

# Missionários, crianças, hienas: a questão do infanticídio no Quênia<sup>1</sup>

*Missionaries, children, hyenas: the issue of infanticide in Kenya*

MELVINA AFRA MENDES DE ARAÚJO

## RESUMO

Tomando como tema o debate em torno do infanticídio no Quênia entre 1902 e 1963 e analisando os argumentos empregados pelos atores nele envolvidos em relação às suas próprias ações e para criticar as ações de outrem, coloco em debate alguns dos alcances e limites da teoria da justificação tal como proposta por Boltanski e Thévenot (1991) e Boltanski (2002). Dito de outro modo, pretendo, neste artigo, fazer uma discussão tendo por base as justificações utilizadas por missionários católicos e nativos Kikuyu no debate em torno da proibição do infanticídio no Quênia, no período entre os anos de 1902 e 1963, tomando as justificações empregadas pelos próprios atores em relação às suas ações

---

<sup>1</sup> Este texto baseia-se em pesquisa fomentada pela Fapesp (processo n. 2008/10758-0). Uma primeira versão dele foi apresentada no 38º Encontro Anual da ANPOCS. Agradeço, particularmente, as contribuições de José Resende para o desenvolvimento de algumas ideias esboçadas na comunicação original.

ou para criticar as ações de outrem. Isso traria, segundo Boltanski (2002), a possibilidade de se atentar às motivações morais invocadas pelas pessoas sem resvalar pelas análises que as consideram como racionalizações que escondem algo geralmente inconsciente. Este procedimento implica a realização de um empreendimento metodológico específico, já que a ideia de seguir as justificações dos atores estaria ancorada no suposto de dar às análises e críticas realizadas pelas pessoas comuns o mesmo estatuto que aquelas realizadas por sociólogos profissionais.

**Palavras-chave:** Teoria da justificação; Sociologia da crítica; Infanticídio; Quênia; Kikuyu.

## ABSTRACT

Taking as a theme the debate around infanticide in Kenya between 1902 and 1963 and analysing the arguments employed by the actors who were implicated in it in relation to their own actions and to criticise the actions of others, I discuss the scope and some of the limitations of the justification theory as it has been proposed by Boltanski and Thevenot (1990) and by Boltanski (2002). In other words, I intend in this article to propose a discussion based on the justifications used by Catholics missionaries and native Kikuyu in the debate on infanticide ban in Kenya, in the period between the years 1902 to 1963, taking the justifications employed by the actors in relation to their actions or to criticize other people's actions. This would allow, according to Boltanski (2002), the possibility of considering the moral motives invoked by people without slipping by the analyzes that consider as rationalizations to hide something usually unconscious. This procedure involves performing a specific methodological development, since the idea of following the justifications of the actors would be anchored in the assumption that the analysis and criticisms made by ordinary people the same status as those made by professional sociologists.

**Keywords:** Justification theory; Sociology of critique; Infanticide; Kenya; Kikuyu

Pretendo, neste artigo, fazer uma discussão tendo por base as justificações – cf. Boltanski e Thévenot(1990) e Boltanski (2002) – utilizadas por missionários católicos e nativos Kikuyu no debate em torno da proibição do infanticídio no Quênia no período entre os anos de 1902 a 1963. Tomar as justificações empregadas pelos próprios atores em relação às suas ações ou para criticar as ações de outrem traria, segundo Boltanski (2002), a possibilidade de se atentar às motivações morais invocadas pelas pessoas sem resvalar pelas análises que as consideram como racionalizações que escondem algo geralmente inconsciente. Este procedimento implica a realização de um empreendimento metodológico específico, já que a ideia de seguir as justificações dos atores estaria ancorada no suposto de dar às análises e críticas realizadas pelas pessoas comuns o mesmo estatuto que aquelas realizadas por sociólogos profissionais.

Nesse sentido, Boltanski (1990) se refere às proposições elaboradas por Bourdieu, Chamboredon e Passeron, em seu livro *Ofício de sociólogo*, relativas à necessidade de que o cientista

social se distancie das análises do senso comum e se posiciona contrariamente a elas, aproximando-se, por sua vez, da proposta metodológica de Latour [1991 (1994)]<sup>2</sup>, que recusa a assimetria entre pesquisador e pesquisado, assimetria esta ancorada na ideia de que o pesquisador teria acesso a uma realidade profunda e inaccessível ao ator. Assim, para se livrar deste tipo de ponto de vista, afirma Boltanski (1990: 134): "nous prenons les arguments des acteurs tels qu'ils se donnent, sans les soumettre à notre critique"<sup>3</sup>.

Não submeter os argumentos dos atores à nossa crítica, ou seja, à crítica baseada em afirmações douradas, como sugerido por Boltanski, nos ajuda a sair de um imbróglio que perpassa algumas das análises clássicas, mas que perduram até os dias atuais, sobre o colonialismo ou sobre situações nas quais se faz uma analogia com o colonialismo. Nestes casos geralmente se toma como ponto de partida (a) que as posições de quaisquer atores não pertencentes às sociedades nativas são necessariamente conformes à agenda do poder colonial; e (b) que esses impõem seus pontos de vista e modos de ser aos nativos, desestruturando suas sociedades.

