

## ESCREVENDO A DIFERENÇA: KIKUYUS, MAU MAU, HOME GUARDS, MISSIONÁRIOS\*

Melvina Afra Mendes de Araújo  

*Universidade Federal de São Paulo*

**N**a tentativa de extinguir o Mau Mau, movimento impulsionado por questões fundiárias que marcavam o Quênia desde o começo do século XX, o governo colonial decretou, em 1952, o Estado de Emergência, criando aldeias para as quais foi deslocada a população kikuyu, além de prisões e campos de detenção. Nesse contexto, houve uma repulsa dos Mau Mau em relação aos missionários, colonos e agentes coloniais. Apesar disso, os missionários da Consolata lograram aproximar-se dos prisioneiros Mau Mau e da população kikuyu, elevando exponencialmente o número de adeptos às suas missões.<sup>1</sup> A partir desse contexto interessa analisar a tessitura de um certo tipo de relacionamento entre missionários e nativos, que possibilitou aos kikuyus que frequentaram as missões e escolas consolatinas se constituírem enquanto possíveis ocupantes de cargos administrativos e de governo no período pós-independência.

Pensar as relações tecidas por nativos e missionários no contexto da revolta Mau Mau implica explicitar uma série de conflitos, percepções, ações políticas, relações entre nativos, e entre estes e os europeus envolvidos no processo colonial. Nesse sentido, é necessário fazer algumas considerações sobre perspectivas que têm orientado os estudos sobre o

---

\* A pesquisa que deu origem a este artigo foi possível graças ao financiamento concedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), processo 2017/20360-2. A pesquisa de campo vem sendo realizada, desde 2012, na região do planalto central queniano, onde vive a maior parte da população kikuyu, particularmente em locais nos quais há missões da Consolata. As pesquisas documentais têm sido realizadas nos arquivos da Consolata no Brasil, Itália e Quênia desde 2006.

1 A Consolata é uma congregação católica de origem italiana, criada em 1902 para atuar em missões na África.


colonialismo na África para, posteriormente, situar a perspectiva adotada na análise das relações entre missionários e nativos documentadas nas referências citadas no decorrer do texto.


Os estudos sobre o colonialismo na África retomaram fôlego a partir dos anos 1980, particularmente com os chamados estudos pós-coloniais. Estes estudos sofreram uma série de críticas, dentre as quais valeria citar: a realização de análises que não considerariam as continuidades e descontinuidades do poder;<sup>2</sup> a afirmação, partindo da ideia de uma ruptura entre o passado colonial e o presente pós-colonial, de que as identidades africanas seriam múltiplas e fragmentadas, como se esta não fosse uma característica da natureza de toda e qualquer identidade social;<sup>3</sup> a incapacidade de se analisar sociedades inteiras por se privilegiar fragmentos; a negação da dominação colonial a partir do argumento de que os colonizados não constituíam uma massa submissa e que, portanto, resistiram; e a recusa de se considerar explicações históricas gerais.<sup>4</sup>


No que concerne à questão das continuidades do poder na África após o período colonial, estudos como os de Ekeh, Adebawui e Mamdani demonstram como os modos de gestão do governo colonial permaneceram e foram responsáveis pela configuração dos modelos postos em prática pelos governantes que depuseram os governos coloniais.<sup>5</sup> Além disso, Mamdani afirma que, para abordar a natureza específica do poder através

---

2 Anne MacClintock, “The Myth of Progress: Pitfalls of the Term Post-Colonialism”, *Social Text*, n. 31-32 (1992), pp. 84-98 .

3 Wilson Trajano Filho, “Por uma etnografia da resistência: o caso das *tabancas* de Cabo Verde”, *Série Antropologia*, v. 408 (2006) .

4 Michel Cahen, “État colonial”... Quel État colonial ?” in Jordi Benet, Albert Farré, Joan Gimeno, Jordi Tomás (orgs.), *Reis negres, cabells blancs, terra vermella. Homenatge al professor d’història d’Àfrica Ferran Iniesta i Vernet* (Barcelona: Bellaterra, 2016), pp. 129-158 .





5 Peter Ekeh, “O colonialismo e os dois públicos na África: uma declaração teórica com um epílogo” in Helen Lauer e Kofi Anyidoho (orgs.), *O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas* (Brasília: FUNAG, 2016), v. 1, pp. 419-452; Wale Adebawui, “Africa’s ‘Two Publics’: Colonialism and Governmentality”, *Theory, Culture & Society*, v. 34, n. 4 (2017), pp. 65-87 ; Mahmood Mamdani, *Ciudadano y súbdito: África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*, Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1998.

do qual era e é governada a população de sujeitos excluídos da sociedade civil na África, é necessário restaurar a agência, o sujeito e o contexto histórico.<sup>6</sup> Assim como Mamdani, Lonsdale busca historicizar o fato colonial, valorizando, ao mesmo tempo, as dimensões culturais da política e descrevendo as posições dos diversos agentes envolvidos nos aspectos analisados.<sup>7</sup> Amselle também busca compreender as sociedades africanas a partir de seus pragmatismos, contrapondo-se aos estudos calcados num essencialismo etnológico, ou seja, numa postura que tenta descrever os princípios primordiais de um grupo étnico, considerando-o como uma unidade discreta.<sup>8</sup>


Outra proposta de superação das discussões pós-coloniais está presente no trabalho de Pinkie Mekgwe, que busca também ultrapassar os debates do feminismo africano, cuja sugestão é a de “descolonizar” as propostas de intervenção feminista na África, instaurando o que a autora define como um feminismo pós-africano, que considere os africanos e africanas como participantes do colonialismo – e não apenas como seu repositório – e que vá além dos essencialismos do que é considerado originalmente africano.<sup>9</sup> Nesse sentido, Michel Cahen propõe o exercício de análises *póscoloniais* que, diferentemente das análises pós-coloniais,

---

6 Mamdani, *Ciudadano y súbdito*.

7 John Lonsdale, “Ethnicité, morale et tribalisme politique”, *Politique Africaine*, n. 61, 1996. p. 98-115; “Kikuyu Christianities”, *Journal of Religion on Africa*, v. 29, n. 2 (1999), pp. 206-229 ; “La pensée politique kikuyu et les idéologies du mouvement mau-mau”, *Cahiers d’Études Africaines*, v. 27, n. 107-108 (1987), pp. 329-357 ; “Les procès de Jomo Kenyatta. Destruction et construction d’un nationaliste africain”, *Politix*, v. 17, n. 66 (2004), pp. 163-197 ; “Mau Maus of the Mind: Making Mau Mau and Remaking Kenya”, *Journal of African History*, n. 31 (1990), pp. 393-421 .

8 Jean-Loup Amselle, “Etnias e espaços: por uma antropologia topológica” in Jean-Loup Amselle e Elikia M’Bokolo (orgs.), *Pelos meandros da etnia: etnias, tribalismo e Estado em África* (Luanda: Mulemba; Mangualde: Pedago, 2004), pp. 23-54.; *Branchements. Anthropologie de l’universalité des cultures*, Paris: Flammarion, 2001.

9 Pinkie Mekgwe, “Theorizing African Feminism(s): the ‘Colonial’ Question”, *Quest: An African Journal of Philosophy/Revue Africaine de Philosophie*, v. 20 (2006), pp. 11-22 . Kwame Anthony Appiah, *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, também assinala a necessidade de se abandonar as análises essencialistas, alertando para a impossibilidade de se dissociar, na formação africana atual, características oriundas de um passado pré-colonial ou colonial.

não têm seu acento no tempo, mas na construção de raciocínios que vão além das heranças epistemológicas coloniais.<sup>10</sup>

Buscando superar o incômodo causado pelas análises pós-coloniais, sem, no entanto, cair na armadilha das dicotomias que marcam estudos pautados por grandes análises de conjuntura, parto do pressuposto de que os regimes coloniais foram múltiplos e diversos, sendo necessário, para compreendê-los, entender as dinâmicas que marcavam as relações entre os agentes envolvidos nesses contextos, sendo preciso atentar para a historicidade dos fatos analisados e fugir dos essencialismos.<sup>11</sup>

Além disso, é preciso também observar a contribuição de abordagens pautadas nas noções de relacionalidade e socialidade,<sup>12</sup> bem como na de convivialidade,<sup>13</sup> que têm ganhado força no campo das ciências sociais, particularmente na antropologia e na sociologia, e que salientam a necessidade

---

10 Michel Cahen, “O que pode ser e o que não pode ser a colonialidade: para uma aproximação ‘pós-colonial’ da subalternidade” in Michel Cahen e Ruy Braga (orgs.), *Para além do pós(-)colonial* (São Paulo: Alameda, 2018), pp. 31-73. O autor ressalta o conceito de *colonialidade* como um instrumento para a análise da natureza dos estados que podem ter tido uma independência, sem, no entanto, terem sido descolonizados, ou seja, mantêm elementos fundamentais do colonialismo. A crítica aos estudos pós-coloniais aliada à necessidade de um termo para se referir ao período posterior às independências, sobretudo no continente africano, fomentou a formulação de conceitos ligados à análise desse período, como, por exemplo, a noção de “pós-colônia” (*postcolonie*) de Achille Mbembe, “Notes provisoires sur la postcolonie”, *Politique africaine*, v. 60, 1995, pp.76-109, como um *locus* caracterizado por uma pluralidade caótica, mas dotado de uma lógica e simbologia próprias, no qual se desenvolve uma trajetória histórica específica, marcada por relações de violência e de expropriação de identidades dos sujeitos, mas que é também constituído por instituições que fazem dele um regime de violência específico.

