pigs”. *Political Science Quarterly*, IC, 1984/3. 471-491.

⁷ Richard BISSELL: Reflections of a Cold Warrior: From Yalta to the Bay of Pigs, New Haven, Yale University Press, 1996, 190.



emigráns kormány partra szállhasson, s az ország területéről hirdethesse meg a Castro-rezim elleni harcot.⁸ Ezt követően az értékelések szerint „remélhetőleg” kirobbant volna egy általános felkelés Kubában, majd ha ez esetleg nem történik meg, akkor indulhatott volna meg egyfajta „békefenntartó” beavatkozás az Egyesült Államok – és az OAS – részéről, ahogy azt a terv reménykedve előírta, megelőlegezve a latin-amerikai támogatást.⁹ Jóllehet a felkelés és a direkt beavatkozás terve egymás után szerepel itt, a felkelésnek adva prioritást, tekintve, hogy 750 fővel számoltak, nyilvánvaló volt, hogy egy kis terület elfoglalásán túl nem lehetett komoly tervük az emigráns alakulat számára. Nem is remélhették, hogy komolyan vehető ellensúlyt képezhetnek, hiszen a CIA - helyesen¹⁰ - csak a reguláris kubai erőket 32000 főre becsülte. Amennyiben nem tételezzük fel, hogy kizárólag a hídfő elfoglalásával és néhány hetes tartásával akartak volna általános felkelést kirobbantani, egyértelmű, hogy a valós terv az észak-amerikai invázió legitimációja volt. A felkelést csak halvány eshetőségként megemlítve – végtére is, ha kirobban egy ilyen felkelés, akkor valóban nincs szükség feltétlenül invázióra.

A később a Disznó-öbölben megvalósuló akció tulajdonképpeni terve tehát a hagyományos, könnyen tagadható műveletek elvetése után született meg – hogy eszközévé váljon a probléma kontinensszintű kezelésének. Kimondottan multilaterális akciót kiváltani kívánó terv részévé vált az emigráns alakulat.

II. Az OAS ellenségessége és a Kennedy-adminisztráció új elképzelései

Úgy tűnik, hogy az akciót nem fogadta általános helyeslés az Amerika-közi hálózatokban. A brazil Quadros-kormány még január 5-én felhívta a figyelmet arra, hogy Kubának összességében nincs kifejezetten a latin-amerikai rendszerrel vitája, éppen ezért a kapcsolatok kontinensszintű megszakítása a szigetországgal nem indokolt. A brazil álláspont súlyát jelzi, hogy Fidel Castro 1961 elején maga is több ízben megemlítette Brazíliát, és külön ügyelt arra, hogy a kubai politikai elképzeléseket ne állítsa szembe a brazil reformokkal. Egy ízben külön kiemelte, hogy Quadros osztályszármazása nem determinálja politikai álláspontját, „nagyfőként” is lehet igazi motorja a társadalmi változásoknak.¹¹

Brazíliának, mint az Egyesült Államok után az egyik legnagyobb súllyal bíró országnak a hivatalos véleménye nyilvánvalóan lehűtötte Washingtonnak OAS-támogatásra vonatkozó reményeit. A tervnek ezért indulnak el bizonyos változtatá-

⁸ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, January 1961-September 1962, Washington, United States Printing Office, 9. sz. irat

⁹ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 9. sz. irat

¹⁰ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 19. sz. irat, a pontos adatokért: Silva ARDANUY – Francisco MANUEL: *Reconversión de Ejército Rebelde a Ejército Regular al Servicio de la República de Cuba (1956-1970)*, Sevilla, Universidad Pablo Olavidé, 2012.

¹¹ Fidel CASTRO: Quadros is „Super-Castro”, 1961.01.17 lanic.utexas.edu/project/castro/db/1961/19610118.html (Utolsó megtekintés: 2021. 04. 29.)



sai, mint ahogy ez a vonatkozó dokumentumokból kiderül. Diplomáciai fronton kísérlet kezdődik arra, hogy Castróval való szembenállást és az amerikai akciókat az egész kontinens politikai rendszerének vonatkozásában helyezték el. A havannai vezetőket elsősorban Trujillóval, a Dominikai Köztársaság vezetőjével kívánták összekapcsolni: a Castro elleni akciókat úgy akarták feltüntetni, hogy elsősorban a „diktatúra” mint általános fogalom ellen indítanak támadást. Trujillo ellen direkt intézkedéseket is sürgettek, de ez legkésőbb a hadműveleti tervezőknél elakadt: nincs információ akármilyen fedett akcióról a dominikai diktátor ellen az adott időszakban.

A koncepció azonban érzékeny pontra tapintott Kubában: A célpont, Fidel Castro 1961. március 4-én a La Coubre-katasztrófa évfordulóján mondott beszédben külön felhívja a figyelmet az USA „mesterkedéseire”, hogy összekössék őt magát Trujillóval. Az a fajta militáns, forradalomterjesztő hozzáállás, amely Havannát majd néhány évvel később jellemzi Latin-Amerikával való kapcsolataiban, itt még nyomokban sem található meg: Fidel külön hangsúlyozza, hogy Kuba az Egyesült Államokkal ellentétben nem támogat felforgató csoportokat fegyverekkel.¹² Jóllehet ezzel enyhén túloz, tekintetbe véve a panamai és dominikai akciókat,¹³ egyértelmű, hogy az amerikai fenyegetés ebben az időszakban jelentősen visszafogta a kubai forradalomexportot. A disznó-öböli inváziós terv és diplomáciai manőverek ilyen értelemben valóban tudták korlátozni Kubát.

További jele az észak-amerikai óvatosságnak Latin-Amerikával szemben, hogy 1961. január 4-én az aktuális intézkedésekről szóló összefoglalóban hangsúlyozzák, hogy nem szabad kubai emigránsokat hozni kiképzés céljából amerikai földre, hiszen ilyen módon az OAS-t még inkább elidegeníthetnék az akciótól.¹⁴ Ezen előírást a felkészülés során egészen biztosan megszegették, bár az nem világos, hogy már korábban, vagy később. 1961 márciusában ugyanis a teljes alakulat leírásakor megemlíti, hogy a harckocsiszázad 25 fős legénysége éppen Fort Knoxban áll kiképzés alatt.¹⁵ Közvetetten arra lehet következtetni, hogy a januári javaslat után szegték meg ezt a szabályt. Ugyanakkor javasolják ugyanis a nagyobb kezdeti siker kifejezés érdekében a kubai zászlóalj erejének megduplázását, nem kevesebb mint 1500 főre. Elképzelhető, hogy ennek a létszámnövelésnek volt része az M41 harckocsikból álló páncélosszázad felállítása is.