Os limites desse primeiro tipo de posição, o de que os atores não pertencentes às sociedades nativas teriam necessariamente um ponto de vista que se afinava com a agenda do poder colonial, já vêm sendo apontados desde o trabalho seminal de Balandier, publicado originalmente em 1951, "A noção de situação colonial". Ao se debruçar sobre o problema da mudança cultural, Balandier buscou observar a dinâmica social tomando as sociedades colonizadora e colonizada como integrantes de um sistema, ou seja, como uma *totalidade* que colocava em causa os grupos e facções que compõem a sociedade global e as representações coletivas próprias a cada um deles e que, por este motivo, precisava ser considerada historicamente. Ao fazer isso, o autor assinalou que o antropólogo deveria atentar para a reciprocidade de perspectivas entre os grupos, as tensões, alianças, arranjos e novos modos de agrupamento que esses arranjos poderiam fazer emergir, o que implica a consideração de que as colônias eram sociedades plurais, ou seja, tanto entre colonizados quanto entre colonizadores havia facções e disputas. Assim sendo, o simples fato de pertencer à sociedade colonizadora ou colonizada não implicaria a existência de posicionamentos iguais de uns em relação aos outros.

Ao elaborar essas proposições, Balandier se voltava contra certos tipos de interpretação calcadas numa chave de leitura economicista do fato colonial e pretendia liberar a análise de uma interpretação reducionista, que via o discurso colonial como uma ideologia mistificadora a serviço

---

<sup>2</sup> Boltanski cita o texto de Latour quando este ainda não havia sido publicado.

<sup>3</sup>"Tomamos os argumentos dos atores tal como eles são dados, sem os submeter à nossa crítica" (tradução livre).

da dominação. Além disso, o autor pretendia também inserir a história na análise das culturas. A questão da inserção da história na análise dos fenômenos culturais já era proposta por autores como Boas e Gluckman, que inspiraram, cada um a seu modo, o desenvolvimento da proposição, por Balandier, de um certo modo de se fazer antropologia.

Gluckman (2010) já havia avançado algumas das críticas realizadas por Balandier, sobretudo no que diz respeito à tentativa de se operar uma separação entre colonizados e colonizadores no interior de algumas sociedades africanas. No clássico trabalho “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”, Gluckman, ao descrever o evento da inauguração de uma ponte, tentou ilustrar como os Zulu e os brancos participavam de um mesmo sistema social e, do mesmo golpe, buscou rebater as assertivas malinowskianas que negavam a possibilidade de existência de uma sociedade composta por colonizadores e colonizados.

Para Malinowski – e isso fica claro tanto em suas orientações metodológicas quanto em discussões mantidas com agentes do governo colonial envolvidos com a implantação da política *daindirect rule* ou administração indireta –, as sociedades “tribais” seriam dotadas de instituições responsáveis pela manutenção da coesão social, que deveriam ser mantidas sob o risco de se provocarem graves crises acompanhadas de levantes, por exemplo. Além disso, Malinowski, na apresentação à monografia de Kenyatta, que fora seu orientando e um nativo educado nas missões da *Church of Scotland Mission*<sup>4</sup>, deixou claro que os africanos escolarizados, ou seja, educados a partir de princípios ocidentais, seriam aberrações por não serem mais verdadeiramente africanos, posto que afastados das instituições e modos de vida tribais<sup>5</sup>. Assim sendo, Malinowski se empenhou no sentido de tentar evitar o esfacelamento das instituições nativas, argumentando que qualquer movimento brusco nesse sentido seria responsável pela destruição da coesão social existente dentre as sociedades “tribais”<sup>6</sup>.

Nesse sentido, a postura política de Malinowski parece ter sido condizente com suas proposições metodológicas. Assim sendo, o autor propunha que as sociedades nativas deveriam ser apresentadas ao público leitor como elas eram, ou seja, como eram os “verdadeiros” africanos. No entanto, as concepções de Malinowski acerca do que seriam esses “verdadeiros” nativos pareciam não obter a concordância de uma série de outros atores tais quais alguns dos

---

<sup>4</sup> De acordo com Anne-Marie Peatrik (2014), Kenyatta, tendo se tornado órfão de pai e mãe ainda muito jovem, chegou à missão em 1909.

<sup>5</sup> O autor afirmava também que um nativo, apesar de ter crescido e sido educado numa missão, como foi o caso de Kenyatta e de um vasto número de órfãos adotados por missionários, no Quênia, jamais seria um ocidental.

<sup>6</sup> Sobre este tema vale a pena ver os debates tecidos por Malinowski com agentes coloniais britânicos como, por exemplo, os citados por Benoît de L’Estoile (1994 e 1997).

antropólogos que ele próprio ajudara a formar, como Gluckman e Shapera, por exemplo, além de alguns administradores coloniais, missionários etc. Para além das críticas sobre a separação entre sociedades colonizadoras e colonizadas já apontadas acima, outro ponto das orientações metodológicas malinowskianas por vezes refutado é o fato de que esse autor propunha a realização de etnografias baseadas num passado pré-colonial. Nesse sentido, Stocking (1991) afirma que, apesar de dizer que as monografias retratavam os africanos como eram no período da realização dos estudos, Malinowski propõe a realização de etnografias baseadas em como os nativos eram antes do contato com os europeus.