11 Frederik Cooper e Ann Stoler, “Introduction. Tensions of Empire: Colonial Control and Visions of Rule”, *American Ethnologist*, v. 16, n. 4 (1989), pp. 609-621 [🔗](#); Cahen, “État colonial”; Mahmood Mamdani, Ciudadano y súbdito; Amselle, “Etnias e espaço” e *Branchements*; Mekgwe, “Theorizing African Feminism(s)”.

12 Eva Spies, “Being in Relation: a critical appraisal of Religious Diversity and Mission Encounter in Madagascar”, *Journal of African Religions*, v. 7, n. 1 (2019), pp. 62-83 [🔗](#); Marilyn Strathern, “O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?” in *O efeito etnográfico* (São Paulo: Cosac Naify, 2014), pp. 231-239.


13 Joanna Overing e Alan Passes, “Introduction: Conviviality and the Opening Up of Amazonian Anthropology” in Joanna Overing e Alan Passes (orgs.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (Londres: Routledge, 2000), pp. 1-30; Francis Nyamnjoh, “Incompleteness: Frontier Africa and the Currency of Conviviality”, *Journal of Asian and African Studies*, v. 53, n. 3 (2017), pp. 253-270 [🔗](#); Sérgio Costa, “Convivialidad-desigualdad: en busca del nexa

de se observar as interações cotidianas constituidoras de relações, que envolvem afetos, disputas, formas como as pessoas lidam com hierarquias, desigualdades, assimetrias intra e extragrupos, memórias e a construção de si. Ao focar nas relações íntimas, cotidianas e subjetivas, estas abordagens nos ajudam a pensar sobre a constituição de diferenças, desigualdades e diálogos que seriam ininteligíveis a partir de um olhar mais distanciado, que observasse apenas relações formalizadas em torno de instituições.

Considerando o arcabouço teórico-metodológico acima explicitado, buscarei, neste texto, descrever as relações entre missionários da Consolata e kikuyus: a) encarcerados nas aldeias securizadas criadas pelo governo colonial durante o Estado de Emergência;<sup>14</sup> b) aprisionados em campos de detenção sob a acusação de pertencerem à guerrilha Mau Mau; e c) legalistas – aqueles que apoiavam, de alguma maneira, o regime colonial. Para tanto, trabalharei com dados advindos da documentação encontrada nos arquivos de missionários e missionárias da Consolata no Quênia, de pesquisa de campo e da literatura produzida por autores kikuyus, de caráter autobiográfico ou ficcional, inspirada em acontecimentos ligados à guerrilha Mau Mau.

Dentre a documentação missionária focarei, sobretudo, nas crônicas escritas cotidianamente pela religiosa responsável por registrar os acontecimentos em cada casa. No período em questão, as missionárias da Consolata estavam distribuídas em vinte casas. Neste texto utilizarei somente dados das crônicas de três dessas casas, situadas, respectivamente, nas missões de Rucu, na qual estava lotado o padre Comoglio, conhecido pelo empenho na construção de escolas; Mathari-Santa Cecília, que abrigava a maior e mais antiga escola dirigida por estas missionárias; e Gatanga, uma pequena missão que não se distinguia pelo desenvolvimento de

---

perdido” in *Convivialidad-desigualdad: explorando los nexos entre lo que nos une y lo que nos separa* (Buenos Aires: Clacso; São Paulo: Mecila), pp. 31-61 .

14 Quase todos os kikuyus foram, de alguma forma, encarcerados no período do Estado de Emergência decretado em 1952 pelo governo colonial no Quênia. As aldeias securizadas tinham uma organização idêntica à de campos de concentração. Elas eram cercadas e vigiadas e toda a movimentação de seus habitantes era controlada.

atividades acadêmicas, mas que oferecia aulas de costura e economia doméstica para moças e mulheres kikuyus.<sup>15</sup> Farei referência também aos relatos de missionários e kikuyus publicados na revista *Missioni Consolata*, um periódico de informação sobre os fatos ocorridos nas missões da congregação, e a livros e monografias que tratam da vida de alguns missionários ou de acontecimentos que marcaram as missões da Consolata no Quênia no período em questão (1952-1962).

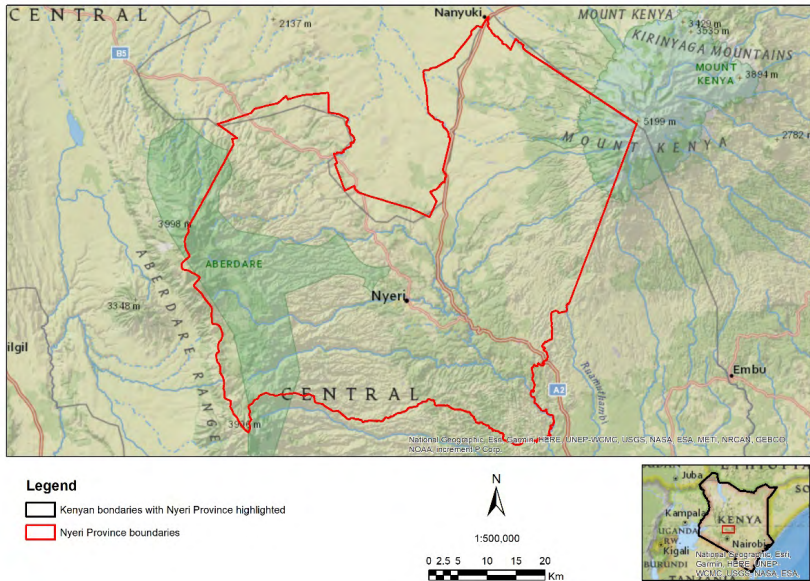
Os dados advindos da pesquisa de campo incluem entrevistas abertas e participação nas relações cotidianas no ambiente das missões situadas em território kikuyu, em que se concentram, de modo geral, equipamentos sociais tais como escolas maternas, de ensino fundamental e médio, dispensários médicos, locais para realização de reuniões, cursos, retiros etc., além de igrejas e residências missionárias. Observar como se desenvolvem atualmente as relações no cotidiano dessas missões ajuda a compreender melhor os eventos descritos na documentação. Além disso, pude conversar com pessoas que viveram a experiência da guerrilha, seja por terem-na presenciado, herdado a memória de seus pais e outros familiares,<sup>16</sup> ou ouvido o que outros missionários e missionárias relatavam sobre suas experiências no período da conflagração.


---

15 Arquivo das Irmãs Missionárias da Consolata (AMC), Nairóbi, *Cronaca di Rucu 1933-1965*; *Cronaca di Nyeri Mathari 1931-1961*; *Cronaca di Gatanga 1931-1967*.

16 Sobre a herança da memória ver Grace Cho, *Haunting the Korean Diaspora. Shame, Secrecy, and the Forgotten War*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008; e Janet Carsen, "Introduction: Ghosts of Memory" in Janet Carsen (org.), *Ghosts of Memory: Essays on Remembrance and Relatedness* (Oxford: Blackwell, 2007), pp. 1-35.

Figura 1  
Nyeri



Fonte: editado por Paulo de Tarso M. Valerio sobre seleção do National Geographic World Map, Arcgis .

Já a literatura de caráter ficcional ou biográfico escrita por kikuyu aporta dados sobre a experiência dos autores no contexto da guerrilha Mau Mau e no período imediatamente posterior. Nesse rol estão incluídos livros de autores tais como Ngugi wa Thiong’o, conhecido mundialmente por sua produção literária, Wangari Maathai, a primeira mulher africana a receber o prêmio Nobel da paz, e Josiah Mwangi Kariuki, que foi um guerrilheiro Mau Mau e viveu a experiência de passar por quatorze campos de detenção entre 1953 e 1960.

