



# Hienas, missionários e crianças: um estudo sobre relatos de infanticídio no Quênia

Melvina Afra Mendes de Araújo\*

P. 79-95

Pretendo, neste texto, pensar sobre o modo como nas relações entre missionários, missionados – e/ou possíveis missionados – e agentes do governo colonial foram sendo elaboradas novas formas de se tratar de questões relacionadas ao que se convencionou chamar infanticídio. Ao fazer isso, interessa tocar num tema clássico da antropologia, a questão da mudança<sup>1</sup>. Tomar a questão da mudança como eixo da análise pode trazer algumas implicações tais como a necessidade de enfrentar um assunto, ao mesmo tempo, caro à antropologia e que lhe impõe certos limites, o relativismo cultural<sup>2</sup>. No entanto, ao invés de fazer uma discussão acerca de algumas das amarras que o relativismo cultural nos impõe, buscarei interpretar os fatos descritos nos textos e documentos que me servem de fonte tendo como orientação a teoria da mediação cultural (Montero, 2006 e 2012).

Trabalhar com a teoria da mediação cultural tem como pressuposto tomar como objeto de análise relações travadas entre atores vinculados a tradições culturais ou linguagens<sup>3</sup> diversas, que, na prática das interações, formulam códigos de comunicação aos quais são indexados<sup>4</sup> determinados sentidos. Um código formulado dessa forma apenas pode ser considerado um código de mediação se passível de ser lançado numa esfera mais ampla que aquela na qual se originou. Dito de outro modo, não pode ser considerado como código de mediação algo que, mesmo tendo sido formulado na interação entre atores dotados de bagagens culturais diferentes, não ultrapassar o âmbito no qual essas relações tiveram lugar.

\* Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap) e Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

<sup>1</sup> Não refarei aqui toda a discussão em torno desse tema, feita desde os evolucionistas até autores contemporâneos. Um balanço sobre a bibliografia voltada a esse tema pode ser encontrado em Montero (2006).

<sup>2</sup> Pensado enquanto crítica à teoria evolucionista e como uma forma de dar às populações não originárias da Europa um estatuto semelhante em termos de capacidade de organização social, o relativismo cultural engendrou concepções dos 'outros' como absolutamente diferentes. Nesse sentido, Fabian (2013) tece uma análise acerca das maneiras pelas quais os antropólogos, negando a coetaneidade entre pesquisador e pesquisado, construíram 'outros' atribuindo-lhes características que os colocam noutra tempo/espço.

<sup>3</sup> No sentido wittgensteiniano do termo.

<sup>4</sup> A ideia de indexação de sentidos é tomada de Sahlins, *Metáforas históricas e realidades míticas*, no qual o autor propõe uma teoria sobre o modo como um sentido, dentre um leque de possibilidades, é atribuído a um acontecimento. Neste texto, Sahlins não apresenta a noção de mal-entendido produtivo, como o faz em *Ilhas de história*, e que, a meu ver, suprime as possibilidades de rendimento que carrega a ideia de indexação de sentidos.

Assim, tomar como objeto de análise os escritos de missionários, etnógrafos, viajantes, agentes coloniais, dentre outros, sobre o infanticídio se deve ao lugar que o tema ocupa, sobretudo, nas publicações missionárias, particularmente voltadas para um público europeu, dada sua recorrência e modo como foi descrito. Os escritos missionários analisados foram publicados na revista *La Consolata*, entre os anos 1902 e 1929, e em sua substituta, *Missioni Consolata*, entre os anos 1930 a 1941 e 1952 a 1962<sup>5</sup>. Por não ter a mesma constância, os demais textos analisados serão apresentados à medida que forem utilizados.

## Primeiros tempos da missão da Consolata no Quênia: a aproximação com os nativos

A partir da análise de documentos elaborados por missionários da Consolata desde os primórdios da missão por eles conduzida, no Quênia, em 1902, pode-se perceber a existência de um esforço de reconfiguração de algumas práticas nativas tais como o infanticídio e a circuncisão masculina e feminina. Embora alguns relatos deem conta de uma preocupação em não afrontar costumes considerados de importância vital para a população Kikuyu, como atesta o excerto abaixo, era evidente o mal-estar criado nesses missionários frente às práticas do infanticídio e da circuncisão, por exemplo.

*Tolerar –deixar – não reprovar nos Akikuyu<sup>6</sup> aquilo que não for contra a religião ou moral (direta ou indireta), apesar de contrário aos nossos usos e costumes, incluindo as ideias de polidez, educação, civilidade<sup>7</sup> (F. Perlo, 1903: 138).*

Nesse sentido, de acordo com Francesco Bernardi (1980)<sup>8</sup>, com a preocupação de evitar possíveis atritos com os nativos e, com isso, colocar em xeque o projeto de implantação da missão entre os Kikuyu, os missionários da Consolata fizeram vista grossa frente a certos costumes tais como a poligamia e a ingestão excessiva de bebidas alcoólicas, que, neste caso, culminavam em brigas. No entanto, prossegue o autor, apesar de não ter havido em nenhum desses casos um empenho em sua erradicação, o mesmo não ocorreu com o infanticídio. Ao tomar conhecimento dessa prática, a primeira reação desses religiosos teria sido a de intervir junto ao governo colonial para sua proibição e aplicação de uma severa pena para quem o praticasse.

*Frente ao infanticídio a primeira reação dos missionários deve ter sido a de responsabilizar o governo a intervir com uma lei especial, que prescrevesse a aplicação de penas mais pesadas aos reincidentes (Bernardi, 1980: 208).*

<sup>5</sup> Essa revista, de periodicidade mensal, tem por objetivo informar tanto o público leigo quanto outros religiosos sobre os acontecimentos e/ou ações dos missionários da Consolata em seus postos de missão e também solicitar apoio – inclusive financeiro – dos leigos para o desenvolvimento de determinados projetos, como, por exemplo, a construção de escolas, hospitais e orfanatos.

<sup>6</sup> A nomenclatura referente a esta população é, por vezes, grafada dessa forma. Como a grafia usual nos dias atuais é Kikuyu, usá-la-ei salvo em citações nas quais são utilizadas outras grafias.

<sup>7</sup> Este, assim como todos os demais excertos extraídos da revista *La Consolata/Missioni Consolata*, foi traduzido por mim.

<sup>8</sup> Antropólogo, que defendeu uma *Tesi di Laurea* sobre a missão da Consolata no Quênia.