O fazer etnográfico foi alvo de inúmeras discussões desde as proposições malinowskianas até os dias atuais. No entanto, cabe observar que, apesar de as críticas a essas proposições terem se iniciado ainda nos anos 1930, há correntes etnológicas que continuam a realizar trabalhos na tentativa de “recuperar” os nativos de antes do “contato” com a sociedade ocidental<sup>7</sup>. Ou seja, esses autores, além de tratarem as sociedades como blocos monolíticos, não percebem a existência de diferenciações entre os membros de uma dada sociedade, seja no sentido de discordar de certas práticas ou regras sociais, seja no de terem posições diferenciadas ligadas ou não a questões relacionadas à hierarquia social.

Ao fazer isso, esses autores, que em geral têm a intenção de denunciar o fato de que a presença mesma de pessoas externas às sociedades nativas coloca em risco sua perpetuação, terminam, por um lado, por recusar aos nativos qualquer possibilidade de agência e, por outro, por afirmar de antemão quais intenções estariam contidas nas práticas já postas em ação ou naquelas que porventura venham a ser executadas sem sequer se dar ao trabalho de considerar o que os atores têm a dizer a respeito.

Nesse sentido, a proposta metodológica de Boltanski de acompanhar as justificações dos atores sem lhes impor críticas externas nos permite abandonar abordagens calcadas na noção de sociedade ou cultura como um todo integrado e idiossincrático, que, por sua vez, resvalam igualmente em pressupostos de que as motivações morais invocadas pelas pessoas não são mais do que racionalizações que escondem uma estrutura inconsciente.

Assim sendo, buscaremos seguir os argumentos apresentados pelos atores envolvidos no debate acerca do tema infanticídio ou abandono de crianças nos bosques para serem devoradas por hienas sem lhes impor uma explicação *a priori*. Por se tratar de eventos ocorridos num

---

<sup>7</sup> Ao fazer isso esses autores opõem dois blocos: “a sociedade ocidental” *versus* “a sociedade nativa”. Isso implica a existência de concepções que pensam essas sociedades como totalidades discretas e, por consequência, opostas entre si.

passado não muito próximo (1902 – 1963), o único modo de ter acesso aos argumentos dos atores neles envolvidos é pela leitura dos registros que foram feitos no período em questão. Os registros encontrados até o momento sobre o tema foram realizados por alguns missionários da Consolata – uma congregação católica italiana fundada em 1901 e instalada desde 1902 no planalto central queniano –, e publicados na revista *Missioni Consolata*, editada por esses mesmos missionários. Por este motivo, os argumentos utilizados por uns e outros serão retirados de transcrições das longas negociações feitas entre missionários e kikuyus, no Quênia colonial, transcritas nesse periódico, para que esses obtivessem a permissão de retirar um bebê ou criança deixada num bosque próximo à área de residência de sua mãe para ser devorada pelas hienas<sup>8</sup>.

Este foi um tema que ocupou grande parte dessa publicação, sobretudo, na primeira década do século XX. O primeiro relato sobre o infanticídio, publicado em 1905<sup>9</sup>, é uma carta enviada pelo padre Filippo Perlo, superior dos missionários da Consolata, no Quênia, ao diretor diocesano da Obra da S. Infância<sup>10</sup>, de Turim, solicitando ajuda para construir um orfanato no Quênia. De acordo com o padre Perlo, a construção do orfanato seria condição *sine qua non* para a promulgação de uma lei, pelo governo colonial britânico, que proibisse e punisse os responsáveis pelo abandono de órfãos e gêmeos nas florestas para que fossem devoradas pelas hienas. Isso porque, segundo o padre, as autoridades britânicas, não querendo entrar em confronto com os nativos, evitavam editar leis que pusessem em xeque seus costumes. Assim sendo, os missionários tinham adotado a estratégia de, antes de exigir do governo colonial a promulgação e aplicação de uma lei, oferecer aos nativos outra alternativa que a de abandonar órfãos e gêmeos nas florestas. Entretanto, para que essa alternativa pudesse ser efetivamente oferecida, seria necessário construir um orfanato e, para tanto, haveria a necessidade de captação de recursos financeiros.

Além de ser uma alternativa ao abandono de crianças nos bosques e possibilitar a promulgação de uma lei que punisse o abandono de gêmeos e órfãos às hienas, a construção do

---

<sup>8</sup> Ora, o fato mesmo de que os registros a serem analisados tenham sido compilados por missionários e que os kikuyus envolvidos não tinham, na época, a mesma capacidade e interesse em registrar tais fatos nos coloca alguns limites no que concerne aos argumentos utilizados por eles no interior dos debates sobre a “salvação”, por padres, freiras ou catequistas católicos, de crianças abandonadas para morrer ao lado de suas mães. Apesar desses limites, vale atentar para o fato mesmo de que a escrita dos missionários sobre os kikuyus só foi possível com a participação destes nos processos de elaboração das narrativas (ver, sobre este aspecto, o livro de Paula Montero *Selvagens, civilizados, autênticos*).

<sup>9</sup> Isso não significa que este tenha sido o episódio ocorrido cronologicamente em primeiro lugar dentre os relatos publicados na revista. Há relatos de eventos que o antecederam, mas que foram publicados posteriormente.