A helyszín kötöttségének további hátrányai voltak. A zászlóalj legnagyobb részét – a gyalogságot és a légierőt – csak helyhez kötötten, Guatemalában tudták képezni, ennek is a csendes-óceáni részén. Ennek egy kulcsfontosságú következménye volt a felkészülést illetően. Helyszíni szemle után az Egyesített Vezérkar főnökei 1961. március 10-én terjesztették fel a kiképzési program kiértékelését McNamárának. Ebben a dokumentumban kifejezetten pozitívan értékelik a kubai alakulat

¹² Fidel CASTRO: CIA Leads Cuba Rebels, 1961.03.04. lanic.utexas.edu/project/castro/db/1961/19610304.html (Utolsó megtekintés: 2021. 04. 29.)

¹³ Christopher ANDREW – Vasili Mitrokhin: *The World Was Going Our Way – The KGB and the Battle for the Third World*, New York, Basic Books, 2006, 34.

¹⁴ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 3. sz. irat

¹⁵ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 56. sz. irat

katonai képességeit, kiemelve, hogy egyes reguláris amerikai zászlóaljknál is jobb a felkészültségük. Azonban a logisztikai képességeknél komoly kifogásaik vannak. Többek között kiemelik, hogy a zászlóalj nem gyakorolta a művelet kulcsfontosságú momentumát, a kétéltű partraszállást és az ezzel kapcsolatos logisztikai feladatokat. Érdekes wishful thinkingként megjegyzik, hogy ettől függetlenül az akció kilátásai jók, s ezek a hiányosságok könnyen kipótolhatók.¹⁶ A hiányosságok okaira és a pótlás elmaradására végül egy, az akció utáni vizsgálóbizottság derít majd fényt. Clark tengernagy, az atlanti flotta parancsnoka 1961 május elsején elmagyarázta a bizottságnak, hogy képtelenek voltak partraszállító hajókat juttatni a kiképzőtábor közelébe, hiszen ezek a hajók a Karib-tengeren voltak, s a kiképzőtáborhoz közeli partszakasz eléréséhez át kellett volna hajóznia a flottának a Panama-csatornán.¹⁷ Azt, hogy ez miért lehetetlen, külön nem magyarázza el, de nyilvánvalóan arról van szó, hogy az amerikai sajtóban már ismert guatemalai táborok célját teljesen leleplezte volna egy ilyen látványos hadmozdulat. Az alakulat gyakorlás céljából való karibi partokra szállítása valószínűleg hasonlóan feltűnő lett volna. Mindez pedig arra mutat rá, hogy a kiképzés diplomáciai okokból fedett mivolta kritikus mértékben befolyásolta az akció sikeréhez szükséges előkészületeket.

Erre természetesen jó okuk is volt. Nemcsak az OAS-on belül, de kifejezetten Guatemalában is komoly feszültségek keletkeztek az akció miatt. Miguel Ydígoras elnök sérelmezte, hogy az amerikaiak, ígéretükkel ellentétben, semmit sem tettek azért, hogy Guatemala megkaphassa Brit Honduras és ezáltal egy komolyabb karib-tengeri partszakaszt.¹⁸ Ezenkívül még 1960 novemberében katonai felkelés robbant ki a kormány ellen, amiért az észak-amerikai érdekeket kiszolgálva helyet ad a CIA kiképzőtáborainak.¹⁹ Mindez figyelmeztetés volt arra nézve, hogy az észak-amerikaiak ne nagyon feszegessék a helyi vendégszeretet korlátait, és igyekezzenek a lehető legkisebb feltűnéssel tevékenykedni. A guatemalai feszültségek súlyosságát jelzik, hogy az akció után 3 évvel megjelenő, a résztvevők beszámolóí alapján az akció „teljes történetét” ígérő Haynes Johnson-féle kötet²⁰ teljes egészében kihagyja a guatemalai lázadás történetét, pedig a kötetben nem belefoglalt beszámolók szerint a 2506-os dandár tudott az eseményekről, sőt a kubaiakat is mozgósították szükség esetére.²¹ Érzékelhetően a nyilatkozó résztvevők – és/vagy a CIA – a továbbiakban sem kívánták az akcióval szembeni helyi politikai ellenállást a nyilvánosság elé tárni.

Ekkoriban egyébként még egyértelműen csak hosszabb távon terveztek az akcióval – január végén további 7 hónapos felkészülést, kiképzést írnak elő.²² Nyilván-

¹⁶ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 57. sz. irat

¹⁷ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 57, 193. sz. irat

¹⁸ Christopher Neil DARNTON: *Rivalry and Alliance Politics in Latin America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014, 115.

¹⁹ Richard GOTT: *Guerilla Movements in Latin America*, New York, Doubleday, 1971, 44-48.

²⁰ Id. JOHNSON: i.m.

²¹ Alejandro QUESADA: *The Bay of Pigs: Cuba 1961*, London, Osprey Publishing, 2009, 30.

²² FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 19. sz. irat

valóan nem állt még rendelkezésükre az a fajta támogatás, amit reméltek, és a CIA éppen ezért nem akarhatott egy pontos dátumot megadni még ekkor sem.

A további események azonban ezt nem tették lehetővé. A hírszerzési jelentések Castro erejének további jelentős növekedését jelezték. A növekedő erő legkritikusabb elemét pedig az előrejelzések szerint hamarosan nagy számban érkező MiG-17 vadászpilóta nélküli gépek képezték. A partraszálló erőnek azonban – a kételtű hadműveletek logisztikájából adódóan – a siker érdekében feltétlenül szüksége volt a légifőlény megszerzésére. Ennek érdekében természetesen a CIA önálló repülőcsoportot állított fel, nagyjából egy közepesbombázó-század erejének (16 gép) megfelelően, a fedettség és a tagadhatóság érdekében azonban nem lehetett bizonyos létszámkereteket átlépni, éppen ezért nagyszámú MiG érkezése esetén képtelenség lett volna a légifőlényt biztosítani,²³ annál is inkább, hogy az emigráns alakulat bombázói nem tudták légiharcban kivívni a légifőlényt – annak érdekében, hogy siker érjenek el, minden célpontjukat a reptereken kellett megsemmisíteniük.

Ennek megfelelően februárban, amikor az új adminisztrációnak kellett beszámolni a tervekről, egyre inkább nyilvánvalóvá válik, hogy a rendelkezésre álló erőt néhány hónapon belül már be kívánják vetni. Ez azonban súlyos problémákat vetett fel a latin-amerikai országok kérdéses támogatása miatt. Ennek a bizonytalan mivolta miatt ugyanis február elejétől elkezdtek növelni a bevetendő erőket a nagyobb kezdeti siker érdekében: ekkor emelték 750-ről 1000-re a bevetni kívánt létszámot, amely végül a partraszállás idejéig 1400 főre nő majd²⁴ – azonban mivel ugyanekkor határoztak arról is, hogy ezt a megnövelt erőt minél hamarabb kell bevetni, a terv módosítása után toborzott friss erők már csak jóval rövidebb, felületesebb képzést kaphattak az akció kezdetéig.