Missionários e missionárias da Consolata descreveram muitos casos de infanticídio, os motivos pelos quais esse tipo de ato era justificado, bem como as iniciativas desses religiosos no sentido de tentar impedir a morte de crianças. A revista *La Consolata* – que a partir de 1930 passou a chamar-se *Missioni Consolata* – é uma boa fonte de narrativas desse tipo. Já nos primeiros anos de fundação da primeira missão, em Tuthu<sup>9</sup>, no Quênia, foram publicados relatos sobre o infanticídio praticado pela população para a qual se voltava a missão. Como atesta o trecho abaixo, uma das primeiras preocupações dos missionários era a de entender os motivos que levavam os Kikuyu a matarem ou abandonarem algumas de suas crianças:

*O nascimento de gêmeos é considerado como infausto, e um tolo preconceito secular faz crer que, se eles forem deixados vivos e crescerem, sua mãe morreria ou ficaria estéril e as piores desgraças cairiam sobre sua família. Assim, para evitar tamanho infortúnio uma megera qualquer se encarrega de destruir os dois inocentes, jogando os corpinhos como refeição para as hienas. É uma lei comum, à qual não escapam sequer os gêmeos da ovelha e da cabra. Além disso, se uma mãe morre nos primeiros meses de vida de seu filho, ou seja, quando este é ainda incapaz de nutrir-se de outra forma que com o leite materno, ele também deve morrer, já que nenhuma outra mulher da região, por nada no mundo, o toma para amamentar, pelo temor de ter a mesma sorte que a da sua mãe (Perlo, 1906: 6).*

A questão do infanticídio dentre os Kikuyu e outros povos da África oriental é tratada por outros autores, além dos missionários, como Dundas<sup>10</sup> (1921), ao abordar as *native laws*, ou Hobley<sup>11</sup> (1910), que discorre acerca das situações poluidoras ou, para usar os termos nativos, portadoras de *thahu*. Estes autores citam como condições que implicariam na morte de crianças os seguintes casos: filhos de mães não circuncidadas<sup>12</sup>, gêmeos, bebês que têm dentes ao nascerem, bebês cujo dente incisivo superior nasce antes do inferior e crianças cuja gestação ocorreu num momento em que a mãe ainda amamentava outro bebê e ainda não havia menstruado após o parto. No entanto, apesar de tais autores elencarem, assim como o fizeram os missionários, as causas que levariam os nativos a matarem ou deixarem morrer suas crianças, em suas narrativas há um tipo de justificativa para o infanticídio que não aparece no inventário feito pelos autores citados: a relativa à morte da mãe antes que a criança seja capaz de se alimentar sozinha<sup>13</sup>.

Esta justificativa é a única que não dispõe de nenhum texto que tente explicar os fundamentos nos quais se sustenta. No entanto, no comentário de uma missionária sobre o fato de um pai, já no final dos anos 1950, ter deixado seu filho recém-

<sup>9</sup> Também grafado como Tusu, nos escritos da primeira metade do século XX.

<sup>10</sup> Sir Charles Dundas foi administrador distrital na Tanzânia, nos anos 1920.

<sup>11</sup> Hobley foi administrador colonial no Quênia, entre 1894 e 1921.

<sup>12</sup> A poluição aqui seria decorrente do fato de a mãe ainda não ter passado pelo ritual que lhe asseguraria a proteção contra os perigos de um clitóris não incisado. Nesse caso, segundo Hobley (1910), além do abandono do bebê na floresta para que morra e seja devorado pelas hienas e da execução de um ritual de purificação realizado por uma mulher idosa, o pai da mãe exige daquele que a engravidou algumas ovelhas como compensação pelos danos causados.

<sup>13</sup> Além disso, outro fato curioso em relação à descrição dos casos nos quais o infanticídio seria aconselhado no Quênia, ou especificamente dentre os Kikuyu do início do século XX, é o de que em etnografias que se voltaram à descrição desse povo ou de outros bantos orientais não aparece uma única linha sobre o assunto. Antropólogos como Jomo Kenyatta, Greet Kershaw, Yvan Droz e Anne-Marie Peatrik sequer tocam no assunto.

-nascido, cuja mãe morreu logo após o parto, na missão, sem sequer se preocupar com o tratamento que lhe seria dado, aparece a menção de que, para os Kikuyu, os recém-nascidos são relacionados somente às mães, não sendo considerados filhos de seus pais. Além disso, de acordo com etnólogos que se dedicaram a estudos sobre os Kikuyu, como Kenyatta (1965), Droz (1999, 2013), Peatrik (1994), haveria entre a maioria das populações da África oriental, a concepção de que até cerca de dois anos, antes da realização do ritual do segundo nascimento<sup>14</sup>, a criança seria um contínuo da mãe. Somente após esse ritual é que a criança passaria a ser também do pai. Haveria, depois disso, uma série de outros rituais nos quais seriam agregadas qualidades à pessoa e possibilidades de ação junto à sociedade kikuyu, dentre os quais constam o ritual de segundo nome e o ritual de iniciação, *irua*, que inclui a circuncisão.

Droz (1999) é categórico ao afirmar que a construção da pessoa kikuyu seria algo que acontece ao longo da vida, a partir de uma sucessão de ritos, que deveriam culminar com a aquisição do status de *Mûramati*, pessoa completa, ou seja, homem casado, com filhos circuncidados, proprietário de terras, com netos que receberam seu nome e membro do Conselho de anciãos. No que concerne à mulher, a aquisição de um status semelhante só seria possível se ela fosse a primeira e não única esposa de um homem com esse status. Ou seja, para atingir esse status ela precisaria antes propiciar ao marido as condições para que ele possa desposar uma segunda mulher, o que significaria assegurar a poligamia, já que a riqueza dele dependeria quase que exclusivamente do trabalho de sua(s) esposa(s). De acordo com Droz (2013: 129):

*The Kikuyu ethos of childhood does not regard children as endowed with rights in isolation from their social surrounding. Children are unachieved persons and can only exercise or be entitled full rights as they gradually acquire personhood in a network relationships.*

Assim, uma criança que ainda não tenha passado pelo ritual do segundo nascimento não seria considerada um ser independente ou desligado da mãe. Se assim for, tocá-la em casos de morte da mãe seria o equivalente a tocar na própria mãe, e os Kikuyu, de acordo com os autores acima citados e missionários, teriam verdadeiro horror da morte e da possibilidade de tocar em mortos. Tocar num morto tornaria impuro aquele que o fez e essa impureza, dependendo do status de quem a adquiriu, poderia se estender por toda a aldeia ou até mesmo por toda a parentela. Essa seria a razão pela qual os moribundos, de maneira geral, eram levados ao bosque nas redondezas da aldeia e lá deixados numa pequena cabana para morrerem sozinhos<sup>15</sup>. Seus cadáveres deveriam ser comidos pelas hienas ou por outros animais. Caso isso não acontecesse, segundo Droz (1999), a interpretação daí advinda era a de que havia alguma maldição sobre essa pessoa, o que poderia implicar na necessidade de realização de rituais de purificação daqueles que pudessem ser atingidos por essa maldição, o que depende do gênero e status do morto.

<sup>14</sup> Ritual no qual, segundo a autora, se representa uma nova vinda ao mundo e se afirma o laço de filiação com o pai.

<sup>15</sup> Esta prática foi proibida, em 1934, pelo comissário do distrito de Meru, mas já estava em vigor antes dessa data na Província Central, em virtude de problemas sanitários (Peatrik, 1991).

Um relato do padre Perlo<sup>16</sup> traz elementos que nos permitem melhor fundamentar a hipótese aventada acima. Trata-se de uma narrativa sobre a reação dos moradores de uma aldeia face à tentativa do padre Gabriele de levar um bebê deixado para morrer ao lado da mãe já falecida. Neste caso, os velhos kikuyus se recusaram a permitir que o padre levasse consigo o bebê, pois seu abandono ao lado da mãe havia sido recomendado pelo *mundu mogo* responsável pelos rituais na tentativa de curá-la. O *mundu mogo* teria também vaticinado que quem desobedecesse a suas recomendações seria punido com a morte.