Embora não tenha acompanhado pessoalmente o cotidiano dessas pessoas no período que pretendo analisar, e a quase totalidade dos documentos disponíveis tenha sido escrita por missionários,<sup>17</sup> os dados constantes das

17 Paula Montero, *Selvagens, civilizados, autênticos: a produção das diferenças nas etnografias salesianas*, São Paulo: Edusp, 2012, chama a atenção para o fato de que as

fontes acima mencionadas permitem pensar sobre como se forjavam normas da vida pragmática que resultaram na formação de uma elite kikuyu apta a ocupar posições na nova configuração tomada pela sociedade queniana após os anos 1960. Assim, ao refletir sobre as relações estabelecidas entre missionários da Consolata e kikuyus no contexto da guerrilha, creio poder contribuir para a análise do fato colonial em África.

## **Kikuyus, missionários e escolas**

Em 1957, em Muroka, distrito de Fort Hall, no Quênia, houve uma reunião com o objetivo de discutir a quem seria dada a direção das antigas escolas independentes. Estavam presentes o Inspetor de Educação do distrito, a autoridade distrital (que representava o governo colonial britânico), um reverendo anglicano e representantes kikuyus. Tratava-se de uma discussão *pro forma*, pois, sendo aquela uma área de influência anglicana, a direção das escolas ali situadas deveria ser atribuída a missionários anglicanos. No entanto, chegado o momento da votação, os representantes kikuyus repetiram, um após o outro, “Komorio”. Tendo a maior parte destes votado “Komorio”, os demais kikuyus partidários desta posição se uniram e bradaram a uma só voz “Komorio”, “Komorio”! O Inspetor de Educação, recém-chegado ao Quênia, sem saber do que se tratava, declarou que, se eles queriam “Komorio”, o teriam. Só mais tarde ele viria a saber que “Komorio” era um nome, na verdade Comoglio (não há na língua kikuyu o som correspondente à letra “L”), um padre católico, missionário da Consolata, que trabalhava naquela zona há alguns anos.<sup>18</sup>

---

produções de missionários em contextos de convívio cotidiano com nativos revelam muito sobre como pensam e agem estes nativos, ou seja, nesses textos não temos acesso apenas ao ponto de vista dos missionários que os escreveram, mas aos pontos de vista resultantes de esforços de comunicação empreendidos por ambos os tipos de ator para tornar possível a convivência.

18 Giuseppe Mina, *Più africano degli africani: Padre Francesco Comoglio, Missionario de la Consolata, 1891-1983*, Bologna: Ed. Missioni Consolata, 1987, pp. 117-188;



Este é um relato feito pelo padre Giuseppe Mina sobre o padre Comoglio, que se tornou uma referência no campo da educação no Quênia, particularmente nos anos 1950 e 1960, por ser um ícone da ampliação do acesso de crianças e jovens kikuyus à educação escolar. O tema educação é caro à população kikuyu, que desde a segunda década do século XX se organizava em torno da reivindicação da oferta de uma educação escolar semelhante àquela dirigida às crianças e jovens estrangeiros (europeus e indianos).

Após 1929, com a chamada “controvérsia da circuncisão”, em que missionários presbiterianos proibiram o acesso às suas missões daqueles que não tivessem abandonado a prática da clitoridectomia, que fazia parte do ritual de iniciação feminino,<sup>19</sup> houve um abandono em massa das missões protestantes e a formação de igrejas e escolas independentes.<sup>20</sup>

Estas escolas, fundadas em meio a disputas entre kikuyus e colonizadores europeus, especialmente agentes do governo colonial e missionários, tinham como mote a oferta de um ensino que abrangesse, ao mesmo tempo, o conteúdo programático das escolas voltadas aos estrangeiros e elementos da tradição kikuyu – como a admissão da prática da clitoridectomia e o aprendizado de provérbios – permitindo que estes pudessem adquirir conhecimentos necessários à administração governamental sem abrir mão daquilo que consideravam essencial para a manutenção de sua identidade.<sup>21</sup>

---

Bernardo Bernardi, “Breve profilo di un missionario que fu prete con ventinove anni”, *Missioni Consolata*, 1958, pp. 8-11.

19 Sobre a “controvérsia da circuncisão” ver Alessandra Guerra, *Uma questão controversa: a circuncisão feminina no Quênia*, Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2016 [↗](#).

20 Melvina Araújo, “Em busca do ‘segredo dos britânicos’: kikuyus, escolas independentes e pedagogia missionária no Quênia colonial” in Melvina Araújo (org.), *Diferença em contextos plurais* (Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, no prelo); Lonsdale, “Mau Maus of the Mind”; Hélène Charton, “La débâcle éducative du Kenya”, *Cahiers d’Études Africaines*, n. 169-170, 2003 pp. 189-208 [↗](#).

21 Em *Facing Mount Kenya*, o antropólogo e futuro presidente do Quênia Jomo Kenyatta sustenta a tese de que o *irua* (ritual de iniciação) seria a principal instituição kikuyu, sem a qual a sociedade se desintegraria. Ao retornar da Inglaterra, na década de 1940, ele passou a participar ativamente do movimento pela ampliação das escolas independentes, atuando, sobretudo, na formação de professores para nelas lecionar. Ver Jomo

Durante os anos 1930 e 1940, estas instituições se multiplicaram, graças, sobretudo, ao empenho da população que se cotizava para construir e manter escolas, assim como à atuação de associações como a Kikuyu Independent School Association (KISA) e a Kikuyu Karing'a Educational Association (KKEA) que, apesar de algumas divergências, dirigiam essas escolas e formavam professores para nelas atuarem.<sup>22</sup>

Em 1952, com o decreto do Estado de Emergência pelo governo colonial britânico no intuito de conter a guerrilha Mau Mau, o funcionamento das escolas independentes, consideradas “celeiros de guerrilheiros”, foi proibido. Permaneceram em funcionamento apenas as escolas ligadas às missões, e mesmo estas tiveram, em alguns casos, uma redução no número de alunos que as frequentavam em decorrência da posição contrária ao envio das crianças às escolas por uma das facções do movimento Mau Mau.<sup>23</sup>

Uma das escolas atingidas por este tipo de posicionamento foi a da missão de Gatanga, que, conforme a crônica referente ao dia 18 de janeiro de 1953, quando foi reaberta após a instauração do Estado de Emergência, contou com a presença de apenas metade dos alunos. A razão apontada na crônica foi a de que os pais não queriam enviar seus filhos à escola da missão por não concordarem com o fechamento das escolas independentes,

---

Kenyatta, *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Kikuyu*, Londres: Secker & Warburg, 1938.

- 22 *Karing'a*, um grupo formado por jovens rebeldes letrados, que se opunham ao governo colonial, a uma parcela dos chefes kikuyus, e ao abandono da clitoridectomia. Seus membros se autointitulavam “verdadeiros kikuyus” em contraposição a outro grupo, *Kirore*, que abandonou a prática da clitoridectomia e continuou associado às missões protestantes cujos pastores impuseram esta condição. Cf. Lonsdale, “Mau Maus of the Mind”. Charton, “La débâcle éducative du Kenya”; Christophe Diouf, “The Cultural Resistance to Missionary Schools in Kenya: A Study of Ngũgĩ Wa Thiong’o’s *The River Between* and *A Grain of Wheat*”, *Journal of Pan-African Studies*, v. 7, n. 7 (2014), pp. 26-35 [↗](#); Theodore Natsoulas, “The Kenyan Government and the Kikuyu Independent Schools: from Attempted Control to Suppression, 1929-1952”, *The Historian*, v. 60, n. 2 (1998), pp. 289-306 [↗](#).
- 23 O movimento Mau Mau foi cindido por um debate marcado por duas posições: a do *Parlamento*, grupo que sustentava que pessoas letradas não se deixariam dirigir por iletrados, o que impunha a necessidade de que os líderes fossem escolarizados; e do *Riigi*, grupo que se outorgava a função de proteger o Quênia dos invasores externos e afirmava que faltava às pessoas instruídas as virtudes morais necessárias aos líderes kikuyus.

e porque a escola da missão seguia as regras do *Beecher Report*. Consta também que nenhum aluno compareceu às classes de reforço escolar.<sup>24</sup>

Além disso, há uma série de menções à destruição de escolas e outras dependências das missões na revista *Missioni Consolata* dentre as quais poder-se-ia citar o relato escrito pelo padre Antonio Giannelli, dando conta de eventos ocorridos em 1953:

na noite de 26 de julho, uma horda Mau Mau incendiou a igreja, a casa dos professores, as salas de aula. A casinha do Padre, um pouco mais distante, foi poupada. Despertado por alguns tiros, o Padre Giacomino viu o fogo que devorava tanto cansaço e tanta esperança... Mais urgia colocar a salvo o Santíssimo Sacramento. Com o fiel Giuseppe, o rapaz de serviço que já havia escapado uma vez das mãos dos terroristas, lançou-se na igreja em flamas, retirou o Ostensório e, com o rapaz, buscou abrigo no bosque, onde tomaram a hóstia sagrada e, escondidos numa moita, esperaram amanhecer, temendo serem descobertos e assassinados pelos Mau Mau ou, por erro, pela polícia.