<sup>10</sup> A Obra da Santa Infância era uma organização com o objetivo de congregar crianças católicas em torno da missão de ampliação do catolicismo, que não mais existe nos dias atuais.

orfanato poderia, segundo padre Perlo, (a) garantir a possibilidade de dar o batismo aos indígenas<sup>11</sup> do Quênia; e (b) acabar com a “superstição” a partir da demonstração de que os missionários continuavam vivos apesar de terem tocado em seres considerados portadores de maus augúrios. Afirmações cujo conteúdo se assemelha às justificativas apresentadas pelo padre Perlo, acima descritas, aparecem constantemente nos relatos sobre o recolhimento de bebês deixados nos bosques, desde a narrativa que tratava do bebê que teria dado, na prática, início ao orfanato antes que ele tivesse sido concebido pelos missionários.

Este bebê teria sido adotado numa ocasião em que duas freiras se ofereceram para ajudar uma jovem senhora grávida de seu primeiro filho, gravemente enferma, para cuja cura um ritual acabara de ser realizado, mas sem sucesso. Ao verem a moça, perceberam que ela estava em trabalho de parto e iniciaram imediatamente os procedimentos necessários para sua realização. Tratava-se de um parto muito difícil, e a mãe acabou não resistindo. Terminado o parto, uma das irmãs saiu da casa, com o bebê enrolado em seu avental, para dar a dupla notícia do nascimento de um menino e da morte da mãe. A freira esperava encontrar uma expressão de certo consolo, visto que ao menos o bebê havia sobrevivido. No entanto, ao saberem da morte da mãe, as pessoas fugiram do contato com ela e não houve dentre os presentes quem se dispusesse a ficar com o bebê. Depois das tentativas inglórias de que alguém se ocupasse dele e de saber que seria deixado junto com o cadáver da mãe para ser devorado pelas hienas, pediu que lhes deixassem levá-lo consigo. Este foi o primeiro órfão do orfanato e foi batizado como Gabriele (PERLO, 1909).

Nesse relato aparece, além da expectativa das irmãs de que a família da jovem mãe falecida encontrasse consolo para sua morte no fato de o bebê ter sobrevivido e de que se ocupasse dele, a afirmação de que os nativos fugiam do contato com as irmãs. A questão da evitação do contato com os mortos ou com aqueles que porventura os tocaram aparece numa série de narrativas missionárias e também de antropólogos como Yvan Droz (1999) e Anne-Marie-Peatrick (1991), que afirmam que os Kikuyo teriam um verdadeiro pavor de ter qualquer contato com cadáveres. Numa delas, na qual o padre Perlo busca explicar aos leitores da revista *La Consolata* os motivos apresentados pelos “indígenas” para o abandono de bebês nas florestas, ele cita a indicação de que fossem abandonados os bebês cujas mães viessem a falecer nos seus

---

<sup>11</sup> Mantenho a designação “indígena” tal como constante nos documentos analisados. Nesse sentido, vale ressaltar que, de modo geral, as referências às populações originárias das terras colonizadas eram: nativos, pelos britânicos; indígena, por franceses, portugueses e italianos. Apesar de idêntico, o sentido dado ao termo “indígena” em cada desses contextos não é o mesmo e tem diferentes implicações tanto no período colonial quanto nos dias atuais.

primeiros meses de vida, quando ainda eram incapazes de se nutrir sozinhos. Nesses casos, isso aconteceria, de acordo com o padre, porque nenhuma mulher se disporia a amamentar esses bebês por medo de que fossem atingidas pela mesma sorte de suas mães.

Além do medo do contato com os mortos e, por consequência, com aqueles que os tocaram, padre Perlo expõe outra motivação para o abandono de bebês nas florestas: o nascimento de gêmeos, considerados como portadores de desgraças e, se fosse permitido que sobrevivessem, as consequências seriam a morte ou infertilidade daquelas que lhes deram à luz:

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 destroçar 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, p. 6)<sup>12</sup>.

Entretanto, apesar das justificativas apresentadas para a coleta de recursos para a construção de orfanatos<sup>13</sup>, como a possibilidade de se acolher órfãos e gêmeos que seriam deixados às hienas, não encontrei nenhum relato sobre tentativas, por parte de missionários, de retirar gêmeos das florestas. Há apenas um relato que dá conta da chegada ao dispensário de uma das missões de um pai que trouxera gêmeos recém-nascidos, cuja mãe morrera no parto, para deixá-los com os missionários:

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

---

<sup>12</sup> Todos os excertos transcritos foram originalmente escritos em italiano e traduzidos por mim. Para a realização desta tarefa contei com a inestimável ajuda de Carmine d'Amore, que teve a paciência e generosidade de me ajudar a entender alguns termos e expressões idiomáticas. (Nota da edição: em comum acordo com a autora, a revisão procurou se abster de intervenções na transcrição dos trechos traduzidos, mantendo, notadamente, as iniciais maiúsculas adotadas pelo original italiano em algumas ocorrências dos termos "Irmã" e "Padre".)

<sup>13</sup> Foram construídos três orfanatos, sendo o primeiro deles o Orfanato São Vicente de Paulo, em 1905. Segundo Bernardi (1980), entre 1905 e 1916 foram acolhidas 970 crianças nesses orfanatos.

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 os 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 levá-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).