*(...) Ora, toda aquela brava gente estava intimamente persuadida – e se assegurava daquela forma – que a sombra da mãe teria entrado no corpo de uma hiena para vingar o ultraje no padre e, por isso, queria absolutamente impedir que o padre morresse... (Perlo, 1909: 41).*

Esta reação, assim como a tentativa de salvar o bebê das hienas, demonstra o estabelecimento de vínculos entre o padre Gabriele e os anciãos que discutiram a demanda posta por ele. Malgrado o fato de não ter conseguido levar consigo o bebê, obteve como justificativa para a negação a preocupação com a manutenção de sua própria vida e isso parece tê-lo deixado esperançoso em relação aos possíveis desdobramentos da missão entre os Kikuyu.

O que o padre Perlo tratou aqui como crença, a possibilidade de que a alma da morta se vingasse do padre por ter permitido que fosse devorada juntamente com seu filho (seria considerado parte de seu próprio corpo?) pelas hienas, alguns etnólogos interpretam como sendo parte de uma determinada forma de se pensar no mundo. Nesse sentido, conforme as etnografias de Droz (1999) e Peatrik (1991), entre os Kikuyu, a morte, ao mesmo tempo em que pode ser tomada como o último rito de passagem que torna uma pessoa completa, desde que o indivíduo morra no tempo certo, depois de cumprir todas as etapas da vida, traz consigo o risco de uma poluição contagiosa ou pode demonstrar a existência de um malefício do qual o morto não foi purificado em vida. A existência de um malefício do qual o morto não se livrou em vida seria manifesto pela não ingestão de seu cadáver pelas hienas ou outro animal predador até o final da primeira noite na qual o cadáver ficou exposto na mata. Peatrik afirma que para os Kikuyu, assim como os Massai e os Meru, o fato de não ter seus cadáveres devorados por hienas colocaria entraves na continuidade da existência desses indivíduos, já que para eles sua existência não se encerraria com a morte. Assim, tomando como parâmetro a interpretação acima, se impedir que a hiena devorasse o bebê juntamente com o cadáver de sua mãe – coisa que já havia sido iniciada no caso em questão – o padre poderia estar impedindo que uma parte da própria mãe fosse devorada e, por consequência, a continuidade de sua existência<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Enquanto superior geral das missões da Consolata, no Quênia, e dotado de uma veia literária bastante forte, o padre Perlo é o autor da maioria das narrativas publicadas na revista *La Consolata* até a década de 1920.

<sup>17</sup> Iracema Dullely (comunicação pessoal, 2014) sugeriu a possibilidade de que essas crianças fossem deixadas com os cadáveres de suas mães em decorrência da acusação de serem as causadoras de suas mortes, ou seja, de serem feiticeiras. Tentei percorrer esta pista, mas não encontrei nenhuma referência a acusações de feitiçaria a crianças dentre os Kikuyu ou mesmo dentre outros povos bantos seus vizinhos.

Retomando a questão do incômodo dos missionários diante da prática do infanticídio, apesar de desejarem erradicá-la, classificando-a como prática criminosa, eles não teriam acionado imediatamente os agentes do governo colonial para que a criminalizassem, pois, de acordo com Bernardi (1980), a simples proibição dessa prática e a aplicação de uma pena poderiam “violentar demasiadamente os costumes indígenas”. Assim, antes da criminalização de tal prática, seria necessário que se pudesse oferecer, aos nativos, alternativas ao assassinato das crianças que acreditavam ser portadoras de malefícios. Desse modo, pensaram em oferecer a possibilidade de que os nativos pudessem entregar-lhes todas as crianças destinadas à morte com a construção de um orfanato. A partir dessa ideia, reforçada pelas adoções de bebês já realizadas pelas missionárias da Consolata<sup>18</sup>, foi construído, segundo Perlo (1909), o primeiro orfanato da África oriental, inaugurado em 1905, sob o nome de *orfanotrofio di S. Vincenzo de’ Paoli*<sup>19</sup>. Assim que entrou em funcionamento, o que supunha a construção de um prédio adequado para esse fim e a criação de uma infraestrutura que permitisse a criação de vacas para garantir o fornecimento de leite às crianças, bem como a produção e beneficiamento de grãos para sua alimentação, o orfanato começou a receber crianças que seriam destinadas à morte ou como costumavam dizer os missionários, que seriam dadas como comida às hienas. Feito isso, os missionários informaram oficialmente às autoridades competentes sobre a prática de infanticídio entre os Kikuyu, o que resultou na promulgação de um Decreto, em 1905, proibindo o abandono de crianças na floresta (Bernardi, 1980)<sup>20</sup>.

## Lei e costume: bases para a elaboração de um código

No entanto, segundo os missionários, apesar da promulgação do Decreto proibindo o abandono de crianças na floresta, sua execução esbarrava em dois entraves: em primeiro lugar, os nativos, de modo geral, se recusavam a deixar de abandonar as crianças nos bosques ou a recolher as que foram lá deixadas, pois acreditavam que se fizessem isso atrairiam para si o *thahu*, estado de poluição ritual; em segundo lugar, em consonância com o estatuto legal em vigor no Quênia, enquanto colônia britânica, as questões legais referentes às práticas de nativos eram regidas pelo *Native Affairs Department* que, por sua vez, determinava a aplicação da *Native Law and Custom*, salvo em se tratando de nativos cristianizados (Spencer,<sup>21</sup> 1973; Dundas, 1921).

<sup>18</sup> O primeiro bebê adotado, de acordo com o padre Perlo (1909), o foi numa ocasião em que duas freiras participaram da realização de um parto ao qual a mãe não resistiu. Depois das tentativas inglórias de encontrar alguém que se ocupasse do recém-nascido e de saber que seria deixado junto ao cadáver da mãe, pediu que lhe deixassem levar o menino consigo. Este foi o primeiro órfão do orfanato e foi batizado como Gabriele. O segundo órfão recolhido se chamou Carlo e a terceira, Maria Consolata.

<sup>19</sup> Nos números da revista *La Consolata* entre os meses de julho de 1909 a fevereiro de 1911 tiveram, excepcionalmente, um espaço dedicado aos textos redigidos pelo padre Perlo sobre o orfanato. Nesses textos, o padre discorre sobre a adoção do primeiro órfão, a posição das crianças entre os Kikuyu, a construção do prédio do orfanato e as crianças que lá estavam. Nesses números há também muitas fotos dessas crianças.

<sup>20</sup> Dois outros orfanatos foram construídos após a inauguração deste.

<sup>21</sup> Spencer (1973), por exemplo, faz uma excelente discussão acerca da herança das viúvas cristãs pelo irmão do falecido, ocorrida entre os anos de 1912 a 1931, no Quênia, explorando argumentos de missionários cristãos (protestantes e católicos), de agentes do governo colonial e de chefes nativos, demonstrando o modo de operação legal da então colônia britânica.

Nesta instância, as decisões ficavam sob os cuidados do Conselho de Anciãos ou, para usar os termos empregados na documentação de caráter legal, do *Native Tribunal* ou *African court elders*<sup>22</sup>.