Na manhã seguinte observamos com ele o cenário fumegante daquela que tinha sido a missão de Ngandu e então nos perguntávamos se aquele não teria sido um golpe fatal na cristandade, já muito atormentada. Os neófitos e seus mestres teriam coragem de resistir à prova? E quantos dos trezentos alunos, muitos dos quais ainda pagãos, ousariam frequentar uma escola atingida pelos Mau Mau com tanta fúria? Mas nenhum faltou ao apelo.

Com a devida autorização, fez-se um abaixo-assinado e, com a ajuda da população, pode-se rapidamente construir duas novas salas em terra batida e a escola retomou seu funcionamento normal.

Mas na noite de 2 de outubro os Mau Mau incendiaram a escola de Kaheraine, uma sucursal de Ngandu, após terem prendido e ameaçado os três professores católicos. Duas noites depois, até a escola reconstruída em Ngandu estava em chamas.

---

24 AMC, *Cronaca di Gatanga*. O *Beecher Report* recomendava o enfoque na educação moral e prática (formação de mão de obra), contrapondo-se às proposições que norteavam os currículos das escolas independentes. Cf. Leonard James Beecher, *African Education in Kenya: Report of a Committee Appointed to Inquire into the Scope, Content, and Methods of African Education, Its Administration and Finance, and to Make Recommendations*, Nairobi: Government Printer, 1949.

No cenário da nova ruína encontramos os rapazes em pranto. Reunimos o conselho dos chefes de família e dos professores para discutir o que fazer. Todos estavam firmemente decididos a resistir. Disseram: “Padre, somos poucos e odiados, mas estamos decididos a combater pela nossa fé. E queremos reconstruir a igreja e a escola em pedra e zinco para que nenhum fogo possa destruí-las. Padre, não nos abandone!”.<sup>25</sup>

Ao mesmo tempo em que figuravam relatos de destruição de escolas missionárias, também constavam narrativas segundo as quais líderes Mau Mau apoiavam o seu funcionamento, como a publicada em setembro de 1952 na *Missioni Consolata*, em que um professor nativo descreveu a invasão de uma reunião com os pais dos alunos no início do período letivo, na escola-capela de Kyando, por líderes Mau Mau. Segundo ele, após alguns homens terem aparecido nas janelas da escola, munidos de facões, e terem dito que ninguém deveria se mover nem ter medo, um destes deu um passo à frente e afirmou que o professor trabalhava em algo que era do interesse de seus filhos e, por isso, tinha sua aprovação. Acrescentou ainda que, se precisassem deles, estariam à disposição para reparar as construções e para qualquer outro trabalho que fosse solicitado.

O número de relatos encontrados nas crônicas e na revista *Missioni Consolata* dando conta do interesse dos kikuyus em frequentar a escola ultrapassa em muito o daqueles sobre a destruição de equipamentos escolares ou ameaças a professores, fossem eles nativos ou missionários. E este foi, em conjunto com o empenho dos kikuyus em frequentar as escolas, o que impulsionou missionários e missionárias da Consolata a estender suas atividades para a formação de professores, permitindo, assim, que um maior número de escolas pudesse funcionar.

Retomando o evento citado na abertura desta seção, tendo sido revogado o Estado de Emergência, no final de 1956, o funcionamento das antigas escolas independentes voltou a ser permitido, desde que fossem dirigidas por missionários. Foi neste contexto que a citada reunião ocorreu. Tratava-se de um momento no qual a população kikuyu, classificada como

---

25 Antonio Giannelli, *Missioni Consolata*, ano 55, n. 23 (1953), pp. 248-249 (tradução minha).

“simpática aos Mau Mau”,<sup>26</sup> estava retornando a suas aldeias, após ter sido deslocada para as aldeias securizadas, instituídas pelo governo colonial no quadro do Estado de Emergência. A volta para casa reacendia o desejo pela educação escolar, que caracterizava os kikuyus desde os primórdios do processo colonial,<sup>27</sup> e era vista como o meio mais eficaz para adquirir um tipo de conhecimento dominado pelos brancos e considerado necessário para tomar destes o controle sobre suas próprias vidas.

A Irmã Josephine, a primeira kikuyu missionária da Consolata, afirmou em entrevista que me concedeu em fevereiro de 2020 que:

depois do fim da Guerra Mau Mau, as pessoas estavam voltando para suas casas. Porque nós também tínhamos sido retirados das nossas casas, porque estávamos próximos à floresta em que os Mau Mau se escondiam. Então, eles quiseram que todos nós nos mudássemos para que eles pudessem combater os Mau Mau na floresta. Eles queriam bombardear a floresta, então nos retiraram de perto da floresta. Então, depois da guerra nós voltamos para os nossos lugares. Aí, agora, tudo tinha sido destruído. Então nós tínhamos que recomeçar do zero. Então os líderes locais, os chefes, os cabeças chamaram as pessoas e disseram: “agora nós temos que construir nossa escola. Então nós temos que ver como construí-la”. E as pessoas disseram: “Oh, deixa Komorio vir e construí-la para nós”. Komorio. Então as pessoas conheciam Komorio. Eles não conheciam a Igreja Católica, mas Komorio. Komorio era um homem católico, então o que ele construía era católico. Então, para construir dispensários, escolas, as pessoas diziam “Komorio, Komorio”.<sup>28</sup>

De fato, há nas crônicas da missão de Rucu, na qual atuava o Padre Comoglio, uma série de eventos ligados à construção de novas escolas:

---

26 No contexto da guerrilha, a população kikuyu foi dividida em duas categorias: legalistas e Mau Mau. O primeiro grupo era composto por aqueles que apoiavam o governo colonial e, o segundo, pelo que simpatizava com as ações e reivindicações dos guerrilheiros.

27 Consta na história do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras que a abertura de sua primeira missão no Quênia tornou-se possível em decorrência da demanda de um chefe kikuyu a agentes coloniais pela abertura de uma escola em sua aldeia, para que seus filhos pudessem ser escolarizados. Ver Alberto Trevisiol, *Uscirono per dissodare il campo. Pagine di storia dei missionari della Consolata in Kenya: 1902-1981*, Roma: Ed. Missões Consolata, 1989.

28 Irmã Josephine, *Entrevista*, fev. 2020 (tradução minha).

em 23 de outubro de 1958 foi registrado que a missão conseguiu abrir duas escolas na aldeia; em 12 de janeiro de 1959 há a menção de que muitos alunos, alunas e pais acorreram à missão buscando uma vaga na escola e que todos estavam “ávidos de saber”; no mesmo dia foi acrescentado que acabava de ser aberta a classe *Intermediate* só para as meninas, e que o número de alunos na escola da missão chegava a cerca de mil; em 8 de setembro de 1959, noticiou-se o início da construção de uma nova escola; em 25 de abril de 1960 aparece a menção da ida do Padre Comoglio a Fort Hall para participar de uma reunião sobre a abertura de mais uma escola.<sup>29</sup>

Noutras missões há movimentos semelhantes, embora nem sempre com a mesma intensidade. Dentre estas, vale destacar a de Nyeri-Mathari, por se tratar de uma missão maior, na qual se concentrou a maior parte da formação de professores nativos aptos a assumir o ensino nas novas escolas que vinham sendo abertas. Nas crônicas da ala feminina desta missão constam notícias tais como a de que as irmãs ligadas ao colégio passaram a viver numa casa separada para poderem adaptar seus horários aos da escola Santa Cecília, e para cumprirem a obrigação de falar inglês entre elas, registrada em 12 de janeiro de 1959. Esta mudança visava, entre outras coisas, tornar as irmãs-professoras fluentes em inglês para que pudessem fazer o mesmo com suas alunas.<sup>30</sup>

Wangari Maathai, que foi aluna do colégio Santa Cecília entre 1952 e 1956, falou sobre a proibição de se usar a língua kikuyu na escola, mesmo na comunicação entre as alunas, fora dos horários de aula. Ela relatou episódios violentos, que incluíam a ridicularização daquelas que quebrassem essa regra com o uso de um broche com a inscrição “Sou burro. Fui apanhado falando minha língua materna”,<sup>31</sup> que estabeleciam um sistema de vigilância contínua das alunas entre si em relação ao emprego exclusivo da língua inglesa na escola. Isso parecia incoerente

---

29 AMC, *Cronaca di Rucu*.

30 AMC, *Cronaca di Nyeri Mathari*. A ala feminina desta missão contava com 26 irmãs professoras, enquanto na maioria das demais missões havia apenas 3 irmãs.