O restante dos casos relatados refere-se exclusivamente ao abandono de crianças junto às mães moribundas. Talvez isso tenha ocorrido em decorrência da criação, pelos missionários, de um sistema de “busca ativa”, envolvendo inclusive os catequistas kikuyus, que coletavam informações sobre jovens mães gravemente doentes, organizavam visitas às suas casas ou aldeias e, nos casos de aldeias próximas às missões, espreitavam os uivos das hienas anunciando a proximidade de uma nova presa<sup>14</sup>. Em cada um desses casos, para que os missionários pudessem retirar as crianças ou bebês das florestas era necessária a autorização do Conselho de Anciãos da aldeia na qual vivia a mãe. Isso ocorria em virtude da legislação à qual se vinculavam as práticas dos nativos no Quênia colonial, 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, 1973; DUNDAS, 1921). 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*.

Assim sendo, o recolhimento, pelos missionários, de bebês deixados nas florestas ou em suas cabanas, nos casos em que a mãe morria antes de ser levada para a floresta, ao lado de suas mães moribundas não poderia ser feito sem o consentimento do Conselho de Anciãos da aldeia

---

<sup>14</sup> Não há nenhum relato sobre um sistema semelhante para prevenir o abandono de gêmeos nas florestas.

na qual habitavam a criança e sua mãe<sup>15</sup>. Há uma série de relatos sobre casos nos quais o conselho de Anciãos permitiu que os missionários retirassem e levassem o bebê consigo. Num deles, que reproduziremos abaixo, o padre narra todo o evento, desde o entardecer de um dia no qual souberam que uma jovem havia sido abandonada na floresta com seu bebê, passando pelo percurso por eles realizado, na manhã seguinte, para chegar à aldeia na qual viviam mãe e filho, até o encontro com o chefe e os demais anciãos:

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; 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.

---

<sup>15</sup> Nesse sentido, faz-se necessário ressaltar que, de acordo com o que foi prometido aos missionários acerca da promulgação de uma lei proibindo o abandono de crianças nos bosques, logo após a inauguração do primeiro orfanato, em 1905, foi promulgado um Decreto proibindo essa prática. No entanto, sua execução estava subordinada à *Native Law and Custom*, que implicava a necessidade de julgamento de cada caso pelo Conselho de Anciãos da aldeia na qual viviam mãe e filho.

(...)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.

Deixamos o campo da morte levando conosco o Afortunado sobrevivente e retornamos em meio àqueles indígenas. A pequena multidão abria-se para nossa passagem, todos enviando votos de boa sorte e, os velhos, bênçãos, isso foi feito de uma maneira que talvez não fizesse muito sentido para as pessoas civilizadas, mas cujo significado moral parece delicado, mesmo que apenas adequado para os selvagens: apontando para o menino – como que dizendo alguma coisa sobre ele –, ideias que em parte diziam respeito também a nós e, em particular, àquela irmã que segurava o menino. Mas quem de nós se importava naquele momento com essas coisas, ou ao menos ia um pouco além do seu significado moral? Com a repetição lúgubre do uivo da hiena atrás de nós, que impressão isso dava? Isso suscitava, é verdade, uma sensação de comiseração por aquela pobre infeliz morta, embora seu filho tenha tido mais sorte; mas não era comiseração em relação a seu corpo, pois o que importa se o Coveiro<sup>16</sup> era uma hiena, se sua alma estivesse no paraíso?

(...) Na manhã seguinte, depois da missa da comunidade, o menino – cujo estado de saúde era excelente, apesar de a mãe ter morrido recentemente – foi solenemente batizado sob o nome de Giovanni Caneparo e, em seguida, enviado ao orfanato; entre missionários e freiras, por outro lado, voltávamos, em nome de Deus, a enfrentar novas batalhas, a sofrer alguma derrota e muitas outras vitórias (PERLO, 1908: 34-41).

Nesse relato o padre ressalta, do lado dos nativos, o medo de se tocar em cadáveres, a surpresa com a coragem e destreza de uma das missionárias em tomar o bebê nos braços e alimentá-lo, encantamentos dirigidos aos religiosos e, especialmente, ao bebê, cujo significado moral não se estende aos missionários e, do lado dos missionários, a preocupação com questões relativas ao alívio do sofrimento daquele bebê e ao destino das almas dele e de sua mãe.

Apesar do ordenamento legal que dispõe que, para retirar bebês das florestas, seria necessária a aprovação do Conselho de Anciãos, os relatos de padre Perlo deixam a entender que isso nem sempre era feito. Um desses casos pode ser observado no seguinte relato:

---

<sup>16</sup> “Becchino”, uma forma pejorativa de se referir ao Coveiro.

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 pôde 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. Ora! Toda aquela brava gente estava intimamente persuadida – e se assegurava daquela forma – de que a sombra da mãe havia adentrado o corpo de uma hiena para vingar o ultraje sobre o padre e, por isso, queria absolutamente impedir que o padre morresse...

(...) O padre, no entanto, continuava rebatendo as razões e refutando imperturbavelmente os argumentos, persuadido de que aquela era bela aula de catecismo; que como fazer a verdade da religião penetrar nas almas, se antes não se dissipasse a névoa das superstições seculares bobas e credíces? Além disso, havia percebido que cansar a audiência seria a melhor maneira de obter o que queria; nem ele poderia ter mais nenhum motivo para apressar-se.