Assim sendo, o recolhimento, pelos missionários, das crianças abandonadas nos bosques não poderia ser feito sem o consentimento do Conselho de Anciãos da aldeia na qual habitavam a criança e sua mãe. O padre Filippo Perlo faz um interessante relato sobre uma de suas inserções numa aldeia com o intuito de resgatar uma criança deixada ao lado da mãe moribunda, na floresta, após a publicação do Decreto que proibia o infanticídio. Neste, após narrar o périplo que ele, o padre Gabriele e mais duas freiras fizeram para ter informações sobre o local de moradia de uma moribunda que tinha um filho pequeno, chegar até sua aldeia, encontrar o chefe local, executar todos os procedimentos considerados como sinais de polidez para os Kikuyu, falar sobre o que os levava até lá, aguardar que os velhos fossem chamados para a reunião do Conselho de Anciãos, relata a angústia e impaciência dos missionários de terem que esperar a decisão dos velhos, sabendo que esse tempo poderia ser fatal para o pequeno deixado na floresta:

*O procedimento, contrário aos nossos costumes e irracional no nosso contexto, nos deixava um pouco impacientes, embora há muito tempo devêssemos ter aprendido a ter paciência, adaptando-nos, se não à ideia, ao fato de que o tempo não tinha importância. Naquela ocasião, ao ver a nossa pressa, aqueles dentre os negros que nos eram mais benévolos, se espantaram, aqueles que conhecemos pouco, riram: entre todos não há um único que compreenda porque se deve ter pressa?*

*Fato é que nós, não tendo nada melhor a fazer, contemplávamos um pouco mal humoradamente a sombra das árvores, ao cair do sol, alongar-se mais rapidamente que andavam aqueles benditos velhos para o lugar da reunião. Finalmente chegaram. Era muito mais tarde do que esperávamos. Como não se tratava de um convite para o almoço, ninguém se apressou. Depois de um após outro passar pelo Padre para receber um pouco de tabaco e pela Irmã para trocar algumas palavras, vieram sentar-se sobre uns tripés baixos e pequenos, que quase todos tinham trazido, portando-os, como de uso, no braço esquerdo embaixo da axila. Assim, dispostos em círculo, fumaram todo o tabaco, receberam e fizeram os cumprimentos sobre sua bondade, começaram a ouvir e a fazer discursos.*

*O chefe expôs a questão e os velhos concluíram (vejam como por escrito passam quase as duas horas daquela reunião!) que precisavam fazer uma pesquisa para saber onde se encontrava o menino cuja mãe havia morrido e que os Padres tinham ido buscar. Conclusão à qual, na verdade, nós tínhamos chegado algumas horas antes sem tanta oratória e exposição de proposta e contraproposta.*

*Afortunadamente, enquanto o conselho ainda discutia os meios para efetivar o que havia sido decidido – ou como diriam nos países parlamentares: se ocupavam da compilação do regulamento da lei votada – chega um guerreiro com a notícia esperada e desata o nó górdio. Os velhos se alegraram por ter facilmente chegado ao fim de sua tarefa. Nós por terem-na encerrado mais cedo do que poderíamos prever. E sem mais, colocamo-nos diante do guerreiro que seria o guia, agradecemos e saudamos a assembleia. Não podíamos perder mais tempo, já que o sol caía no horizonte. Mas sim! Toda aquela gente quis vir conosco: o chefe porque é chefe;*

<sup>22</sup> Cada aldeia tinha seu próprio Conselho de Anciãos.



os juízes porque tendo iniciado a prática e a conduzido a bom termo, tinham direito de terminá-la: isso se sabe; e todos os outros porque sedentos de satisfazer a curiosidade excitada por tamanho aparato.

(...) Os raios da lua caíam sobre aquele descampado, triste ou idílico segundo a circunstância, a iluminar uma cena piedosa. Quase no meio havia o cadáver de uma jovem mulher virado sobre as ervas, enquanto um menino de cinco ou seis meses, contorcendo o corpinho rodeia o corpo e se agarra a ele para ter um pouco de leite, a buscar talvez uma carícia. E chora um pranto cansado e sem força, porque havia passado o dia inteiro sob o ardor do sol equatorial.

(...) Os espectadores que o temor do kikuo (superstição relativa ao contato com os cadáveres) mantinha sempre distantes, tinham primeiro admirado nossa coragem de aproximar-nos da morta à noite e com a hiena próxima, esperando o que lhe era de direito, e experimentávamos sua admiração em alta voz, tanto que suas frases e suas interjeições chegavam aos nossos ouvidos. Ao ver, pois, a destreza com a qual a irmã recolheu o menino e com que cuidado lhe vestiu e lhe deu leite “como se fosse sua mãe”, ficaram surpresos e depois comovidos: altas vozes de aprovação se levantaram, logo cobertas por um nêgume geral, grito em coro espontâneo das mulheres reunidas – este é o modo superlativo usado por elas para demonstrar admiração e alegria, um trilo vocal que representa aplauso desta gente selvagem (Perlo, 1908: 34-40)<sup>23</sup>.

Além da permissão para levar o bebê, dada pelo Conselho de anciãos aos missionários, e da demonstração de contentamento, relatada pelo padre Perlo, com os gritos de alegria das mulheres em sinal de aprovação da forma pela qual as freiras tomaram o pequeno nos braços e dele se ocuparam, vale ressaltar o fato mesmo desse assunto ter sido posto em discussão. Alguns anos antes, de acordo com as fontes missionárias, esse tema sequer poderia ser mencionado sob pena de encerrar qualquer possibilidade de aproximação entre missionários e nativos. Na circunstância acima descrita o tema não só foi discutido como a retirada do bebê do lado do corpo da mãe foi permitida. Entretanto, apesar dessa primeira “vitória”, o abandono de crianças para as hienas estava longe de ser uma questão resolvida, já que, de acordo com Dundas (1921), não havia na *Customary Law*, um princípio como aquele que os ocidentais tratam como jurisprudência, ou seja, o de que uma sentença abre a possibilidade de outros casos serem julgados de maneira idêntica. Apesar da inexistência da ideia de jurisprudência no que concerne aos julgamentos feitos pelos Conselhos de anciãos, vale observar, como o fez Evans-Pritchard (2005 [1937]), em relação aos tribunais Azande, que os princípios de justiça que sustentam as decisões tomadas nesses conselhos sofreram modificações, no decorrer do processo colonial, com a imposição de algumas regras jurídicas advindas da Europa.

Retomando o caso da permissão de que os missionários levassem o menino, este foi considerado um incentivo, juntamente com o término da construção do orfanato. Missionários, sobretudo a parte feminina do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras, adotaram um procedimento de “busca ativa”<sup>24</sup> de crianças passíveis de serem abandonadas. Assim, ao terem notícia de um parto difícil, de uma mãe doente ou da iminência de nascimento de bebês em condições consideradas perigosas pelos Kikuyu,

<sup>23</sup> Infelizmente, não há nenhuma referência em relação à data na qual foi feita essa incursão para buscar essa criança.