Az új elnöknek a terv úgyszólván kivitelezhetetlennek látszott a rendelkezésre álló információk alapján. Több tanácsadója – George McBundy, Arthur Schlesinger – hangsúlyozta az elnöknek szánt memorandumokban, hogy az Egyesült Államok részéről felelőtlenség lenne egy ilyen akció megindítása. Elsősorban arra hivatkoztak, hogy Washingtonnak Kennedy elnök imázsából kiindulva esélye van egy igazán liberális, jóindulatú, a régi „ágyúnaszád-diplomáciával” valóban szakító hatalom képét kialakítania.²⁵ Ehhez az új képhez egy ilyen, egy latin-amerikai ország nyílt inváziójával fenyegető akció nem illett. 1961. február 5-én a Nemzetbiztonsági Kabinet hivatalosan is tárgyalja az akciót: ekkor még az 1960 novemberi verzióról van szó, ti. egy amerikai/OAS inváziót megelőző partraszállásról. Az OAS támogatásának a megszerzését az elnök személyesen is hangsúlyozza, itt már az akció elindításának feltételeként – miközben a brazilok látványosan önálló álláspontot foglalnak el.²⁶

A CIA természetesen érzékeli a veszélyt: amellett, hogy egyetért ezzel a felfelé, és igyekszik propagandafogások, például az említett Trujillo elleni akcióval összekapcsolni az inváziót, emellett azt hangsúlyozza Kennedynak, hogy nemcsak

²³ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 27. sz. irat

²⁴ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 35. sz. irat

²⁵ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 43. sz. irat

²⁶ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 11. Editorial Note

hogya a „most vagy soha” de a „most és mindenképp” esete áll fenn. Az akciót a következő néhány hónapban lehet végrehajtani, és mindenképpen végre kell hajtani. A kubaiakat nem lehet csak egyszerűen Guatemalában hagyni: az érvelés szerint jelenlétük politikailag rendkívül kényes, és az akció el nem indulása esetén jelenlétükkel destabilizálhatják a helyi politikai rendszereket.²⁷

Kennedy a szorult helyzetben láthatóan egy szükségmegoldás felé próbált elmozdulni. Úgy tűnik, biztosítékot követelt arra nézve, hogy az USA-nak nem kell feltétlenül katonailag beavatkoznia: március 11-én már úgy fogalmazzuk egy helyzetjelentésben, hogy az akció természetesen elsődlegesen a belső, kubai támogatástól függ majd. Megindulnak az akció látványosságát csökkenteni próbáló tervezetések is: felvetődik, hogy a csoportot Guantanamóból indítják esetleg, vagy a hírhedt börtön-szigetet, a Lucfenyő-szigetet szállják meg a kubai partok előtt²⁸ – nyilván abból az okból, hogy ne kelljen egy nagy feltűnéssel járó direkt partraszállást végrehajtani a kubai főszigeten. Ezeket a terveket természetesen irreálisnak minősítik, hiszen mindkét esetben komolyabb ellenállást kellett volna a támadóknak leküzdeniük, mint a part egy-egy közepesen védett szakaszán. Kennedy alapvető kérése ezután az, hogy a partraszállás célja legyen egy nyitottabb végű folyamat elindítása: a partraszállók ne akarjanak feltétlenül hídfőt foglalni, hanem igyekezzenek az Escambray-hegységbe jutni, s így erősíteni a gerillák csoportjait. Ez az elképzelés nyilván ugyanazért kerül a süllyesztőbe, mint az eredeti, 1960. márciusi: nem lehetett komoly sikert várni egy ilyen tervtől. A gerillahadviselésre váltás végül is csak végső eshetőségként kerül bele a tervbe.

Közben azonban más intézkedések történnek a kubaiak saját erejének a megerősítésére. 1960 márciusában a tervekben már az az elképzelés is szerepel, hogy a partraszálló erőknek el kell foglalniuk egy olyan hídfőt, ahol repülőgépeik le- és felszállhatnak, így önállóan tevékenykedve, védve a hídfőt és remélhetőleg kritikus jelentőségű károkat okozva a Castro-rezsim hadigépezetének.²⁹ Ez az az tényező, ami miatt végtére is a végső partraszállási övezetet kiválasztják. Playa Girón mellett ugyanis egy, a B-26 bombázóknak, valamint a C-46 és C-54 szállítógépeknek megfelelő reptér terült el. Ezenkívül a várost, ill. a tőle nyugatra húzódó Disznó-öblöt a Zapata-mocsarak veszik körbe, amely az értékelések szerint kiváló védelmi lehetőségeket kellett biztosítani a kis létszámú inváziós erőnek, hiszen csak néhány kulcsfontosságú útra kellett koncentrálniuk tűzerejüket. Ezzel az inváziós erő azonnali külső támogatás nélkül tudta volna megvédeni magát egy ideig, miközben a légierő megvédi a logisztikai vonalakat, légicsapásokat mér az ellentámadó Castro-erőkre és fontos stratégiai célpontokat támad. Ezután az elképzelések szerint folyamatosan érkeztek volna kubai önkéntesek, majd pedig további hídfők megnyitásával szélesítették volna ki a küzdelmet³⁰ – úgy tűnik, valamiféle morális megtörésében remény-

²⁷ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 24, 81. sz. irat

²⁸ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 24. sz. irat

²⁹ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 62. sz. irat

³⁰ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 61. sz. irat. A terv valós céljait megerősíti: ARDANUY-MANUEL: i.m. 390–395.

kedve a Castro-rezsimnek, hiszen még ilyen tervek sem jelentettek volna jelentős harctéri győzelmeket. Fontos kiemelni, hogy nem volt komolyan szó belső felkelésről. Az Egyesített Vezérkar, az általános terveket áttekintve kiemelte, hogy nem tud a belső politikai támogatásnak a műveletre való hatásáról nyilatkozni: amikor viszont a végső „Zapata” tervet elé terjesztették, már külön figyelmeztetett arra, hogy a terület zártsága miatt nem is reális, hogy bármilyen jelentős belső felkelő erő csatlakozzon a partraszállókhoz.³¹