(...) Grande parte da audiência manteve-se e uma pequena parte dos contrários tinham, se não sido convencidos, ao menos acalmado com a ideia de que deixando levar a criança, o kerumi não teria nenhum efeito contra eles; nem desgraça ou doença ou morte cairiam sobre aquela aldeia; já que o padre havia provado que, no pior dos casos, deveriam ouvi-lo. Mas restavam ainda vários velhos mais duros e que, desgraçadamente, não tinham nenhuma pressa de ir embora: estes se apegavam à sua honra de desapontar com sua invariável

resposta – uma verdadeira delenda Carthago<sup>17</sup> – que terminava sempre “mas entre nós Akikũio é assim”.

(...)Em seguida o padre decide que era tempo de concluir, anunciando àqueles caros velhotes que bem que queria devolver o menino à hiena, mas naquele momento o menino não estava mais lá.... De fato, na presença de todos e com pose solene levantou o impermeável e embaixo dele não se via mais que... folhas secas. Kabue, pegando no ar uma palavra do padre, enquanto fingia cobri-lo bem e bem acomodá-lo sobre as folhas secas, tinha passado o pequeno sob a coberta que lhe vestia e que, pendendo livre como um manto romano lhe favorecia o escamoteio: enquanto fervia o calor da discussão e o padre gritava alto de maneira a atrair para si todos os olhares, ele, entrando atrás das bananeiras, saiu tranquilamente portando o precioso carregamento para a Missão (PERLO, 1909, p. 40-43).

Talvez pelo fato mesmo de se tratar de um relato de um caso “fora da lei”, nessa narrativa ficam mais claros os detalhes das discussões tecidas por missionários e anciãos acerca da retirada desses bebês deixados junto às suas mães, que evidenciam moralidades diversas, presentes nas justificativas dos atores para sustentar suas posições e, ao mesmo tempo, desqualificar as posições dos outros.

Ao contrário do que geralmente acontecia nos casos em que os missionários solicitavam permissão ao Conselho de Anciãos para retirar da floresta e levar um bebê para o orfanato, no caso acima narrado ele participa da discussão com os velhos, expõe seus argumentos, que são rebatidos por eles e, por sua vez, rebate os argumentos por eles apresentados. Assim, ante o argumento de que o padre Gabriele não poderia retirar o bebê da floresta porque o feiticeiro tinha vaticinado que, em caso de morte da mãe, o filho deveria ser deixado junto com ela para as hienas e se alguém desobedecesse a essa prescrição seria punido com a morte, o padre contra-argumenta que nem ele nem a aldeia seriam atacados pela morte ou por qualquer outra desgraça. Antes de usar esse argumento, o padre diz ter aproveitado a ocasião da reunião para dar uma aula de catecismo. No relato não há informação sobre o conteúdo da aula de catecismo conduzida, apenas a afirmação de que antes de se implantar a “verdadeira religião” seria necessário “dissipar as névoas da superstição”. Desse modo, essa aula de catecismo deve ter sido desenvolvida em torno de um tema que tornasse mais convincente a afirmação de que, apesar de o feiticeiro ter vaticinado a morte para quem ousasse retirar aquele bebê da floresta, a religião – ou a palavra – do padre seria mais forte, já que pretendia demonstrar a impossibilidade de que qualquer mal acontecesse consigo ou com a aldeia.

---

<sup>17</sup> “Delenda est Carthago” foi uma expressão tornada célebre na República Romana e, no uso feito aqui, parece ter o sentido de uma disputa na qual o perdedor da batalha sempre procura se reconstituir e voltar a lutar.

Apesar do esforço despendido pelo padre no sentido de convencer os velhos da aldeia a permitirem que ele levasse o bebê, esses não pareciam propensos a lhe dar a autorização requerida. Percebendo que não iria conseguir obtê-la, usou do artifício de sugerir ao catequista que saísse disfarçadamente com o bebê e o levasse à missão. Depois de deixar tempo suficiente para que o catequista chegasse a seu destino, o padre deu a cartada que encerrou a discussão declarando que sua continuidade era inútil, pois o bebê não estava mais ali.

Há uma série de outros relatos dando conta de casos nos quais missionários e missionárias buscavam mães e bebês deixados nas florestas para dar, ao menos, o sacramento do batismo à moribunda, garantindo-lhe um lugar no paraíso, quando não lhes era permitido levar o bebê. Entretanto, há também relatos que apontam a existência de outras motivações, como a de assegurar que esses bebês, “criaturas inocentes”, não fossem condenados a uma morte tão atroz, antecedida por sofrimentos advindos da longa exposição à fome, sede e abandono, antes de terem seus membros esquartejados pelas hienas:

Todos os extremos da gravidade do mal se unem e se encontram com todos os agravantes. Já que o tipo de morte à qual aqueles inocentes são condenados não representa o que de mais lesto e menos doloroso seja possível operar: assim como a civilização procura colocar em prática com os réus culpados dos mais atrozes delitos. Não, para as pobres crianças a morte será lenta, precedida de abandonos e privações, do sofrimento com a fome e com a sede e acontecerá somente depois de ter os tenros membros horripilantemente adentados, esquartejados, dilacerados pela fera: verdadeiros carnífcis insensíveis, que dos gritos de dor parecem receber incitamento e, naturalmente, se envolvem no sangue das crianças (PERLO, 1909, p. 184).