<sup>24</sup> Expressão que tomo de empréstimo da epidemiologia.

ficavam atentos ao destino dado às crianças<sup>25</sup>. O excerto abaixo transcrito demonstra um tipo de situação em que crianças eram, por vezes, encontradas. Neste caso específico, os missionários haviam “investigado tal como Sherlock Holmes” sobre o destino dado à mãe moribunda, que tinham visitado no dia anterior para ministrar-lhe os sacramentos cristãos antes de sua morte<sup>26</sup>, e, por consequência, a seu bebê sem obter muitas informações. Apesar disso, terminaram por encontrá-los.

*Aí se iniciou toda a busca, contornando os arbustos e os escrutando, mas quase mecanicamente, sem nenhuma esperança em ter êxito. Subitamente descobre – e se guia a partir disso – um filete de sangue sob os arbustos. Em seguida avista fragmentos esparsos de ossos e de intestinos, localizados no lugar no qual deveria ter-se desenrolado a cena macabra. Foi justamente ali que ele, com sua surpresa consoladora não separada, entretanto, de um instinto de nojo, viu surgir entre aquelas folhas bagunçadas, sujo de sangue e de arbustos quebrados, salpicado de destroços humanos, um corpinho todo lambuzado de terra e de sangue: o sangue da mãe.*

*Compreendeu imediatamente que a hiena, atraída pela bocada maior, havia apenas revirado, ao estraçalhar os membros do cadáver da mãe, o corpinho do menino. O Padre se apressou a constatar, com grande alegria, que este, apesar de meio morto pelo cansaço e pela precedente tortura da fome e abandono, vivia. Limpou-o como pode com seu lenço. Tomou do braço do catequista seu impermeável, colocou-o dentro e o deu a Kabue para que o levasse imediatamente à missão. E se apressaram para sair do bosque.*

*Mas antes que conseguissem sair, um novo ajuntamento, mesmo que de proporções mais modestas que o precedente, já havia se formado no entorno do bosque. Quando o Padre apareceu, o esconjuraram e exigiam gritando e gesticulando que o menino fosse recolocado em seu lugar. Estavam tão excitados que se declararam dispostos a impedir a qualquer custo que o menino fosse levado. Todos os habitantes da aldeia da morta, como maiores interessados em esquivar-se da futura... vendeta, acorreram tão logo se espalhou a notícia de que o Padre procurava o menino. Eram eles que faziam mais confusão para impedir tanta... profanação. O Padre tentou ter uma explicação, e não foi fácil – em meio a tantos que gritavam ao mesmo tempo – entender que a causa daquela oposição era o mundu mogo (grande feiticeiro), que tendo tratado da doente havia sentenciado que o menino deveria, em caso de morte da mãe, permanecer com ela como comida para a hiena, sugerindo que quem desobedecesse aquela ordem seria indubitavelmente morto (Perlo, 1909: 40-43).*

O relato continua afirmando que, diante do tumulto, o padre chamou os presentes para discutir o assunto numa *cira*, reunião para debater temas muito importantes. Para realizá-la, os presentes dirigiram-se a um bananal próximo e, em meio à confusão que reinava na reunião, o catequista Kabue deu a entender que estava deixando o bebê com o padre, protegido por folhas de bananeira, e o levou à missão. Após um certo tempo, sem nenhum avanço no sentido de que pudesse ter a permissão de levar o pequeno consigo, o padre disse aos presentes que a discussão era inútil, pois o bebê

<sup>25</sup> De acordo com as estatísticas apresentadas por Bernardi (1980), entre 1905 e 1916 foram acolhidas nos orfanatos das missões da Consolata, no Quênia, 470 crianças.

<sup>26</sup> Esse era um dos motivos mais frequentes para a busca de moribundos: não permitir que morressem sem ser batizados e, com isso, não ter salvado suas almas.

havia desaparecido. Após observar que o bebê não estava mais ali, os participantes da *cira*, os anciãos da aldeia, dão-na por encerrada sem nenhuma decisão acerca do fato em questão.

Observemos que, desta feita, o padre não solicitou, ao Conselho de anciãos, a permissão para buscar o bebê antes de fazê-lo. Não bastando isso, quando interpelado a devolvê-lo ao lugar em fora encontrado, o padre propõe uma reunião para discutir o assunto e a dirige. Ele, assim como Kabue, o catequista kikuyu, tinha, certamente, a convicção de que não lhe deixariam levar o bebê. Assim sendo, Kabue, que parece partilhar da concepção de que os bebês não devem ser abandonados juntamente com suas mães moribundas ou mortas, executa um plano de “salvação” do bebê, envolvendo-o com suas roupas, de modo a escondê-lo, e preparando um embrulho cuja forma se assemelhava a um bebê envolto em folhas de bananeira, o leva para a missão.

Este relato nos ajuda a pensar sobre a complexidade das relações entre missionários e aqueles que desejavam missionar, bem como sobre as estratégias – no sentido dado por Bourdieu (1994) a essa noção – adotadas, na prática, pelos atores para tentar impor seus pontos de vista ou tentar fazer prevalecer suas concepções sobre as dos outros. Nesse sentido, os missionários tentavam convencer aqueles com os quais tentavam se relacionar a reconsiderar a prática do abandono de crianças e recém-nascidos em determinadas circunstâncias nas matas para serem devorados pelas hienas. Por outro lado, estes não pareciam dispostos a aceitar abandoná-las em quaisquer circunstâncias, embora se dispusessem a discutir a questão.

Nessas discussões sobre o abandono da prática de deixar, às hienas, recém-nascidos ou bebês estava em disputa diferentes concepções sobre o direito, pensado aqui numa concepção ampliada, ou como sistema de obrigações com vistas à criação de mecanismos de controle social. Nesse sentido, Verdier (1963), que foi membro do *Laboratoire d'anthropologie juridique à la Faculté des Droits et Sciences Économiques de Paris*, chama a atenção para a necessidade de se atentar para a maleabilidade das regras africanas, já que, para tomar uma decisão

*(...) le juge va apprécier en son âme et conscience, selon son intime conviction, les mobiles, les faits et les actes litigieux et leurs conséquences normalement prévisibles. Se situant à la fois sur le plan moral et social, il se réfère à l'attitude en pareil cas du bonus vir telle qu'elle se conforme aux usages et aux obligations de sa position sociale: le bonus vir est le bon mari, le bon créancier; les valeurs éthiques non seulement influencent la décision du tribunal mais colorent en outre son interprétation des faits eux-mêmes. En ce sens, on peut parler d'un jus naturelle africain, en tant que la norme juridique connote un ensemble des valeurs morales, sociales et religieuses, mais en prenant soin de souligner que le id quod justum est se situe au-delà des règles et s'adapte aux circonstances; la notion d'un jus societatis, où le Droit est d'ordre qualitatif et non substanciel, où les principes sont souples et plastiques, nous semble plus apte à saisir la réalité juridique africaine (Verdier, 1963: 114).*

Desse modo, as diferentes decisões tomadas nos dois últimos casos de bebês deixados com suas mães na floresta para morrer devem estar relacionadas a circunstâncias que tornam cada um desses casos diverso do outro. Ou seja, se do ponto de vista dos missionários, e dos princípios jurídicos ocidentais de forma geral, o que estava em questão era uma única coisa, o infanticídio, para os anciãos envolvidos nos dois julgamentos, o fato de cada um desses bebês ter sido deixado na floresta e poder ou

não ser resgatado pelos missionários, dizia respeito a princípios diferentes. Assim sendo, apesar da decisão do primeiro Conselho de Anciãos de permitir aos missionários levar consigo a criança, isso não os autorizava a fazer o mesmo com todas as crianças abandonadas para morrer em virtude da morte – ou potencial morte – de suas mães.