III. Az utolsó változtatások és a terv kudarca

Kérdéses, hogy ez a végleges terv milyen sikereket érhetett volna el, hogyha ebben a formában valóban végrehajtják. Azonban a tervezők és a politikai vezetés között alapvető félreértések voltak, amelyeket a politikai vezetés oldaláról folyamatosan tápláltak az akció külső támogatásával kapcsolatos fenyegető jelek. Argentína március elején közvetítőként próbált meg fellépni az Egyesült Államok és Kuba közötti vitában, így kifejezve, hogy nem fordul direkt Kuba ellen. Erre tekintettel Washington késleltette a Kubát drasztikusan elítélő „White Paper”, külpolitikai értékelés kiadását, valamint a kubaival párhuzamosan Trujillóról is hasonló értékelés előkészítését rendelték el.³² Végül április 11-én, az invázió megindulása előtt nem egészen egy héttel mintegy „lakmusztesztként” igyekeztek megnyerni a latin-amerikai államok támogatását egy Kubát éles hangon elítélő, a politikai rendszerét „kontinensidegen” entitásként megbélyegző határozatot. A megnyerni remélt országok hevesen tiltakoztak, és végül a szövegnek egy rendkívül enyhe, a kétoldalú problémák tárgyalásos megoldását sürgető verzióját fogadták el.³³

Talán nem alaptalan a feltételezés, hogy ezen, utolsó pillanatban elszenvedett kudarcnak nagy hatása volt az elnöki hivatalnak az invázió alatti tevékenységére. A tagadhatóságért folyó kétségbeesett erőfeszítéseket jól mutatja, hogy a Castro megdöntéséért hangosan agitáló (de a CIA-akcióhoz egyetlen szállal sem fűződő) kubai emigráns üzletembert, Ronaldo Masferrert is őrizetbe vették a támadás előestéjén,³⁴ hogy felmutathassák Latin-Amerika előtt az Egyesült Államok semlegeségét Kubával szemben. Április 12-én Kennedy elnök egy sajtótájékoztatón teljességgel kizártnak nevezett bármilyen Kuba elleni direkt fegyveres akciót.³⁵

Hogyha a felismerés, hogy Latin-Amerika államai a legkevésbé sem támogatják az USA-t Kuba kérdésének erőszakos rendezésében, már korábban tudatosan a Kennedy-vezetésben, az invázió tervét – talán – ennek megfelelően lehetett volna átgondolni (a lefűjárásról érzékelhetően sosem volt komolyan szó). Azonban ehelyett az elnöki hivatal a számos utolsó pillanatban hozott intézkedés után tovább folytat

³¹ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 62. sz. irat

³² FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 63, 68. sz. irat

³³ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 89, 94. sz. irat

³⁴ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 91. sz. irat

³⁵ BISSELL: i. m. 182.

ta a tagadhatóságot elősegítő intézkedéseket a hadművelet folyamán is, s az eredeti terv egyes elemeinek átgondolatlan variálásába fogott.

A partraszállás tervének alapvető eleme volt a légi támogatás, az említett 16 B-26 közepes bombázó bevetésével. Az elgondolás szerint ezen eszközöknek két légitámadással, az április 17-re kitűzött támadás előtt 15-én és 16-án kellett volna megsemmisíteniük 3 reptéren mintegy 12 repülőgépet, ezzel gyakorlatilag kiiktatva Castro légierjét. A „hihető tagadhatóság” érdekében ezt a tervet az elnöki hivatal igyekezett úgy módosítani, hogy az említett módon elfoglalt kubai reptérről indulnak a légierő megsemmisítésére a gépek.³⁶ Természetesen a tervezők elvetették a javaslatot, hiszen az invázió megindulása után már nem lehetett esélye a légierőnek a földön való megsemmisítésére, mindenképpen szükség volt megelőző légicsapásokra. Ezután egy olyan tervet készítettek, hogy a támadók (amelyek természetesen kubai felségjeleket viselnek) a légicsapás után Floridába repülnek, s bejelentik, hogy Castro légierjének fellázadt pilótái.³⁷ Ezzel a módszerrel remélték leplezni a ténytet, hogy a légicsapások kívülről érkeznek.

Kennedy azonban még ezt a tervet is még tovább igyekezett finomítani: már a tengeren volt az inváziós flotta, amikor az elnök direkt parancsára az első légicsapást mennyiségileg a felére csökkentették, és a másodikat teljes egészében törölték.³⁸ Nem világos, hogy ezzel mit akart az elnök pontosan elérni: Castro előtt természetesen nem lehetett leplezni a külső támadás tényét. A latin-amerikai közvéleménynek szánhatta ezt a félrevezetést, azonban nyilvánvaló volt, hogy a külvilág csak a kubai és az észak-amerikai közleményekre támaszkodhat a támadás első időszakában, amikor a külső szemlélők véleményének alakulása a legfontosabb – és természetesen a kubaiak mindenképpen bejelentették volna az amerikai légicsapás tényét, az amerikai fél pedig ugyanúgy tagadott volna, akárhány és akár mennyi géppel végrehajtott légicsapás érkezik. Kivételesen azonban az amerikai fél a tagadhatósággal kapcsolatban is elkövetett egy súlyos, leleplező erejű hibát, ami vagy a szervezés, vagy a hírszerzés hiányossága volt. Jóllehet Castrónak is rendelkezésére álltak B-26-osok, ezek klasszikus értelemben vett bombavetésre készült, plexivel fedett orrú gépek voltak, míg az emigráns pilóták által vezetett verzió orra fémburkolatú volt, az alacsonytámadási célokra beépített 8 géppuskával.³⁹ Mivel a légierő vélt lázadását teljesen nyilvános sajtóhírként tálalta Washington, a Floridába érkező gépekről számtalan sajtófotó készült, amelyekből hamarosan mindenki számára kiderült, hogy ezek a gépek nem lehettek Castro légierjének részei. Így a tagadhatóság érdekében konstruált eljárás az Egyesült Államok leleplezéséhez vezetett.

Ennél is rosszabb volt amerikai szempontból, hogy nemcsak a lelepleződéshez, de a harctéri kudarchoz is hozzájárult ez a manőver. A flottának április 17-re virradóra, amikor megkapták a második légicsapás lefújásáról szóló üzenetet,

³⁶ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 62. sz. irat

³⁷ QUESADA: i. m. 154.

³⁸ BISSELL: i. m. 183.