No excerto acima temos uma demonstração sobre uma das razões pelas quais os missionários da Consolata combatiam o infanticídio: a compaixão em relação a inocentes lançados a uma morte que apenas poderia ser concebida pelos “civilizados” para réus dos delitos os mais atrozes. Nesse sentido, a falta de “civilização” é apontada como fonte de um mal extremo, aquele que ancora a prática do infanticídio. Em suma, essas justificações davam um suporte moral para a realização de campanhas não apenas em torno da proibição do infanticídio, mas, sobretudo, pela criação de condições que tornassem possível a sobrevivência das crianças que seriam destinadas à morte, bem como sua inserção na sociedade local.

\* \* \*

Nos relatos apresentados acima é possível apreender alguns dos argumentos utilizados tanto para combater a prática do que se convencionou chamar de infanticídio, no Quênia, quanto para mantê-la. O exercício de colocar em uso a teoria da justificação pareceu interessante no que tange à observação das motivações atribuídas pelos próprios atores às suas ações. No entanto, seu uso parece ter aqui seu limite, pois não oferece ferramentas para a análise, por exemplo, do engendramento de outras formas de se pensar e tratar de temas que foram focos de debates entre atores dotados de bagagens culturais diversas, bem como de outras possíveis consequências advindas de ações que tiveram lugar após esses debates.

Além disso, no que concerne especificamente ao tema tratado neste artigo, partir dos argumentos expostos no decorrer de alguns debates sobre a possibilidade de se retirar crianças deixadas junto com suas mães moribundas para serem devoradas pelas hienas permite pôr em pauta questões relativas às moralidades em jogo, mas não possibilita a realização de uma reflexão sobre as posições dos atores envolvidos no interior da sociedade colonial no Quênia e de suas consequências no desenrolar das ações. Assim sendo, o uso das ferramentas propostas pela teoria da justificação poderia ser enriquecido se a ele fossem agregadas algumas das reflexões realizadas no seio da antropologia histórica, que seria, ao mesmo tempo, enriquecida pelas possibilidades abertas pela teoria da justificação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALANDIER, Georges (1993 [1951]). "A noção de situação colonial". *Cadernos de Campo*, n.3, p. 107-131.

BALANDIER, Georges (2002). *Anthropologie politique*. Paris: PUF, 1967; BALANDIER, Georges. "La situation coloniale: ancien concept, nouvelle réalité". *French Politics, Culture & Society*, v. 20, n. 2, Summer, p. 4 – 10.

BOLTANSKI, Luc, THÉVENOT, Laurent (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard.

BOLTANSKI, Luc (1990). "Sociologie critique et sociologie de la critique". *Politix*, v. 3, n. 10-11, p. 124-134.

BOLTANSKI, Luc (2002). "Nécessité et justification". *Revue économique*, v. 53, n. 2, p. 275-289.

BOLTANSKI, Luc (2003). "Usages faibles, usages forts de l'habitus". ENCREVÉ, Pierre, LAGRAVE, Rose-Marie (org.). *Travailler avec Bourdieu*. Paris : Flammarion.

- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude; CHAMBOREDON, Jean-Claude (2004). *O Ofício do Sociólogo: metodologia da pesquisa na Sociologia*. 6ª. edição, São Paulo, Vozes.
- DROZ, Yvan (1999). *Migrations Kikuyus. Des pratiques sociales à l'imaginaire*. Neuchâtel/Paris : Editions de l'Institut d'ethnologie/Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- 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 (Jan. - Jun.), p. 217-278.
- GLUCKMAN, Max(2010). "Análise de uma situação social na Zululândia moderna". In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Editora Unesp. p. 237 – 364.
- KENYATTA, Jomo (1937). "Kikuyu Religion, Ancestor-Worship, and Sacrificial Practices". *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 10, n. 3 (Jul.), p.308-328.
- KENYATTA, Jomo (1965). *Facing Mount Kenya: the tribal life of the Gikuyu*. Nova York: Vintage.
- LATOURET, Bruno (1994 [1991]). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- L'ESTOILE, Benoît (1994). « L'anthropologue face au monde moderne. Malinowski et « la rationalisation de l'anthropologie et de l'administration". *Génèses*, 17, p. 140 – 163.
- L'ESTOILE, Benoît (1997). "Au nom des 'vrais Africains'. Les élites scolarisées de l'Afrique coloniale face à l'anthropologie (1930 – 1950)". *Terrain*, 28, mars, p. 87 – 102. <http://terrain.revues.org/3137>
- LONSDALE, John (1999). "Kikuyu Christianities". *Journal of Religion in Africa*, vol. 29, fasc. 2, pp. 206-229.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1965). "Introduction". In: Kenyatta, Jomo. *Facing Mount Kenya*. Nova York: Vintage. p. vii – xiii.
- MONTERO, Paula (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. 11, p. 103 - 130.
- PEATRIK, Anne-Marie (1994). "Un système composite : l'organisation d'âge et de génération des Kikuyu précoloniaux". *Journal des Africanistes*, 64 (1), p. 3 – 36.
- ROUTLEDGE, W. S. (1906). "An Akikuyu Image". *Man*, v. 6, p. 1-3.
- 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, p. 107-127.
- STOCKING, Georges (1991). "Maclay, Kubary, Malinowski: archetypes from the dreamtime of anthropology". In: *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press. p. 9 – 74.