A falta de previsibilidade ou a impossibilidade de se codificar o direito africano foi também tratada por Shadle (1991). Em seu estudo sobre as relações entre o governo colonial e a *Customary Law*, no Quênia, o autor descreve as disputas em torno de uma possível codificação da *Customary Law*, ressaltando sua completa recusa pelos nativos, assim como a desistência dos agentes coloniais em insistir na codificação por receio de criar graves atritos com a população local. Segundo o autor, o resultado da não codificação da *Customary Law* teria sido a manutenção de uma absoluta ignorância, por parte dos oficiais distritais, das leis usadas pelas cortes nativas. Ou seja, os agentes coloniais desconheciam os princípios que orientavam os anciãos a julgarem os casos que lhes eram encaminhados.

Outro fator a ser analisado refere-se a um dos fundamentos do Direito que, segundo Verdier (1963: 124), é o de ser “une qualité inséparable de la personne, en tant que celle-ci est pourvue d’un certain statut juridique et que ce droit en fait partie integrante”. Thomas Davitt (1968), jesuíta e professor de jurisprudência na Marquette University School of Law, nos oferece uma definição de direito que parece detalhar os aspectos contidos na afirmação de Verdier. Ele afirma:

*Men’s fundamental personal rights are also related to men’s basic drives and the valued actions these drives demand. These basic rights are grounded on the unique relation of title which exists between the demanded actions and my self, and they are made viable by others fulfilling their obligation to respect these unique relations of title. My personal rights may or may not be regulated by law depending on whether they do or do not have a proximate relation to the common welfare of all the people.*

*Preliminary to a consideration of the unique relations of title established by the drives is a recognition of the unique relation of title existing between my body and my self. I am aware that this body is uniquely related to me and not to someone else. Because of this unique relation I conceive of this body as “mine” and the bodies of others as “thine.” Such a concept is one of the earliest workings of the drive to distinguish mine from thine (Davitt, 1968: 8).*

Davitt deixa clara a importância, na definição dos direitos individuais, da concepção de que um corpo corresponde a uma pessoa<sup>27</sup> e, desse modo, o que for infligido a esse corpo o é consequentemente à pessoa. A partir dessa concepção decorrem, segundo o autor, os limites dos direitos de uma pessoa, que se encerram quando se iniciam os direitos de outra pessoa. Nesse sentido, afirma Verdier (1963), é preciso observar que, diferentemente dos sistemas jurídicos ocidentais nos quais o direito de uma pessoa implica na obrigação em relação à outra e vice-versa, no caso africano o direito de

<sup>27</sup> Mauss, em seu ensaio sobre a noção de pessoa, demonstra como elementos tais quais as noções de corpo e alma como constituintes da pessoa, o direito sobre o próprio corpo e a consciência individual foram importantes para a formação da noção de pessoa como indivíduo, cara ao mundo ocidental e condição *sine qua non* para o estabelecimento da ideia de direitos individuais.

uma pessoa se funda no mesmo direito que o de outras pessoas<sup>28</sup>. Além disso, ressalta o autor, no caso africano, o direito de uma pessoa depende do status que ela tem, o que torna os direitos africanos, marcados pelo relativismo, opostos aos direitos ocidentais, caracteristicamente absolutistas, ou seja, que partem do princípio incontestado de que toda pessoa é um sujeito de direito.

Como já afirmaram autores como Mauss (2003 [1938]), Dumont (1985) e Comaroff (2013), a noção de pessoa como um ser composto de corpo e alma, que encerra em si mesmo uma totalidade indivisível e única, é uma invenção ocidental. No caso dos povos bantos orientais, de acordo com o filósofo Miklos Vetö (1962), não existem limites individuais claros. Além disso, especificamente no caso Kikuyu, segundo Droz (1999), a pessoa vai sendo conformada ao longo da vida, a partir do cumprimento de etapas consideradas fundamentais para sua constituição enquanto um ser completo, que incluem os rituais de passagem, como, por exemplo, o da *irua* ou circuncisão, casamento, paternidade/maternidade, circuncisão dos filhos, ter seu nome dado a um(a) neto(a). Assim, uma criança ou mesmo um jovem adulto não poderiam ser considerados seres completos<sup>29</sup>.

Pensar, pois, a noção de pessoa e os direitos que lhe poderiam ser atribuídos requer a consideração de que, não havendo limites individuais claros, os acontecimentos que atingirem um ser alcançarão, por consequência, todos os seres a ele ligados, incluindo seus rebanhos. Peatrik (1991) afirma que se um malefício recair sobre alguém, seja porque rompeu algum preceito ritual ou porque foi vítima de feitiçaria, o grupo familiar, ou até mesmo todo o clã a que pertence é posto em risco<sup>30</sup>. Assim, se essas crianças fossem pensadas como portadoras de mau augúrio, a manutenção de suas vidas poderia colocar em risco o grupo familiar a que pertenciam.

Além disso, pelo que vimos até o momento, não havia nenhum dispositivo legal que obrigasse os nativos a deixar vivas as crianças que acreditavam ser portadoras de malefícios ou cujas mães viessem a falecer antes que pudessem se alimentar sozinhas, pois, apesar do Decreto, de 1905, proibindo o infanticídio, qualquer decisão acerca de questões envolvendo nativos era tomada pelos Conselhos de Anciãos. No entanto, apesar desses elementos, há, até 1956, embora se tornem mais raros a partir de meados da década de 1930, relatos sobre crianças abandonadas juntamente com suas mães moribundas para serem devoradas pelas hienas.

Nesse sentido, vale indagar sobre a batalha travada pelos missionários da Consolata para tornar as crianças destinadas à morte sujeitos de direito e, conseqüentemente, indivíduos<sup>31</sup>, ou seja, o código de mediação em elaboração naquele período parece ser o de criança enquanto indivíduo dotado do direito de viver independentemente da

<sup>28</sup> O autor refere-se a direitos ocidentais e africanos de maneira geral, numa perspectiva de macroanálise, sem se questionar sobre as especificidades existentes nos diferentes estatutos legais de cada país que, dessa perspectiva, não sei se existem.

<sup>29</sup> Droz (2013), neste texto, trata das dificuldades concernentes à aplicação de políticas públicas de cunho internacional, voltadas às crianças e adolescentes, junto a uma população para a qual não existiria uma concepção de infância nem de adolescência.

<sup>30</sup> Ou como afirma Kenyatta, "in the Gikuyu community there is no really individual affair, for every thing has a moral and social reference" (1965: 115).