³⁹ QUESADA: i. m. 154.

még lehetősége volt – ahogy ezt meg is kapták utasításként – napfelkelte előtt kirakodni, majd visszahúzódní a tengerre, hogy elkerülje a légicsapást,⁴⁰ bár ez a megoldás sem oldotta meg a folyamatos utánpótlás kérdését. Azonban az éjjeli kirakodás sem sikerült. Mivel a fentebb említett publicitási-diplomáciai problémák miatt a partraszállási gyakorlatok elmaradtak, a flotta kirakodása rendkívül lassan haladt, amelyet még tovább nehezítettek a felderítés által nem jelzett korallzátonyok és a partraszálló bárkák gyenge hadrafoghatósága.⁴¹ Napfelkeltére legkevesbé sem végeztek a kirakodással, márpedig 6:30-kor megindultak Castro légierejének heves támadásai. A legsúlyosabb veszteséget a zászlóalj április 17-én 9:30-kor szenvedte el, amikor a még ekkor is a part közelében tartózkodó Rio Escondido szállítóhajót egy Sea Fury rakétasorozata érte, ami begyújtotta a fedélzetén tárolt üzemanyagot, majd a lőszerrakományt, s a hajó egyetlen robbanással az alakulat ellátmányának a legnagyobb részét a hullámsírba vitte, a lőszer mellett a telekommunikációs berendezések kilencven százalékát is.⁴² Az pedig egyértelműen kiderül a rendelkezésre álló forrásokból, hogy az emigráns zászlóalj vereségének egyik legfontosabb oka a lőszerhiány volt – különösen a páncélelhárító eszközök tekintetében. Pérez San Román, a zászlóalj parancsnoka saját bevallása szerint és a rádióadások tanúságának megfelelően⁴³ folyamatosan lőszert és légi fedezetet követelt a part mentén állomásozó flottától, szerinte ezekkel komolyabban megalapozhatták volna sikerüket, hiszen Castro erőinek valóban óriási veszteségeket okoztak az első napon, és a hadműveleti tervben meghatározott terepszakaszokat szilárdan tartották.

Az amerikaiak természetesen megpróbálták megoldani a logisztikai helyzetet, azonban a légi fedezet hiányában a szállítóhajók nagy része elmenekült, és nem sikerült időben, a következő éjszakára a parthoz vezényelniük őket. A korábban lefújt repterek elleni támadásokat április 17-én este ismét engedélyezték, azonban a túlzott felhőzöttség miatt nem tudták végrehajtani, a lehetőség elillant.⁴⁴ A harcoló alakulatok közvetlen támogatását igyekeztek biztosítani, eleinte kiváló eredményekkel, azonban a vadászgépek súlyos veszteségeket okoztak a védtelen bombázóknak. Április 18-án a Fehér Ház végül engedélyezte, hogy Clark admirális „jelöletlen” vadászgépeket küldjön a bombázók védelmére a szállítókonvojt a partokig kísérő Essex hordozóról,⁴⁵ azonban a bombázók jóval korábban érkeztek és távoztak, mielőtt ezek a gépek felszállhattak volna.

Mindennek tetejébe Castro természetesen nem használt ki semmilyen lehetőséget, hogy direkt amerikai légitámadásról számoljon be. Nemcsak az emigráns pilóták amerikai támogatását emelte ki, de az április 17-18-ai légitámadások kapcsán,

⁴⁰ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 198. sz. irat

⁴¹ JOHNSON: i.m. 203, 210.

⁴² FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 198. sz. irat

⁴³ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 198. sz. irat, vö. Johnson 1964, 205, 223.

⁴⁴ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 175. sz. irat

⁴⁵ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 126. sz. irat

amelyek a kubai milícianak súlyos veszteségeket okoztak, direkt amerikai berepülésről beszélt, amit szerinte a flotta vadászgépei hajtottak végre.⁴⁶

A valamiféle zavarosan meghatározott diplomáciai nyereség érdekében leállított légicsapások egyfelől tehát nem hoztak semmilyen eredményt az amerikai presztízs szempontjából, másrészt kulcsszerepet játszottak az invázió kudarcában. De még további problémákat okozott a CIA hozzáállása, amely nem követte a politikai vezetés diplomáciai széljárásnak megfelelő módosításait. Ugyan 1961 márciusában a CIA ismertette az elnökkel, hogy abban az esetben, ha a hídfő összeomlik, az alakulat a hegyekbe vonul és gerillaharcot kezd, a véglegesen elfogadott műveleti terv ezt egyáltalán nem tette lehetővé: egy szinte járhatatlan mocsárral körülvett partszakaszon volt a zászlóalj, ahonnan csak a Castro erői által ellenőrzött néhány út vezetett ki.

Ennél is súlyosabb probléma volt, hogy a CIA szinte egyáltalán nem vette komolyan a Fehér Ház számára betérjesztett saját tervmódosításait sem. A résztvevők egybehangzóan arról számolnak be, hogy 1960 novembere után a résztvevők semmilyen gerillakiképzést nem kaptak a szervezet részéről.⁴⁷ Amikor április 19-én délután Pérez San Román a „Kék” partszakaszon a lőszerhiány miatt feladja a küzdelmet, még lehetősége van irreguláris harcmodorra váltania, hiszen a reguláris hadsereg és a milícia még nem veszi körbe, azonban meg sem próbálkozik vele. A zászlóalj egyénekenként szóródik szét a Zapata-mocsarakba, ahol, mint kiderült, még iható vizet sem találtak, sokan a szomjúságtól önkívületben tántorogtak a rájuk vadászó milicisták karjaiba, vagy csak egyszerűen feladták magukat.⁴⁸

A CIA mulasztásai bizonyos szempontból érthetőek, és elsősorban azt bizonyítják, hogy a gerillaharcmodorra váltás sosem volt igazi opció. Az utolsó elfogadott terv-verzió a hídfőt egy folyamatosan tartott, majd a tengerről állandó utánpótlással és emberanyaggal ellátott területként képzelte el, amelyet majd aztán további partaszállítások tehermentesítenek.⁴⁹ Mindez, ha nem is direkt amerikai beavatkozást, de komoly és folyamatosan jelenlevő amerikai logisztikai segítséget feltételezett. Ez mindenki számára nyilvánvaló lehetett, már csak abból is, hogy a Fehér Ház által is jóváhagyott dokumentumok szerint a Tengerészgyalogság a művelet támogatására a közeli Viequjes-szigeten a műveletre készülve állított fel egy 100 ágyas kórházat, valamint ezt a szigetet egy evakuáció célállomásaként is megjelölték, arra az esetre, ha az akció összeomlana.⁵⁰ Ebből egyértelmű, hogy a művelet tervezői komolyan számoltak az US Navy részvételével, logisztikai támogatásával s esetleg a haditengerészeti légierő fedezetéhez is. Ahhoz pedig, hogy csak a hajókat kelljen bevetni, a teljes kubai légierőt el kellett volna pusztítania a tervezett kezdeti légicsapásoknak.

⁴⁶ Fidel CASTRO: Denunciation of U.S. Aggression, 1961, Havana lanic.utexas.edu/project/castro/db/1961/19610423.html (Utolsó megtekintés: 2021. 05. 01.)