## 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. 4, apr., p. 51- 53.
- BORDA BOSSANA (1904), Antonio. *Diario*, Gaiciangiro, 24/9.
- CAGNOLO, Costanzo (s.d.). *Mentallità kikuyu*. Mimeo, p. 7-8.
- CAGNOLO, Costanzo (2006 [1933]). *The Agikuyu, their customs, traditions and folklore*. Nairobi: Wisdom Graphics Place.
- CAMILLA (1925), "Un'anima salvata". *La Consolata*, v. XXVII, n. 8, p. 118.
- MARITANO, Corrado (1956). "Il due gemelli". *Missioni Consolata*, Anno 58, n. 3, feb., p. 42-43.
- PERLO, Filippo (1909). "Il orfanotrofo di S. Vincenzo de' Paoli al Kénya". *La Consolata*, Anno XI, n., jul., p. 99 – 107.
- PERLO, Filippo (1909). "Il orfanotrofo di S. Vincenzo de' Paoli al Kénya". *La Consolata*, Anno XI, n., ago., p. 116-124.
- PERLO, Filippo (1909). "Il orfanotrofo di S. Vincenzo de' Paoli al Kénya". *La Consolata*, Anno XI, n., set., p. 132- 139.
- PERLO, Filippo (1909). "Il orfanotrofo di S. Vincenzo de' Paoli al Kénya". *La Consolata*, Anno XI, n., nov., p. 168 - 173.
- PERLO, Filippo (1909). "Il orfanotrofo di S. Vincenzo de' Paoli al Kénya". *La Consolata*, Anno XI, n., dez., p. 183 - 191.
- PERLO, Filippo (1910). "Il orfanotrofo di S. Vincenzo de' Paoli al Kénya". *La Consolata*, Anno XII, n., jan., p. 3 – 8.
- PERLO, Filippo (1910). "Il orfanotrofo di S. Vincenzo de' Paoli al Kénya". *La Consolata*, Anno XII, n., fev., p. 22 – 26.
- PERLO, Filippo (1910). "Il orfanotrofo di S. Vincenzo de' Paoli al Kénya". *La Consolata*, Anno XII, n., mar., p. 40 – 45.
- PERLO, Filippo (1910). "Il orfanotrofo di S. Vincenzo de' Paoli al Kénya". *La Consolata*, Anno XII, n., abr., p. 51 – 59.
- PERLO, Filippo (1910). "Il orfanotrofo di S. Vincenzo de' Paoli al Kénya". *La Consolata*, Anno XII, n., mai., p. 70 – 76.
- PERLO, Filippo (1910). "Il orfanotrofo di S. Vincenzo de' Paoli al Kénya". *La Consolata*, Anno XII, n., jun., p. 81 – 90.
- PERLO, Filippo (1910). "Il orfanotrofo di S. Vincenzo de' Paoli al Kénya". *La Consolata*, Anno XII, n., jul., p. 99 – 106.
- PERLO, Filippo (1910). "Il orfanotrofo di S. Vincenzo de' Paoli al Kénya". *La Consolata*, Anno XII, n., ago., p. 115 – 121.

- PERLO, Filippo (1910). "Il orfanotrofio di S. Vincenzo de' Paoli al Kénia". *La Consolata*, Anno XII, n., set., p. 131 – 139.
- PERLO, Filippo (1910). "Il orfanotrofio di S. Vincenzo de' Paoli al Kénia". *La Consolata*, Anno XII, n., out., p. 154 – 157.
- PERLO, Filippo (1910). "Il orfanotrofio di S. Vincenzo de' Paoli al Kénia". *La Consolata*, Anno XII, n., nov., p. 163 – 166.
- PERLO, Filippo (1910). "Il orfanotrofio di S. Vincenzo de' Paoli al Kénia". *La Consolata*, Anno XII, n., dez., p. 180 – 186.
- PERLO, Filippo (1911). "Il orfanotrofio di S. Vincenzo de' Paoli al Kénia". *La Consolata*, Anno XIII, n., jan., p. 6 – 11.
- PERLO, Filippo (1911). "Il orfanotrofio di S. Vincenzo de' Paoli al Kénia". *La Consolata*, Anno XIII, n., fev., p. 22 – 28.
- PERLO, Filippo (1906). "Un'appello dall'Africa". *La Consolata*, jan., p. 5-9.
- PERLO, Filippo (1924). *L'infanticidio nell'Africa Equatoriale*. Torino: Istituto Missioni Consolata.
- PERLO, G. *Mociri*. (s.d.). Torino: Istituto Missioni Consolata.
- TERESA (1929). "Chi lo vuole?...". *La Consolata*, v. XXXI, n. 2, fev., p. 28-30.

#### **Melvina Afra Mendes de Araújo**

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo – USP, docente do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo – Unifesp, pesquisadora associada do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – Cebrap, pesquisadora colaboradora do Departamento de Antropologia da Universidade de Campinas – Unicamp.