<sup>31</sup> É bem verdade que mesmo nos sistemas jurídicos ocidentais o estatuto de uma criança não é idêntico ao de um adulto. Vide as noções de maior ou menoridade, assim como as de sujeitos parcialmente incapazes – esta utilizada, sobretudo, para indígenas ou adultos que, por alguma razão, não sejam considerados como dotados das capacidades requeridas para gerirem suas próprias vidas.

morte de sua mãe. Observemos que, nesse contexto, não foi travada nenhuma disputa em torno da retirada de mulheres ou homens doentes, que poderiam ser tratados e, possivelmente, recuperar sua saúde. Há relatos que dão conta de jovens mães que ficaram muitos dias na floresta sendo visitadas por catequistas e/ou missionários, cuja descrição do mal que lhes afligia dá a entender que se tratava de algo de fácil tratamento com os recursos da medicina ocidental oferecidos por esses mesmos missionários em seus dispensários, sem que nenhum esforço fosse feito para retirar essas mulheres da mata e levá-las para serem tratadas na missão<sup>32</sup>. Este tipo de ação era voltado única e exclusivamente aos recém-nascidos e crianças de tenra idade.

Também é curioso observar que nenhum dos relatos publicados na revista *La Consolata/Missione Consolata* até 1962 trata da tentativa de salvar da morte uma criança noutra situação que a da morte – ou morte iminente – de sua mãe. Tampouco há referências sobre algum caso envolvendo a morte de gêmeos, crianças cujos incisivos superiores nasceram antes dos inferiores ou filhos de mães não circuncidadas, situações descritas como pressagiadoras de maus augúrios e, por consequência, deflagraadoras do abandono de bebês às hienas. Talvez isso se deva ao fato de que esses tipos de caso fossem raros<sup>33</sup>. No entanto, no último relato sobre o tema infanticídio encontrado na *Missioni Consolata*, em 1956, foi apresentado um caso diferente dos demais:

*No dia anterior, por volta do meio-dia, chegou à missão um homem, que ninguém havia visto ou conhecido, com um saco nas costas, seguido à distância de um rapazote. Vinham da sua cabana, situada do outro lado da floresta e da montanha, a mais de setenta quilômetros. O homem, aproximando-se da Irmã responsável pelo ambulatório, pousou o saco por terra e dele retirou dois recém-nascidos, envoltos num trapo, que entregou à Irmã sem proferir palavra. A Irmã perguntou ao homem quem era, de onde vinha e porque havia levado os bebês. O homem, depois de um momento de hesitação, explicou que sua cabana se situava no bosque depois da montanha e que desde o dia anterior caminhava com aqueles dois bebês para vir à missão. Sua mulher havia dado à luz aos gêmeos, mas não tendo qualquer assistência, morreu em seguida. A mulher tendo sido deixada na cabana, de acordo com o costume da tribo, ele não poderia mais habitar próximo à cabana e teria que abandoná-la.*

*Sob uma grande dor, sentindo o coração lacerar com os lamentos dos filhos, embora fosse pagão, não quis desfazer-se dos dois gêmeos, que nenhuma mulher pagã teria acolhido por todo o ouro do mundo, e decidiu leva-los à missão onde havia ouvido dizer que as Irmãs acolhiam as crianças sem mãe.*

*(...) O pai, assegurando-se que os meninos haviam sido vestidos e alimentados, desapareceu da missão sem saudar, fechado em sua dor. Procuraram-no, mas ninguém o havia visto partir. Agora para ele tudo estava acabado. Segundo o costume da tribo, os filhos não eram seus, mas da mulher. Esta estava morta e, por isso, de agora em diante quem deveria cuidar dos bebês era seu irmão mais velho (Maritano, 1956: 42).*

<sup>32</sup> Um deles fala de uma criança com aproximadamente três anos deixada com a mãe para morrer. Segundo essa narrativa (Bertolino, 1933), a mãe doente e seu filho de três anos permaneceram por vários dias ao relento, sem que ninguém se dispusesse sequer a lhes dar alimentos, até que a hiena devorou a criança e depois a mãe. Ambos estavam ainda vivos e os habitantes da aldeia ouviram seus gritos enquanto eram destroçados e arrastados pela aldeia pelas hienas.

<sup>33</sup> Ball & Hill (1996) sugerem que as concepções que atribuem aos gêmeos a capacidade de serem portadores de maus ou bons augúrios devem-se, sobretudo, ao caráter excepcional desse tipo de nascimento.

A partir dessa narrativa, bem como do quase desaparecimento de relatos acerca do infanticídio<sup>34</sup>, é possível pensar que uma solução de compromisso tenha sido engendrada por missionários da Consolata e os Kikuyu com os quais mantinham relações. É bem verdade que, em 1956, após a revolta mau mau<sup>35</sup>, cujo ápice se deu entre 1952 e 1954, as relações entre esses missionários e os Kikuyu haviam ganhado elementos inexistentes nas décadas anteriores<sup>36</sup>, pois, por ocasião das guerrilhas e das ofensivas do governo colonial para tentar isolar os rebeldes, mantiveram suas missões e se encarregaram de recolher alimentos, medicamentos e roupas, no exterior, especialmente nos Estados Unidos, e distribuí-los à população encerrada nas aldeias nativas, além de terem aberto um centro de reabilitação para as crianças mau mau, que incluía pequenos que participavam efetivamente das atividades guerrilheiras e filhos de guerrilheiros presos<sup>37</sup>.

Assim, no decorrer do processo colonial e desenvolvimento de relações entre missionários da Consolata e kikuyus foi-se aos poucos sendo configurada uma ideia de criança como um ser individual e dotado do direito incondicional à vida. Talvez isso justifique o número de orfanatos e órfãos neles acolhidos advindos de situações como as acima descritas. Atualmente não há registro de nenhum orfanato dirigido por consolatinos, no Quênia, voltado a esse tipo de criança. Como ainda não tive acesso à documentação referente ao período pós 1962, nada posso afirmar sobre o destino que lhes foi dado, mas intuo que tenham sido desativados ou transformados em escolas, que tiveram um papel fundamental na conformação de uma elite africana.

## Referências bibliográficas

- Araújo, Melvina (2007), “Missionários, Kikuyu e Mau Mau: pontos de convergência em situações de conflito”. *Revista Aulas* (UNICAMP). v. 4, pp. 4/1-34.
- Ball, Helen; Hill, Catherine (1996), “Reevaluating ‘Twin Infanticide’”. *Current Anthropology*, v. 37, n.º 5, pp. 856-863.
- Beecher, Leonard (1935), “Kikuyu”. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 8, n.º 4, pp. 516-519.
- Bourdieu, Pierre (1994 [1977]), “Esboço de uma teoria da prática”. In: Ortiz, Renato. *Pierre Bourdieu – Sociologia*. Tradução de Paula Montero. São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_ (1986), «L’illusion biographique». *Actes de la Recherche en Science Sociales*, v. 62, n.º 1, pp. 69-72.

<sup>34</sup> Faz-se necessário lembrar que no período compreendido entre os anos de 1952 e 1954 o tema central dos missionários e, por consequência, da revista, foi a revolta mau mau. No entanto, mesmo na segunda metade da década de 1930 não foi publicado nenhum relato sobre infanticídio entre os Kikuyu.

<sup>35</sup> Revolta anticolonial marcada por princípios anticristãos e antieuropeus de maneira geral. Trata-se de uma das mais sangrentas guerras independentistas jamais vistas.