⁴⁷ JOHNSON: i.m. 87, 125, 250.

⁴⁸ JOHNSON: i.m. 181–191.

⁴⁹ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 61. sz. irat

⁵⁰ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 198. sz. irat

Az Eisenhower-adminisztráció alapvetően rossz előfeltételekkel indult neki a reguláris műveletek tervezésének: a latin-amerikai államok támogatása sosem volt igazán nagy mértékű egy Kuba-ellenes támadáshoz, a San José-i OAS-nyilatkozat ellenére sem. A Kennedy-adminisztráció végülis nem merte leállítani az akciót, félve, hogy ez a gyengeség jele lenne. Kennedy elnök végül rossz feltételezésekkel hagyta jóvá a műveletet: Kuba belső problémái sosem voltak olyan mértékűek, hogy egy ilyen akció komoly áttörést érhetett volna el egy belső felkelés támogatására. A végleg elfogadott terv pedig legalább logisztikailag komolyan kívánta az észak-amerikai segítséget. Kennedy, a latin-amerikai diplomácia ellenségességével szembesülve igyekezett tagadhatóvá tenni a műveletet az ellenséges latin-amerikai politikai közvélemény előtt, s ezzel teljesen megpecsételte annak sorsát.

IV. Az invázió hatása a további Amerika-közi kapcsolatokra

Az invázió kudarca utáni értékelésnek természetesen ismét szerves része volt a latin-amerikai országok szerepe Kuba kezelésében. Az április végén elkészített direkt inváziós tervekben ismét csak az OAS közösségének megnyerése szerepelt előfeltételként,⁵¹ egyes értékelések szerint az USA hibája nem a túlzott agresszivitás volt a Disznó-öböl akció kapcsán, hanem éppen ellenkezőleg, a túlságosan gyenge fellépés – ha Washington valódi erőt mutat, a Kuba elleni koalíció is könnyebben felsorakozhat mögé.⁵² Ezzel kapcsolatban elő is készítettek egy diplomáciai nyomásgyakorlási kampányt Dél-Amerikában,⁵³ kifejezetten a Kuba-ellenes koalícióba állítandó egyes államokat.

Végtere is azonban nem az agresszív fellépés politikája, hanem Amerika barátságos imázsának építése győzedelmeskedett. Ez volt a korábban is tervezett Szövetség a Változásért projekt felgyorsítása, amely Latin-Amerika országainak átfogó pénzügyi megsegítését irányozta elő. A Disznó-öböl következményeit és hatásait értékelő iratokban többször is felbukkan a projekt, mint rendkívül fontos eleme a diplomáciai utóhatások kezelésének.⁵⁴ Ezzel együtt kijelenthető, hogy a Disznó-öbölben elszenvedett észak-amerikai kudarc, miközben súlyos presztízsveszteséget jelentett Washingtonnak, hozzájárult ezen projekt elindításához, amely végülis több latin-amerikai országnak komoly segítséget jelentett, ha többnyire nem is volt képes rendszerszintű változásokat előidézni.

⁵¹ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 179. sz. irat

⁵² FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 182. sz. irat

⁵³ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 184. sz. irat

⁵⁴ FRUS 1961-1963, Vol. X. Cuba, 172, 179, 192. sz. irat

Bibliográfia

- ANDREW, C.–V. Mitrokhin: *The World Was Going Our Way – The KGB and the Battle for the Third World*, New York, Basic Books, 2006. doi.org/10.4000/monderusse.6776
- ARDANUY, S– F. MANUEL: *Reconversión de Ejército Rebelde a Ejército Regular al Servicio de la República de Cuba (1956-1970)*, Sevilla, Universidad Pablo Olavidé, 2012
- BISSELL, Richard: *Reflections of a Cold Warrior: From Yalta to the Bay of Pigs*, New Haven, Yale University Press, 1996. dx.doi.org/10.13140/RG.2.2.32496.99842
- CARRADICE, P: *Bay of Pigs – CIA’s Cuban Disaster, April 1961*, Barnsley, Pen and Sword, 2018.
- CASTRO, F.: Quadros is „Super-Castro”, 1961.01.17 lanic.utexas.edu/project/castro/db/1961/19610118.html (Utolsó megtekintés: 2021. 04. 29.)
- CIA Leads Cuba Rebels, 1961.03.04. lanic.utexas.edu/project/castro/db/1961/19610304.html (Utolsó megtekintés: 2021. 04. 29.)
- Denunciation of U.S. Aggression, 1961, Havana lanic.utexas.edu/project/castro/db/1961/19610423.html (Utolsó megtekintés: 2021. 05. 01.)
- DARNTON, C. N.: *Rivalry and Alliance Politics in Latin America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014. doi.org/10.1353/book.31451
- FRUS (*Foreign Relations of the United States*), 1958-1960, Cuba, Vol. VI.
- FRUS (*Foreign Relations of the United States*), 1961-1963, Vol. X. Cuba, January 1961–September 1962.
- GOTT, R: *Guerilla Movements in Latin America*, New York, Doubleday, 1971.
- JOHNSON, H: *The Bay of Pigs: The Leaders’ Story of Brigade 2506*, New York, Norton&-Company, 1964.
- MACHADO, Q.P.: *La batalla de Girón: razones de una victoria*. Havanna, Editorial de Ciencias Sociales, 1983.
- MEYER, K.E &T. SZULC: *The Cuban Invasion: The Chronicle of a Disaster*, New York, Ballantine, 1962.
- QUESADA, A: *The Bay of Pigs: Cuba 1961*, London, Osprey Publishing, 2009.
- VANDENBROUCKE, L. S.: „Anatomy of a Failure: The Decision to Land at the Bay of Pigs”. *Political Science Quarterly*, IC, 1984/3. 471–491.

Rezümé

A cikk a kubai emigránsok által a Disznó-öbölben 1961. április 17–19. között végrehajtott partraszálló akció tervezését és lebonyolítását elemzi. Az elsődleges fókusz azokon az elemeken van, amelyek bizonyítják, hogy az USA a tervezés és a művelet során jelentősen figyelembe vette a latin-amerikai támogatást, ill. annak hiányát. A latin-amerikai viszonyrendszer a művelet 1960 novemberi áttervezése után került fókuszba. Ez hatott rendkívül komolyan az adminisztrációváltás után abba az irányba, hogy John F. Kennedy elnök teljes egészében elvesse bármilyen amerikai támogatás nyújtását a támadóknak. A rendelkezésre álló adatok

alapján kiderül, hogy ennek a viszonyrendszernek a nyomása vezetett a Fehér Ház és a CIA közötti félreértéshez a műveletnél elvárt észak-amerikai támogatás mértékével és az egész vállalkozás jellegével kapcsolatosan, s ez direkt hozzájárult a művelet kudarcához.