31 Wangari Maathai, *Inabalável: memórias*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007, p. 84.

para Wangari, pois quando ingressou no colégio Santa Cecília, o kikuyu era a língua franca, usada em praticamente toda a comunicação entre alunas e professoras.<sup>32</sup>

Há também nas crônicas da missão de Mathari menções sobre a inauguração, pelo bispo D. Cavallera, da escola de professores de Kamwenja, em 30 de janeiro de 1959; a aprovação, no exame realizado pela diretoria de ensino do governo colonial, das 25 professoras que haviam sido formadas pelas irmãs, em 22 de outubro de 1959; a ida da irmã Bernadeta para Tutu para fundar uma escola secundária para moças, em 13 de janeiro de 1960; a aprovação das 45 alunas do colégio Santa Cecília no exame realizado pela comissão de ensino governamental e o emprego destas nas novas escolas que foram concedidas às missionárias da Consolata pelo governo, em 21 de outubro de 1960; a visita da autoridade provincial de Nyeri e do ministro de educação, Mr. Clark, com o objetivo de verificar se o colégio Santa Cecília tinha condições para receber o curso KTI, previsto para 1962, em 12 de fevereiro de 1961;<sup>33</sup> a aprovação das 50 alunas do colégio Santa Cecília, avaliadas por uma banca examinadora inglesa, que elogiou a escola, classificando-a como uma das “tops” da colônia, em 19 de outubro de 1961; a vinda de americanos para ajudar na escola masculina de formação de professores de Kamwenja e na Escola Secundária Profissional de Gaicanjiro, em 4 de dezembro de 1958.<sup>34</sup>

Nessas novas escolas o currículo era semelhante ao das escolas frequentadas pelos estrangeiros, o que possibilitaria aos alunos quenianos adquirir um tipo de conhecimento e, por consequência, de poder, que garantia aos britânicos o domínio sobre os africanos.<sup>35</sup> Foi a partir da

---

32 O aprendizado das línguas vernaculares é uma das normas que regem as atividades de missionários da Consolata. Em descrições de interações com prisioneiros Mau Mau é comum encontrar observações de que passaram a ser aceitos por estes quando lhes dirigiam a palavra em kikuyu. Wangari Maathai salienta que o sistema dos broches a ajudou a tornar-se fluente em inglês, mas lhe incutiu o sentimento de que sua língua materna era inferior e menos importante.

33 Não há especificação quanto ao significado da sigla na documentação consultada, mas suponho que se trate de uma escola de formação de professores.

34 AMC, *Cronaca di Nyeri Mathari*.

35 Sobre este tema ver Araújo, “O segredo dos britânicos”.

escolarização que se formou uma nova elite nativa queniana, que assumiu a direção do país a partir da independência.

O processo de escolha dos novos dirigentes dessas escolas traz elementos para que possamos refletir sobre o modo como a convivialidade – que implica disputas, afetos, interações cotidianas, assimetrias, desigualdades e diferenças que se constituem e são constituídas mutuamente –<sup>36</sup> foi fundamental para o estabelecimento de novos parâmetros para a vida pragmática, dentre os quais se inseria a participação de missionários da Consolata no processo de construção e manutenção de escolas.

## **Missões, prisões, campos de detenção, escolas: diálogos assimétricos**

No início dos anos 1950, quando eclodiu a guerrilha Mau Mau, os missionários da Consolata, que tinham uma presença bem reduzida no Quênia, se posicionaram oficialmente contra a guerrilha.<sup>37</sup> O padre Scarcella, por exemplo, participou de campanhas contra os Mau Mau dirigidas por agentes do governo colonial, como o programa de reabilitação, que visava “descontaminar” pessoas suspeitas de terem feito o juramento Mau Mau.<sup>38</sup>

36 Arjun Appadurai, “Los riesgos del diálogo. Discurso de apertura, Conferencia Inaugural de Mecila, Berlín, 13 de julio de 2017” in *Convivialidad-desigualdad*, p. 27; Costa, “Convivialidad-desigualdad; Overing e Passes, “Introduction”.

37 Essa oposição parece ter sido motivada mais pelo temor de um movimento que se acreditava anticristão e que utilizava a violência armada como método de luta que por uma objeção às reivindicações feitas por seus integrantes, como pode ser observado na carta enviada por D. Carlo Cavallera a Dudley Hawkings em 1953 – Arquivos do Instituto Missões Consolata, VIII2-20, 100, *Bishop Cavallera to Dudley Hawkings*, 18 dez. 1953 apud Joseph Ritho Mwaniki, *Mau Mau and Christian Witness: Churches and Nationalism in Kenya, 1952-1959*, Tese (Doutorado em História da Igreja), Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2018, pp. 88-89.

38 O “juramento” era um ritual semelhante a um ritual tradicional kikuyu, no qual se jurava fidelidade aos princípios defendidos pelo movimento Mau Mau. Já o processo de “descontaminação” baseava-se nos seguintes passos: a) prisão dos suspeitos de participarem do movimento Mau Mau; b) “confissão” do juramento; c) “reabilitação”, realizada a partir da reintrodução dessas pessoas nos princípios morais do cristianismo; d) delação de administradores do juramento e de quem o tivesse feito, cf. Robert Edgerton, *Mau Mau: an African Crucible*, Nova York: The Free Press, 1989.



Este clérigo integrou, durante um ano, a equipe responsável pelo processo de reabilitação.<sup>39</sup>

Outro exemplo da posição desses missionários em relação aos Mau Mau encontra-se na crônica relativa aos dias 26 e 27 de dezembro de 1952 e 6 e 7 de janeiro de 1953, da missão de Gatanga, na qual dá-se a notícia de que Emílio Kemama, ancião do conselho dos cristãos da missão de Gatanga, fora ameaçado de ter a cabeça destrocada pelos Mau Mau. Ao tomar conhecimento desta ameaça, o padre Mongiano avisou imediatamente a polícia de Kerwara. Não tendo sido tomada qualquer providência, a ameaça foi efetivada. Emílio, golpeado na cabeça, foi tido como morto pelos guerrilheiros, que, segundo noticiado, lhe roubaram o que tinha e foram embora. No entanto, segundo consta na crônica, ele conseguiu levantar-se e ir até uma cabana na qual havia dois meninos, que correram até a fortaleza de Kerwara e avisaram a polícia. Os policiais levaram Emílio até a missão para que recebesse os primeiros socorros e, depois, levaram-no ao hospital do governo. Após ter recebido alta do hospital, Emílio foi levado de volta à missão para que terminasse sua convalescença aos cuidados das irmãs missionárias.<sup>40</sup>

Esse tipo de relato é bastante frequente nas crônicas da missão de Gatanga nos anos de 1952 e 1953. Além disso, são muitas as referências à organização da associação local dos *Home Guards*, que se aliavam aos esforços da polícia para capturar supostos guerrilheiros e impedir a efetivação de ameaças feitas contra aqueles contrários ao movimento Mau Mau.<sup>41</sup>

---

39 O historiador e missionário da Consolata Joseph Mwaniki, que é também kikuyu, afirmou que, apesar de convencido da impossibilidade de reabilitação sem confissão e arrependimento, o padre Scarcella defendia que a confissão, para que fosse sincera, deveria ser voluntária e não forçada como vinha ocorrendo.

40 AMC, *Cronaca di Gatanga*.

41 AMC, *Cronaca di Gatanga*. O armamento de civis sem nenhum treinamento ou com um treinamento ínfimo para combater rebeldes participantes das lutas anticoloniais parece ter sido uma constante no continente africano. João Paulo Borges Coelho faz uma densa análise desse fato nas ex-colônias portuguesas, em “Da violência colonial ordenada à ordem pós-colonial violenta. Sobre um legado das guerras coloniais nas ex-colônias portuguesas”, *Lusotopie*, n. 10 (2003), pp. 175-193 [↗](#).

Por outro lado, missionários e missionárias da Consolata também atuavam em prisões, aldeias securizadas e hospitais, além de trabalharem em escolas e dispensários médicos situados no interior de suas missões. Nesse sentido, eles se organizaram, em cada casa missionária, para prestar serviços de atenção à saúde e à educação, assim como outras ações que pudessem minorar os sofrimentos decorrentes da situação na qual se encontrava a população kikuyu, consoante as orientações do então bispo de Nyeri, D. Carlo Cavallera.