<sup>36</sup> Sem contar que durante a segunda guerra mundial esses missionários, por serem italianos, foram mantidos prisioneiros num campo de concentração na África do Sul. Parte das atividades que desenvolviam foi assumida pelos Padres do Espírito Santo, que eram franceses, e outra parte deixou de ser realizada até seu retorno ao Quênia, após o fim do armistício.

<sup>37</sup> Fiz, anteriormente, uma discussão sobre as relações entre missionários da Consolata e kikuyus no decorrer da guerrilha mau mau.

- Cayzac, J. (1912), "Witchcraft in Kikuyu". *Man*, v. 12, pp. 127-128.
- Clark, Carolyn (1980), "Land and Food, Women and Power, in Nineteenth Century Kikuyu". *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 50, n.º 4, pp. 357-370.
- Comaroff, Jean e John (2013 [2012]), "Acerca de la noción de persona. Una perspectiva africana". *Teoría desde el sur: o cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Traducido por Hugo Salas. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, pp. 89-107.
- Crawford, J. W. W. (1909), "The Kikuyu Medicine-Man". *Man*, v. 9, pp. 53-56.
- Davitt, Thomas (1968), "The Basic Values in Law: A Study of the Ethico-Legal Implications of Psychology and Anthropology". *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, Vol. 58, n.º 5, pp. 1-144.
- Droz, Yvan (2013), "Conflicting realities: the Kikuyu childhood ethos and the ethics of the CRC". In: Hanson, K. Nieuwenhuys, O. (org.). *Reconceptualizing children's rights in international development: living rights, social justice, translations*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 115-132.
- \_\_\_\_\_. (1999), *Migrations Kikuyus. Des pratiques sociales à l'imaginaire*. Neuchâtel/Paris: Editions de l'Institut d'etnologie/Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Duarte, Luiz Fernando Dias (2012), "Pessoa e indivíduo". In: Lima, Antônio Carlos de Souza (coord.). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa/LACED/Associação Brasileira de Antropologia.
- Dumont, Louis (1985), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil.
- Dundas, Charles (1921), "Native Laws of Some Bantu Tribes of East Africa". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 51, pp. 217-278.
- Evans-Pritchard, E. (2005 [1937]), *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar.
- Fabian, Johannes (2013 [1983]), *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Tradução de Denise Jardim Duarte. Petrópolis: Vozes.
- Hobley, C. W. (1910), "British East Africa: Kikuyu Customs and Beliefs. Thahu and its Connection with Circumcision Rites". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 40, pp. 428-452.
- Itotia, Justin & Dougall, James (1928), "The Voice of Africa: Kikuyu Proverbs". *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 1, n.º 4, pp. 486-490.
- Kenyatta, Jomo (1937), "Kikuyu Religion, Ancestor-Worship, and Sacrificial Practices". *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 10, n.º 3, pp. 308-328.
- \_\_\_\_\_. (1965 [1938]), *Facing Mount Kenya: the tribal life of the Gikuyu*. Nova York: Vintage.
- Kershaw, Greet (1997), *Mau Mau from Below*. Oxford: James Currey.
- Lonsdale, John (1999), "Kikuyu Christianities". *Journal of Religion in Africa*, vol. 29, fasc. 2, pp. 206-229.



- Mauss, Marcel (2003 [1938]), “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu””. Tradução de Paulo Neves. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Montero, Paula (2006), “Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”. In: *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, pp. 31-66.
- \_\_\_\_\_ (2012), *Selvagens, civilizados, autênticos*. São Paulo: Edusp.
- Peatrik, Anne-Marie (1991), «Le Chant des hiènes tristes. Essai sur les rites funéraires des Meru du Kenya et des peuples apparentés». *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n.º 11, pp. 103-130.
- Peatrik, Anne-Marie (1994), “Un système composite: l’organisation d’âge et de génération des Kikuyu précoloniaux». *Journal des Africanistes*, 64 (1), pp. 3-36.
- Routledge, W. S. (1906), “An Akikuyu Image”. *Man*, v. 6, pp. 1-3.
- Sahlins, Marshall (1990 [1987]), *Ilhas de história*. Tradução de Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar.
- Sahlins, Marshall (2008 [1985]), *Metáforas históricas e realidades míticas*. Tradução de Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Zahar.
- Spencer, Leon P. (1973), “Defence and Protection of Converts: Kenya Missions and the Inheritance of Christian Widows, 1912-1931”. *Journal of Religion in Africa*, v. 5, Fasc. 2, pp. 107-127.
- Tate, H. R. (1904), “Further Notes on the Kikuyu Tribe of British East Africa”. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 34, pp. 255-265.
- Verdier, Raymond (1963), “Ethnologie et droits africains». *Journal de la Société des Africanistes*, 33 (1), pp. 105-128.
- Vetö, Miklos (1962), «Unité et dualité de la conception du mal chez les Bantou orientaux». *Cahiers d’études africaines*, v. 2, n.º 8, pp. 551-569.

## Fontes

- Bernardi, Francesco (1980), *I missionari della Consolata fra i Kikuyu del Kenya: 1902-1933*. Tesi di Laurea in Antropologia Culturale. Torino: Facoltà di Scienze Politiche.
- Bertolino, R. P. G. (1933), “Crudeltà della Superstizione in Africa”. *Missioni Consolata*, Anno XXXV, n.º 4, pp. 51-53.
- Borda Bossana, Antonio (1904), 24/9/1904, *Diario*, Gaiciangiuro.
- Cagnolo, Costanzo (2006 [1933]), *The Agikuyu, their customs, traditions and folklore*. Nairobi: Wisdom Graphics Place.
- \_\_\_\_\_ (s.d.), *Mentallità kikuyu*. Mimeo, pp. 7-8.
- Camilla (1925), “Un’anima salvata”. *La Consolata*, v. XXVII, n.º 8, p. 118.
- Maritano, Corrado (1956), “Il due gemelli”. *Missioni Consolata*, Anno 58, n.º 3, pp. 42-43.
- Perlo, Filippo (1906), “Un’appello dall’Africa”. *La Consolata*, pp. 5-9.

\_\_\_\_\_ (1909), “Il orfanotrofo di S. Vincenzo de’ Paoli al Kénya”. *La Consolata*, Anno XI, pp. 99-107; pp. 116-124; pp. 132-139; pp. 168-173; pp. 183-191.

\_\_\_\_\_ (1910), “Il orfanotrofo di S. Vincenzo de’ Paoli al Kénya”. *La Consolata*, Anno XII, pp. 3-8; pp. 22-26; pp. 40-45; pp. 51-59; pp. 70-76; pp. 81-90; pp. 99-106; pp. 115-121; pp. 131-139; pp. 154-157; pp. 163-166; pp. 180-186.

\_\_\_\_\_ (1911), “Il orfanotrofo di S. Vincenzo de’ Paoli al Kénya”. *La Consolata*, Anno XIII, pp. 6-11; pp. 22-28.

\_\_\_\_\_ (1924), *L’infanticidio nell’Africa Equatoriale*. Torino: Istituto Missioni Consolata.

Perlo, G. (s.d.), *Mociri*. Torino: Istituto Missioni Consolata.

Teresa (1929), “Chi lo vuole?...”. *La Consolata*, v. XXXI, n.º 2, pp. 28-30.