Kulcsszavak: 2506-os dandár, Amerika-közi kapcsolatok, CIA, Disznó-öböl, Kuba

Abstract

The Bay of Pigs, 1961

The article analyses the planning and execution of the landing of the CIA-backed Cuban exile brigade between April 17–19, 1961. The focus rests on those elements of the CIA plans which prove that the planning of the operation was heavily influenced by the perception of the U.S. officials about the possible support for or opposition to the operation by other members of the Inter-American system. These perceptions emerged as important after the change of the plans in November 1960 from clandestine to open invasion. After the change of administration, these perceptions influenced Kennedy to curb direct U.S. support for the landing party in the plans. The existing sources prove that these perceptions of Latin-American belligerency led to misunderstandings between the White House and the CIA about the scale of support and the very nature of the operation during the last months of the planning, and contributed directly to its disaster.

Keywords: Bay of Pigs, Brigade 2506, CIA, Cuba, Inter-American system

RECENZÍÓ

BORDÁS BERTALAN:

AZ 1867. ÉVI KIEGYEZÉS EMLÉKEZETE ÉS ÉRTÉKELÉSEI

Hermann Róbert – Ligeti Dávid (szerk.): *A megosztó kompromisszum. Az 1867. évi kiegyezés 150 év távlatából*, Budapest, Országház Könyvkiadó, 2018, 201 p.

A kötet a 2018-as, azonos címen megrendezett konferencia tanulmányokká bővített előadásainak anyagát tartalmazza, melynek kiadására az Országgyűlés Hivatala által biztosított szakmai program keretében nyílt lehetőség. A 2004-es *Nemzet és emlékezet* sorozat részeként megjelent *A kiegyezés* c. kötet¹ rendkívüli alapossággal számolt be az 1867-es kiegyezést körülvevő korabeli vitákról és az azóta eltelt időszak történeti kutatásairól, a kötetben egyúttal helyet adva a téma legfontosabb forrásainak. Másfél évtizeddel a kiadást követően, az esemény 150. évfordulóján kézenfekvő volt egy olyan új, tematikus kötet megjelentetése, ami a már korábban felvetett problémákból (emlékezet és kutatástörténet, közjogi tervek, közös ügyek rendszere) merít inspirációt.² A tanulmánykötetben a kiegyezést különböző aspektusból vizsgáló szerzők a politikai döntés megosztó jellegét helyezték előadásaik és tanulmányaik középpontjába.

A bevezető tanulmányt ifj. Bertényi Iván írta, melyben a dualista rendszer és a csaknem fél évszázaddal később bekövetkező trianoni békediktátum kapcsolatát vizsgálja. Írásában feleleveníti az említett 2004-es kötetben vizsgált diskurzustörténetet. A szerző Szekfű Gyula, Németh László és Bibó István gondolatai nyomán indul el, majd tér át a gazdasági jólét kérdésére, melyet Kossuth Cassandra-levelének és föderalista tervezetének elemzése követ. Utóbbi – a kiegyezéssel létrejött rendszerrel párhuzamba állítva – a megszólaltatott történészi munkákra (Hanák Péter, Földes György) és a rendszert támogató kortársakra (Falk Miksa, Kecskeméthy Aurél) támaszkodva járhatatlan alternatívaként értékeli. A Kossuth-féle koncepció azonban hasonló elképzelések megszületését inspirálta. Ezek jelentőségét jelzi, hogy a kötetben további négy tanulmány foglalkozik a birodalom belső átalakítását célzó tervezetekkel. A szerzővel alapvetően egyetérthetünk abban, hogy egyrészt Kossuth a saját koráról írt és prognosztizált, másrészt pedig, hogy fél évszázaddal Trianon előtt nem kérhető számon a rendszer alapjait létrehozó kortársakon (Deák, Andrassy) a többévtizedes jövőbelátás. A későbbi eseményeket tekintve azonban

¹ CIEGER András (szerk.): *A kiegyezés*. Osiris Kiadó, Budapest, 2004.

² Lásd GYÁNI Gábor: „A Habsburg-múlt emlékezeti kánonjai”. In Cieger András (szerk.): *A kiegyezés*. Osiris Kiadó, Budapest, 2004, 620–629.

érdemes megfontolni a – Jászi Oszkár gondolataira sok tekintetben építő – revizionista irodalom álláspontját, mely szerint a kiegyezésből fakadó, a birodalomrészek között fennálló nagyfokú alkotmányos különbség és a nemzetiségek elidegenedése hozzájárult a szétesés előfeltételeinek megteremtéséhez.³

A birodalom alternatív berendezkedési terveire fókuszáló munkák közül Lothar Höbelt tanulmányában a rendi hagyományokból vezeti le a kiegyezést és a dualizmust, mely távolabbi előzményekre mutat vissza, mint a közvetlen okként számon tartott königgrätzi vereség, vagy a deáki politika. A magyar alkotmányos előzményekhez hasonló folyamatok ugyanis nem bontakozhattak ki a Lajtán túl, és a kialakított delegációs rendszer sem bizonyult az alkotmányos parlamentarizmus eszközének, végül a birodalomrészek közti különbségre ránehezedett a gazdasági kiegyezés. Az államok közötti konfliktusok a nemzetközi jogi vita karakterét öltötték, melyek végül más természetű feszültségekkel együtt a nagysztrák politikai elképzeléseket és mozgalmat tápláltak. Höbelt írásában – a Monarchia történetét revizionista megközelítésben tárgyaló szerzők munkáihoz hasonlóan – a monetáris kérdések tárgyalásánál megjelennek az Európai Unióval és az Európai Gazdasági Közösséggel vonható párhuzamok.

Željko Holjevac tanulmánya folytatja az alternatívák tárgyalását. A rendi szövetséggel történő érvelés és a monarchia föderatív átszervezése – a birodalom más politikai gondolkodóihoz hasonlóan – a horvát elképzelésekben is megjelent. A bemutatott javaslatok körképéből megtudhatjuk, hogy a délszláv-koncepció mellett többféle alternatíva létezett, egészen az 1918. októberi eseményekig.