De acordo com a crônica da missão de Mathari, do dia 3 de janeiro de 1955, D. Cavallera, durante visita feita a esta missão, ressaltou a necessidade de multiplicar as visitas às aldeias; implementar o projeto de criar orfanatos e escolas para formar diretoras do trabalho feminino (*Mothercraft*) nas aldeias securizadas; desenvolver-se espiritualmente, sabendo sofrer e doar-se como Jesus; cuidar do espírito de família que sabe dividir, desenvolver a estima recíproca e o interesse comum; e valorizar o elemento indígena e utilizá-lo para a propagação do reino de Deus.<sup>42</sup>

Levando em consideração as observações do bispo, as irmãs começaram a implementar uma série de ações, dentre as quais vale ressaltar: o início do curso de *Mothercraft*, com a chegada 11 moças e mulheres que permaneceriam na missão por três meses para aprender noções de higiene, bordado, ciência doméstica etc., em 31 de janeiro de 1955; o início uma nova obra apostólica, a visita às mulheres presas, em 19 de março de 1955 (há aqui a observação de que as irmãs Elvira, Loreziana e Marcolina visitaram as mulheres presas e foram bem recebidas por elas e pelas crianças);<sup>43</sup> o início das atividades do orfanato masculino,

---

42 AMC, *Cronaca di Nieru Mathari*.

43 Os homens presos já vinham sendo visitados pela ala masculina das missões da Consolata no Quênia. Há que se observar que os padres e irmãos são sempre chamados por seus sobrenomes, já as irmãs são chamadas pelos nomes que receberam ao concluírem o período de iniciação na vida religiosa, ou seja, ao adentrar a vida religiosa, elas mudavam de identidade. Edgerton, *Mau Mau*, afirma que em 1956 uma quaker que trabalhava com mulheres em Kamiti, Eileen Fletcher, chocou a opinião pública britânica ao falar sobre as condições dos campos de detenção, especialmente no que concernia às crianças. Ela teria denunciado a existência de crianças pequenas deixadas sozinhas enquanto suas mães iam trabalhar, detentas de 11 anos condenadas

em 2 de junho de 1955, dirigido por um padre e um irmão indígena, tendo por objetivo educar de forma cristã meninos órfãos abandonados pelas famílias;<sup>44</sup> início das visitas aos doentes que se encontravam no hospital de Nyeri pelas irmãs já encarregadas de visitar os prisioneiros no cárcere, em 10 de julho de 1955;<sup>45</sup> abertura do orfanato feminino com a chegada de 15 órfãs sujas, machucadas e esqueléticas, “que devem ter sofrido muito”, em 16 de julho de 1955.<sup>46</sup>

Poder-se-ia pensar no desenvolvimento das ações acima listadas como tentativas de constituir um diálogo com os kikuyus aprisionados tanto nas aldeias securizadas quanto nas prisões ou campos de detenção. A ideia de diálogo utilizada aqui é a definida por Appadurai como uma forma de negociação que “não se pode basear em um completo entendimento mútuo nem em um consenso total que ultrapasse todo tipo de fronteira ou diferença”.<sup>47</sup> O autor também salienta que, em contextos nos quais as partes não se assemelham sob o ponto de vista cultural e mantêm relações desiguais de poder, se veem obrigadas a aprender a construir juntas um tipo de “convivialidade disputada”, ou seja, a convivência num espaço precário, assimétrico e arriscado, existente em qualquer tipo de convivialidade que perpassa fronteiras de classe, gênero, raça ou etnicidade.

Assim, o diálogo que D. Cavallera propôs entre missionárias da Consolata e kikuyus aprisionados pressupunha, ao mesmo tempo, uma atitude de abertura ao outro, prestando solidariedade, ajudando a minorar algumas situações de precariedade extrema, valorizando o “elemento indígena”, buscando “desenvolver a estima recíproca e o interesse comum”

---

a permanecer na solitária por 16 dias por terem cantado uma canção kikuyu, abusos sexuais, trabalhos forçados, entre outros abusos.

44 Num contexto no qual as pessoas acusadas de serem Mau Mau ou terem relações com eles foram detidas em campos de detenção e aquelas consideradas livres da “infecção” Mau Mau, aprisionadas em aldeias securizadas, ficava difícil assumir o cuidado dos filhos dos outros.

45 Este era o hospital mantido pelo governo colonial. Boa parte dos enfermos que lá estavam naquele contexto tinha alguma relação com a guerrilha Mau Mau, sendo vítima ou membro da guerrilha.

46 AMC, *Cronaca di Nieru Mathari*.

47 Appadurai, “Los riesgos del diálogo”.

e educando essas pessoas para que assimilassem noções ligadas ao cuidado de seus corpos e espíritos advindas de uma base cristã e europeia.

A ideia de diálogos entretidos em situações de “convivialidade disputada”, ao ressaltar o caráter assimétrico das relações, configura uma perspectiva interessante para se pensar sobre questões relativas à constituição e à manutenção de desigualdades e diferenças. No entanto, ao não explicitar em que nível ou entre que tipos de partes esses diálogos são concebidos – entre representantes de grupos que se diferenciam étnica, racial ou socialmente, ou entre pessoas portadoras de distintas identidades (culturais, raciais, de gênero, classe etc.) e em diferentes posições de poder? – levanta-se a questão de saber se Appadurai se refere a relações mantidas entre grupos (entendidos como unidades discretas) ou entre atores.

Para evitar a possibilidade de incorrer num tipo de posicionamento que pareça considerar as relações entre atores advindos de diferentes tradições culturais como sendo relações entre unidades discretas e, por consequência, que se pense nas transformações advindas dessas relações como tendo incidência numa sociedade ou grupo social como um todo,<sup>48</sup> considero necessário acrescentar reflexões feitas, por exemplo, por Mary Pratt e Paula Montero.<sup>49</sup> Mary Pratt, ao formular a noção de zona de contato – pensada como espaço de encontros coloniais, no qual pessoas separadas histórica e geograficamente estabelecem relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade radical e

---

48 Especialmente a perspectiva adotada por Marshall Sahlins em *Ilhas de história*, Rio de Janeiro: Zahar, 1990, e outros autores, particularmente no que tange a análise de mudanças advindas das relações mantidas entre indígenas e não indígenas no contexto brasileiro, tal como os que compõem a coletânea organizada por Bruce Albert e Alcida Ramos, *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002 e os dois volumes organizados por Robin Wright, *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Campinas: Editora da Unicamp, 1999-2004. Cabe observar também que, a partir desta perspectiva, a inserção de elementos externos só ocorre no sentido das sociedades ocidentais para as não ocidentais.

49 Mary Pratt, *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*, Bauru: EDUSC, 1999; Paula Montero, “Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural” in *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural* (São Paulo: Globo, 2006), pp. 31-66.

obstinada – chama a atenção para tipos de representação de si e dos outros forjadas a partir dessas relações.

Paula Montero também enfatiza a necessidade de se focar a observação nas interações entre agentes pertencentes a universos culturais distintos que dividem o mesmo espaço de modo a compreender como, a partir da necessidade de viver juntos, esses agentes acabam forjando códigos de comunicação com significados compartilhados. As configurações culturais resultantes desses processos de comunicação, continua a autora, emergem de relações marcadas pela coerção, violência, desigualdade, conflito, mas também da produção de acordos sobre significações, ou seja, a partir de cumplicidades, interesses e alianças. Desse modo, a produção de códigos compartilhados “seria resultante, no plano das significações ou das configurações culturais, de estratégias mais ou menos calculadas pelos agentes em interação para fazer valer seus interesses cujos valores só podem ser descritos contextualmente”.<sup>50</sup> No que concerne especificamente à produção de códigos compartilhados envolvendo missionários, Paula Montero assinala que, embora várias linguagens estejam em jogo, do ponto de vista dos missionários, o campo privilegiado de construção de códigos compartilhados é o da gramática religiosa.

É justamente esta gramática que parece guiar as ações propostas pelo bispo às missionárias da Consolata, ou seja, o ponto central das ações propostas relacionava-se à noção de que o desenvolvimento espiritual seria possível com a dedicação da própria vida ao cuidado dos mais vulneráveis, como teria feito Jesus Cristo.<sup>51</sup> Nesse movimento há a preocupação de minorar o sofrimento causado pela penúria em que se encontrava a população kikuyu aprisionada, sem acesso a suas roças e tendo um acesso muito limitado à alimentação, além de impossibilitada de gerir sua própria existência. Havia também a preocupação de se valorizar o “elemento

---

50 Montero, “Índios e missionários no Brasil”, p. 61-62.

51 Uma reflexão sobre este tema encontra-se no livro de Melvina Araújo, *Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima*, São Paulo, Humanitas, 2006.

indígena”, ou seja, atentar para aspectos culturais que orientavam o modo de viver daquelas pessoas.

Dando sequência às ações de constituição de um campo de diálogo com os kikuyus, as missionárias empenharam esforços para tornar possível a oferta de um maior número de serviços. Assim, as irmãs Arcangela e Anunziata se submeteram às avaliações impostas pelo governo colonial para que pudessem obter a autorização para desenvolver, oficialmente, a enfermagem. Segundo a crônica da missão de Mathari, em 20 de agosto de 1955 elas receberam a notícia de sua promoção a *Kenyan Registered Nurses* (enfermeiras quenianas registradas) e, com isso, poderiam ajudar na missão, especialmente na *Medical Training School* (Escola de Treinamento Médico). Nessa mesma linha, em 25 de fevereiro de 1956, há o relato de que a missão ganhou do Delegado Apostólico um carro para ir às aldeias, que serviria como dispensário móvel e poderia transportar os doentes graves para o hospital e que tinha, na carroceria, o título *Catholic Mission Welfare Conference* (Conferência de Assistência Social da Missão Católica).<sup>52</sup>

Além das notícias relativas aos cuidados com doentes e desvalidos, vale ressaltar as atividades de visita às prisões. Os padres e irmãos iniciaram as atividades de acompanhamento dos presos antes das irmãs e, segundo eles, inicialmente, os presos se recusavam a falar com eles; mas essa recusa normalmente se revertia quando observavam que, diferentemente de outros brancos, os missionários da Consolata falavam as línguas nativas. Esse tipo de reação pode ser ilustrado pelo relato do padre Colombo sobre sua tentativa de conversar com um prisioneiro Mau Mau internado no hospital católico de Nyeri. Segundo ele, o prisioneiro, que se recusava a responder a seu cumprimento quando lhe dirigiu a palavra em inglês, respondeu de maneira mal-educada quando lhe falou em swahili, mas quando falou em kikuyu, afirmou que o conhecia e queria conversar com ele. Depois de conversarem um pouco, o padre despediu-se

---

52 AMC, *Cronaca di Niery Mathari*.

e o prisioneiro pediu-lhe que viesse vê-lo novamente. Pelo que consta o padre o visitou outras vezes e, numa dessas visitas, o prisioneiro afirmou que ele e os demais Mau Mau com quem estava o viam frequentemente passar pela estrada, mas não lhe faziam mal porque sabiam que ele era diferente dos outros missionários e estava trabalhando pelos filhos deles, que precisavam de escolas.

Um caso bastante noticiado nas crônicas das missões e na revista *Missioni Consolata* foi o acompanhamento de um dos prisioneiros mais famosos no contexto em pauta, Dedan Kimathi, chefe de uma das alas do movimento Mau Mau, o *Parlamento*. Capturado em outubro de 1956, Kimathi foi visitado pelas irmãs da Consolata no dia 28 de outubro de 1956 e, segundo a crônica da missão de Mathari do mesmo dia, ele estava preso no hospital porque fora ferido na coxa, estava com os pés e mãos atados e era vigiado por dois guardas brancos e quatro indígenas. Há também a observação de que as irmãs foram muito bem recebidas por Kimathi, que teria afirmado que, das irmãs e padres de Mathari, só recebia o bem e que apreciava esses religiosos, apesar de não ser católico. Ele teria também recomendado a oração de todos, dizendo que ele sempre rezava e que não era hostil ao catolicismo.<sup>53</sup>

As relações entretidas entre missionários da Consolata, particularmente o padre Marino, e Dedan Kimathi tiveram um grande impacto no desenvolvimento de um campo de diálogo constituidor de um processo de convivialidade entre esses missionários e kikuyus. O padre Marino acompanhou Kimathi durante o período em que esteve preso, auxiliando em sua defesa na tentativa de revogação da pena máxima a que fora condenado. Não tendo logrado êxito no processo de revogação da pena, Kimathi escreveu uma carta ao padre Marino, em 17 de fevereiro de 1957, véspera de sua execução, agradecendo a solidariedade do padre, e solicitando que ele garantisse a escolarização de seu filho e que as irmãs auxiliassem sua mãe e sua esposa, quando esta fosse liberada da prisão.<sup>54</sup>

---

53 AMC, *Cronaca di Niery Mathari*.

54 Mwaniki, *Mau Mau and Christian Witness*, p. 348.

Kimathi defendia que os kikuyus deveriam estudar para tornarem-se aptos a assumir as posições então ocupadas pelos britânicos no governo do Quênia, além de ser dotado de um grande carisma, que lhe valia a admiração até mesmo de seus inimigos.<sup>55</sup> A proximidade entre ele e os missionários da Consolata, confirmada com a carta escrita pouco antes de sua execução, somada às diversas ações que vinham sendo desenvolvidas por estes ao longo do período do Estado de Emergência convergiram no sentido de ampliar as possibilidades de criação de um processo de convivialidade envolvendo esses dois tipos de atores.

Assim, apesar da presença desses missionários não ter sido, a princípio, bem-vista pelos nativos, à medida que levavam alimentos e roupas, tratavam dos doentes, desenvolviam relações de amizade com alguns prisioneiros, atuando também como intermediadores de mensagens entre familiares e amigos afastados por estarem em diferentes aldeias securizadas ou campos de detenção,<sup>56</sup> a resistência dos nativos foi, segundo os missionários, diminuindo e, ao final do Estado de Emergência, muitos desses nativos passaram a participar das atividades desenvolvidas nas missões da Consolata e a demandar sua ajuda para garantir às crianças o acesso à escola.

Por outro lado, a convivência com as pessoas aprisionadas, seja nas prisões, campos de detenção ou aldeias securizadas, foi aos poucos fazendo com que esses missionários revissem suas posições e passassem a defender algumas das reivindicações do movimento Mau Mau, embora se mantivessem contrários aos métodos usados pelos guerrilheiros.

---

55 Sobre as relações entre missionários da Consolata e Kimathi ver: Cristiana Pugliese, “The Catholic Father and the Elusive Mau Mau General: A Study of Father Ottavio Sestero’s Novel *L’Inafferrabile Mau Mau*, 1957”, *Journal of African Cultural Studies*, v. 15, n. 2 (2002), pp. 149-158 [DOI](#); Ottavio Sestero, *L’inafferrabile Mau Mau*, Turim: Edizioni Selezione Missionaria, 1957; e Araújo, “Em busca do “segredo dos britânicos”.

56 As referências a este tipo de ação não se encontram registradas em documentos, já que se tratava de atividade considerada ilegal, mas aparecem em narrativas de alguns dos meus informantes.



## Reconstruir-se após a guerrilha

Eu queria viver a minha vida. Nunca quis me envolver com nada. Então ele entrou na minha vida, aqui, numa noite como esta, e me puxou para dentro da correnteza. Por isso o matei.<sup>57</sup>

Mugo, ao sair da prisão, não encontrou mais as referências que tinha antes. A casa em que morava já não existia, mas, por outro lado, parecia ser considerado de uma maneira especial pelos habitantes da aldeia. Logo ele descobriu a razão desse tipo de tratamento: consideravam-no um herói da guerrilha. Mugo havia sido convidado a fazer um discurso na cerimônia de independência no qual denunciaria o delator de um dos líderes Mau Mau, Kihika. Esse convite trouxe para Mugo uma enorme angústia. Ele andava de um lado para o outro tentando ora encontrar motivos para fazer o discurso, ora maneiras de fugir dessa incumbência. Em meio à pressão para que fizesse o discurso na cerimônia de independência, no qual deveria denunciar Karanja como tendo sido o delator de Kihika, Mugo explodiu.

Mugo, Kihika, Karanja são personagens de *Um grão de trigo*, de Ngugi wa Thiong'o e sintetizam relações entre pessoas que, de uma maneira ou de outra, se envolveram ou foram envolvidas na guerrilha Mau Mau. Há aqui relações de confiança, desconfiança e desconforto. Mugo não se considerava um herói. Ao contrário, ele era o autor do ato que gostariam que ele imputasse a outrem. Ele queria apenas ficar em paz e não ter qualquer envolvimento na cerimônia de independência. Ele já havia sido empurrado para o movimento Mau Mau...

O desejo de Mugo de ser deixado de lado pode ter sido o desejo de muitos daqueles que, querendo ou não, foram lançados no turbilhão criado em torno da guerrilha Mau Mau. Aí foram inseridas pessoas que queriam ter de volta as terras nas quais viviam sem se importar com questões relativas à independência do Quênia; pessoas que queriam seguir suas vidas independentemente de movimentos políticos; pessoas que não concordavam com os métodos empregados pelos guerrilheiros

---

57 Ngugi wa Thiong'o, *Um grão de trigo*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2015, pp. 229-231.


ou membros da polícia oficial ou das *Home Guards*. Enfim, a formação da guerrilha Mau Mau e a criação de meios para combatê-la atingiram um contingente de pessoas muito maior que aquele que, a princípio, tinha envolvimento com o movimento Mau Mau.