A magyar tervezetekről Dobszay Tamás munkájában olvashatunk összefoglalót, melynek gondolatmenetéhez szorosan kapcsolódik Hermann Róbert tanulmánya. Az egyik oldalon az emigrációban nagyszabású föderatív átalakításra és a nemzetiségek számára nagyfokú engedményekre is hajlandó Kossuthot illetve Telekit, míg a másikon a területi integritáshoz ragaszkodó Andrássyt és a későbbi Deák Párt tagjait találjuk. Dobszay tanulmánya bemutatja a kiegyezés létrejöttéhez hozzájáruló versengő koncepciókat, és beszámolót olvashatunk a Hatvanhetes Bizottság nemzetiségi törvényjavaslatáról. Hermann Róbert írásának egyik fontos megállapítása, hogy a konföderáció elképzelését az utókor ugyan Kossuthhoz kapcsolta, de az valójában Klapkánál már korábban megjelent. Az elemzés felhívja a figyelmet arra, hogy a tervezet az Egyesült Államok berendezkedését, mint mintát beemeli a magyar demokrácia brit és francia eszmetörténeti előképei közé.

A Monarchia belső átalakításával kapcsolatos írásokat követően Ligeti Dávid tanulmánya a kiegyezést külső, reálpolitikai keretbe helyezi. A szerző – némileg ellentmondva Höbelt koncepciójának – a solferinói és a königgrätzi csatákat a kiegyezés létrejöttének meghatározó előzményeként értelmezi. Az 1848/1849-es szabadságharcnak és az 1850-es évek végi itáliai hadszíntérnek az összevetése kiváló párhuzam, mely alapján az utóbbi eseménysor egyfajta „visszavágónak” is tekinthető a Habsburgok és a forradalmi erők között. Fontos gondolat, hogy már ekkor

³ BELLER, Steven: *The Habsburg Monarchy, 1815–1918*. Cambridge University Press, Cambridge, 2018, 274–279, 284–286.

a császárhű magyarok voltak azok, akik alternatív módon képviselték a nemzetet a '48-as szellemiségű forradalmi elképzeléssel párhuzamosan, majd ez a felosztás a kiegyezést követően csaknem fél évszázadig meghatározta a magyar közélet törésvonalait. Ifj. Bertényi Ivánnak a kiegyezést és az első világháború utáni eseményeket szétválasztó tanulmányával ellentétben, a szerző a magyar szabadság ügyét és a külvilág érdektelenségét összeköti, azok következményeit „végzetesnek” tekinti.⁴ Kissé túlzónak hat az áldozati szerep és a nemzetközi érdektelenség említése, hiszen például éppen az 1866-os kontinentális konfliktus kapcsán figyelt fel a magyarokra a komoly sajtópiaccal és hírügynökségekkel rendelkező angol közvélemény.⁵

A tanulmánykötetben ezen a ponton szerepelhetek volna a Monarchia (közös) külpolitikájával foglalkozó írások, mivel a kötet további részében hangsúlyt kaptak a közös ügyek területei. A hiányt részint pótolja a rendszer egészéről író Cieger András, akinek tanulmánya egyszerre olvasmányos és szolgál új ismeretekkel a kiegyezést övező belső politikai harcokról, a „rendszer váltás” korlátairól és egyetértéseiről. Az írás végkövetkeztetése a kiegyezés „hideg emlékezetéről” és az utódállamok nemzeti emlékezetében betöltött jelentőségéről a kötet továbbgondolásra érdemes gondolatai közé tartozik.

A korábbi tanulmányok által csak részben érintett honvédelem kérdéséről Kedves Gyula írt, melyben egy politikai és lobbista összecsapás története elevenedik meg. Ennek célja a Honvédség újbóli felállítása volt, a kiegyezés után azonban az 1848-astól eltérő szervezeti és jogi keretek között. A tanulmány feltárja a kiegyezést követő hadseregszervezés személyi dimenzióit is.

A tanulmánykötetet záró írásában Nagy Mariann bemutatja a kiegyezés lényeges, harmadik pillérét: a pénzügyeket, valamint a kereskedelmi és vámszövetség létrejöttét. A tanulmányból kitűnik Lónyay Menyhért alakja, akinek a kiegyezést megelőző időszakban folytatott tárgyalási stratégiájára és kettős politikájára derül fény. Ezen kívül azt is megtudhatjuk, hogy a vámhatárok és a gazdaságok egyesülési folyamata nem kizárólag konkrét személyekhez és politikákhoz köthető, hanem a gazdasági térségek komparatív előnyeiből adódó fejlődéshez. A két világháború között egymással ellenséges, autarkiaira kényszerülő nemzetek polgárai közül egyesek nem hiába gondoltak vissza nosztalgiával⁶ a dualizmus korszakára, hiszen – ahogy a tanulmány összegzésében is olvasható – „a Kárpát-medencében felhalmozott nemzeti vagyon háromnegyedét a dualizmus kora alatt hozták létre elődeink”.⁷

⁴ LIGETI Dávid: „Solferinótól Königrätzig – Ferenc József háborúi 1859 és 1866 között”. In Hermann Róbert – Ligeti Dávid (szerk.): *A megosztó kompromisszum. Az 1867. évi kiegyezés 150 év távlatából*. Ország-ház Könyvkiadó, Budapest, 2018, 126.

⁵ FRANK Tibor: *Viktória királynő kezeibez. Az osztrák-magyar kiegyezés brit tükrében 1865–1870*. Gondolat Kiadó, 2019, 32–33. Vö. Harry Hanak: *Great Britain and Austria-Hungary during the First World War: a study in the formation of public opinion*. Oxford University Press, London, 1962, Jeszenszky Géza: *Az elvesztett presztízs. Magyarország megítélésének megváltozása Nagy-Britanniában (1894–1918)*. Magyar Szemle Könyvek, Budapest, 1994.

⁶ BELLER 2019, 280–286.

⁷ NAGY Mariann: „Vámszövetség és kvóta – a gazdasági kiegyezés”. In Hermann Róbert – Ligeti Dávid (szerk.): *A megosztó kompromisszum. Az 1867. évi kiegyezés 150 év távlatából*. Ország-ház Könyvkiadó, Budapest, 2018, 190.

Össességében egyéni értékeléseket olvashatunk az 1867-ben megalkotott kiegyezési rendszer alternatíváiról és egy-egy részterületéről, melyhez a bevezető szolgál keretként. 150 év távlatából az 1867-es „megosztó kompromisszumról” a tanulmányok szerzői többnyire egységes képet nyújtanak a hazai olvasóközönség számára. Ugyan néhány esetben találkozhatunk a revizionista szerzők eredményeire utaló, polemizáló gondolatokkal is, de a nemzeti történetírás és az Osztrák–Magyar Monarchia történetével foglalkozó külföldi szerzők találkozása részben még várat magára. Mindazonáltal a kötet olyan tanulmányokat tartalmaz, amelyek igényes és részben új gondolatai a dualista korszak kutatói és az érdeklődő laikusok számára is fontos adalékokkal szolgálnak.