Essas pessoas, tendo ou não ligações com o movimento Mau Mau, viviam juntas, tinham laços de parentesco e/ou de amizade. A guerrilha e seu combate colocaram-nas umas contra as outras em virtude, sobretudo, do sistema de vigilância e delação posto em prática pelo governo britânico, baseado na delação de uns kikuyus por outros, que estavam presos por terem sido considerados Mau Mau. Robert Edgerton assinala que quando alguém era apontado como pertencendo à guerrilha apanhava durante horas dos guardas para confessar seu pertencimento antes de ser entregue à equipe responsável pelo *screening* (triagem), que fazia uma espécie de investigação culminando na classificação destes em três níveis: branco – inocente; cinza – tinha exercido algumas atividades Mau Mau; preto – verdadeiro Mau Mau.<sup>58</sup>

Nesse sentido, há na crônica de Gatanga, do dia 17 de abril de 1953, a notícia de que o governo colonial estava agindo com firmeza para purificar o país dos Mau Mau, sendo os *Home Guards* os que atuavam diretamente no território, por conhecerem as pessoas. Em sua atuação, eles passavam de casa em casa contando os homens dispostos a responder um questionário sobre o juramento Mau Mau em que constavam questões acerca do lugar no qual a cerimônia era realizada, nomes das pessoas envolvidas e conteúdo do juramento.<sup>59</sup> Se o interessado confessasse sem causar problemas e pagasse a taxa de 31 xelins aos *Home Guards*, era liberado, mas antes disso era convidado a ajudar os *Home Guards*, assistindo as confissões dos seus companheiros. Se sua confissão não coincidissem com a de outros interrogados antes dele, apanhava sem piedade para que dissesse a verdade. Se não confessasse mesmo apanhando, era submetido ao sufocamento. O interrogatório era feito diante dos companheiros de

---

58 Edgerton, *Mau Mau*.

59 Havia uma espécie de fixação em torno do juramento realizado durante a adesão de novos membros ao movimento Mau Mau, cf. Melvina Araújo, “Missionaries and Guerrillas”, *Novos Estudos CEBRAP*, v. 40, n. 3 (2021), pp. 481-495 .

juramento anteriormente interrogados, enquanto um secretário da *Home Guard* anotava tudo o que era dito nas confissões e enviava ao governo colonial.<sup>60</sup> É o que consta na crônica de Gatanga e na bibliografia voltada a este tema.<sup>61</sup>


Com o emprego desses métodos, muita gente que não tinha qualquer participação na guerrilha foi classificada e condenada como Mau Mau. Mesmo os que não foram classificados como tendo relações com o movimento foram aprisionados nas aldeias securizadas. Após a captura de Dedan Kimathi, no final de 1956, as pessoas puderam começar a se organizar para voltar às suas antigas aldeias. Quando isso ocorreu, foi necessário reconstruir muita coisa que fora destruída naqueles anos. Escolas, dispensários médicos, e também relações. Era necessário construir condições para viver e vislumbrar um futuro após anos nos quais muita gente perdeu a vida, fosse assassinada, fosse vítima de desnutrição severa.<sup>62</sup>

Janet Carsten aborda a necessidade de contenção do excesso de memória em contextos nos quais isso poderia, de algum modo, bloquear a assimilação a novas formas de vida.<sup>63</sup> Embora fosse impossível esquecer o que ocorrera durante o período de combate à guerrilha Mau Mau, parecia haver um impulso de regeneração, de constituição de uma nova geração kikuyu orientada para a formação de uma elite que se diferenciava da parcela dos kikuyus que se recusavam ou não tinham acesso à educação escolar. Essa nova geração iria comandar os destinos do Quênia no pós-independência. E as missionárias da Consolata certamente contribuíram para isso provocando o contato entre jovens Mau Mau retirados de prisões ou campos de detenção e jovens que frequentavam as escolas das missões,

---

60 AMC, *Cronaca di Gatanga*.

61 Como, por exemplo Caroline Elkins, *Britain's Gulag: The Brutal End of Empire in Kenya*, Londres: Jonathan Cape, 2005; David Anderson, *Histories of the Hanged. The Dirty War in Kenya and the End of Empire*, Nova York: W. W. Norton & Company, 2005.

62 Entre trinta e sessenta mil pessoas perderam a vida durante o Estado de Emergência no Quênia, estima J. Blacker, "The Demography of Mau Mau: Fertility and Mortality in Kenya in the 1950's: A Demographer's View Point", *African Affairs*, n. 106 (2007), pp. 205-227 *apud* Hélène Charton, "Acteurs, victimes et témoins de la violence dans l'histoire", *Cahiers d'Études Africaines*, n. 201 (2011), pp. 169-192 .

63 Carsten, "Introduction".

como relata o padre Ghilardi, abrindo escolas e formando professores para atender à demanda de crianças e jovens ansiosos pela aquisição de um tipo de conhecimento veiculado nas escolas.<sup>64</sup>

Em algumas dessas escolas, como a de Santa Cecília, as missionárias organizavam atividades envolvendo as alunas e a população das aldeias. Uma dessas atividades foi realizada no domingo, dia 16 de junho de 1961, quando um grupo de doze alunas foi visitar a aldeia de Thororo. Elas foram divididas em três partes, uma responsável por visitar os pobres e tratar os doentes; outra encarregada de visitar os velhos, tirando-lhes bichos-de-pé, limpando suas casas e levando-lhes água e lenha; e a terceira deveria se ocupar das crianças, brincando com elas e pregando.

A ida dessas alunas às aldeias constituía-se num modo de demonstração de solidariedade e exercício da caridade proposto pelas missionárias, mas, ao mesmo tempo, evidenciava as diferenças entre elas, escolarizadas, fluentes em inglês e vestidas à moda ocidental, e os outros, que organizavam suas vidas e cuidavam de seus corpos a partir de um modelo tido como tradicional.<sup>65</sup> Os modos de se apresentar e falar diferenciavam os aptos a comandar dos fadados a serem comandados. Mais tarde, uma parcela desses kikuyus escolarizados, que adotou o inglês como língua corrente e hábitos moldados por padrões ocidentais, pôs em questão o modo de vida que haviam adotado, mas esta é uma outra, longa história...

---

*Recebido em 2 mar. 2023*

*Aprovado em 14 mar. 2023*

---

doi: 10.9771/aa.v0i67.53163



---

64 Valentino Ghilardi, “Nessuo tentativo di evasione dal centro rieducazione dei piccoli Mau Mau”, *Missioni Consolata*, ano 57, n. 11 (1955), pp. 133-134.

65 A maior parte das escolas do Quênia adota, ainda hoje, o regime de internato ou semi-internato, ou seja, os alunos ficam na escola durante a semana e vão para casa aos finais de semana.

Neste artigo são descritas práticas de atores envolvidos na reabertura das antigas escolas independentes no Quênia após 1957, fechadas em 1952 por serem consideradas “celeiros de guerrilheiros”, e a construção de novas escolas sob a direção de missionários da Consolata. A escolha destes missionários para dirigi-las e os esforços para construir novas escolas são fruto de relações que foram se constituindo ao longo do período da guerrilha, iniciada em 1952, em que a maior parte dos kikuyus, maior grupo populacional do Quênia, ficou aprisionada em campos de concentração ou detenção. Para a análise basear-me-ei em dados colhidos em pesquisas de campo, documental e bibliográfica, analisados a partir de uma perspectiva focada em processos relacionais.

Escolas independentes | Mau Mau | Missionárias da Consolata | Relacionalidade | Quênia

**WRITING THE DIFFERENCE:**

**KIKUYU, MAU MAU, HOME GUARDS, MISSIONARIES**

*In this article I describe the practices of agents involved in the 1957 reopening of Kenyan independent schools that had been closed in 1952 because they were considered “guerrilla hotbeds”, as well as the establishment of new schools under the direction of Consolata missionaries. The missionaries’ involvement in the reopening of old schools and the creation of new ones is the fruit of relationships built during the guerrilla war, when huge numbers of Kikuyu Kenya’s largest ethnic group, were imprisoned in concentration or detention camps. The analyses in this paper is based on data gathered from the field, along with archival and library research, utilizing a perspective focused on relational processes.*

Independents schools | Mau Mau | Consolata Missionaries | Relationality | Kenya