

## Del cristianismo colonial a la cristianización política. Misioneros imperiales y sacerdotes kíkūyūs en *A grain of wheat* (1967) de Ngũgĩ Wa Thiong’o

Benjamín Alías<sup>1</sup>

**Resumen.** *A grain of wheat* (1967), tercera novela de Ngũgĩ Wa Thiong’o, comporta una serie de procedimientos anclados en el cristianismo que conforman no solo su carácter alegórico, sino también gran parte de su ambigüedad. Sin embargo, además de las relaciones intertextuales con la Biblia y las alegorías correspondidas en el Antiguo y Nuevo Testamento, la narración sitúa una serie de figuras menores: misioneros y sacerdotes que establecen dos polos de sentido en relación a la cultura kíkūyū: la evangelización como pedagogía violenta en el contexto de la colonización británica como la articulación política en la Kenia independiente. Intentaremos demostrar que la novela no trata de exponer solamente el carácter negativo del cristianismo en su vertiente colonial en el personaje del Reverendo Jackson, sino dejar en evidencia la dimensión socialista del mundo cristiano en el país por venir en la figura de Kingori. Variantes, en efecto, que desplazan el conflicto habitual entre tradición kíkūyū y cristianismo para volver sobre su complejidad y contingencia.

**Palabras Claves:** cristianismo; misioneros; *A grain of wheat*; kíkūyū.

[en] From colonial Christianity to political Christianization. Imperial missionaries and priests kíkūyūs in *A grain of wheat* (1967) by Ngũgĩ Wa Thiong’o

**Abstract.** *A grain of wheat* (1967), Ngũgĩ Wa Thiong’o’s third novel, involves a series of procedures anchored in Christianity that make up not only its allegorical character but also much of its ambiguity. However, in addition to the intertextual relationships with The Bible and the corresponding allegories in the Old and New Testament, the narrative places a series of minor figures: missionaries and priests who establish two poles of meaning in relation to kíkūyū culture: evangelization as violent pedagogy in the context of British colonization as political articulation in independent Kenya. We will demonstrate that the novel does not only try to expose the negative character of Christianity in its colonial aspect in the character of Reverend Jackson but also to reveal the socialist dimension of the Christian world in the country of the future in the figure of Kingori. Variants, in effect, that displace the usual conflict between kíkūyū tradition and Christianity to return to its complexity and contingency.

**Keywords:** Christianity; missionaries; *A grain of wheat*; kíkūyū.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Cristianismo y colonización: La perspectiva de Ngũgĩ Wa Thiong’o. 3. El Cristianismo Colonial, una apuesta local: la figura de Jackson Kigonde. 4. Cristianización de la política nacional: Morris Kingori. 5. Conclusiones finales. 6. Bibliografía.

**Cómo citar:** Alías, B. Del cristianismo colonial a la cristianización política. Misioneros imperiales y sacerdotes kíkūyūs en *A grain of wheat* (1967) de Ngũgĩ Wa Thiong’o. *Africanías. Revista de Literaturas*, 1, e91511.

### 1. Introducción

El impacto del cristianismo, tanto en la tradición kíkūyū como en la sociedad keniata en los años coloniales de Kenia, suele ser abordado con una ambigüedad profunda en *A grain of wheat* (1967), la tercera novela del escritor keniata Ngũgĩ Wa Thiong’o<sup>2</sup>.

Sabemos que, en la novela de Ngũgĩ, se encuentran una serie de procedimientos, que constituyen variaciones del cruce entre cristianismo y política, que han sido analizados y estudiados en la década del ochenta, noventa

<sup>1</sup> Universidad de San Andrés-CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

ORCID: [0009-0006-6784-6707](https://orcid.org/0009-0006-6784-6707)

E-mail: [balias@udesa.edu.ar](mailto:balias@udesa.edu.ar)

<sup>2</sup> Este trabajo es parte de un estudio más amplio que examina las diferentes representaciones del cristianismo en la novela *A grain of wheat* (1967) de Ngũgĩ Wa Thiong’o. Los títulos de los otros dos trabajos (uno de ellos ya finalizado y en instancias de evaluación) son “Intertextualidades cristianas en la resistencia kíkūyū: El uso de los textos bíblicos en *A grain of wheat* (1967) de Ngũgĩ Wa Thiong’o” que analiza tanto la Biblia de Kihika como los versículos extratextuales en el marco de la construcción de un ethos cristiano-político; y “Alegorías de la cristiandad en *A grain of wheat* (1967) de Ngũgĩ Wa Thiong’o” que examina la alegoría crística que suponen los personajes de Kihika y Mugo.

y primeros años de este siglo por una serie de críticos importantes de la literatura africana (Downing, 1981, Kiiru, 1985, Dramé, 1990; Williams, 1999; Van Vuuren, 2000; Gikandi, 2000, Mathuray, 2009 y Lopez, 2017)<sup>3</sup>. Por el contrario, Emmanuel Obiechina ha argumentado que: “Ngugi ‘s perspective on Christianity is not a fully elaborated as the traditional perspective. This is not at all surprising. The vast majority of the Gikuyu are traditionalists, compared with the few who have only recently been converted to Christianity” (1990, p.176). Es indudable que, tal valoración de carácter general, solo es susceptible de ser pensada en relación a sus dos primeras novelas puesto que, por el contrario, en *A grain of wheat* encontramos una vasta serie de procedimientos que apelan a un vínculo directo con la simbología cristiana y bíblica.

En primer lugar, en el plano alegórico podemos encontrar una serie de correspondencias entre ciertas imágenes bíblicas con personajes de la novela. Es posible evidenciar el carácter figurativo del Nuevo Testamento, concretamente las figuras de Jesucristo y Judas, con los personajes de Kihika y Mugo, respectivamente. Del mismo modo, es factible pensar los personajes de Mumbi y Ginkonyo tanto como la pareja primigenia de la cultura kīkūyū (Kenyatta, 1938) como las figuras principales del libro del Génesis en el Antiguo Testamento, Adán y Eva. Una última serie, la constituyen Jomo Kenyatta, padre de la Kenia Moderna y Harry Thuku, líder político previo a la Emergencia, que son narrados como posibles alegorías del libro del Éxodo y de la figura de Moisés, en particular.

En segundo lugar, en la construcción de un ethos revolucionario del personaje de Kihika, la novela apuesta por una serie de operaciones intertextuales con la Biblia (Kiiru, 1985, Downing, 1981) que, entrelazadas, constituyen una narración paralela que se consustancia con el pasado revolucionario. Como sabemos, la Biblia fue fundamental en los imaginarios nacionales de las literaturas africanas y en la generación de Makerere, en particular, (Gikandi, 2000; West, 2015) tanto en su interpretación pedagógico-imperial como anticolonial.

El último aspecto y en el cual nos enfocaremos en este trabajo, supone que la novela de Ngūgĩ recupera a partir de modos muy diversos no solo la colonización de la conciencia colectiva e individual de los pueblos locales por parte de los misioneros, sino también la imaginación cristiana para pensar las aproximaciones revolucionarias del Mau Mau. Ese lugar aporético del desarrollo del cristianismo en el Este de África aparece de manera consustancial a partir de las figuras religiosas que construyen sobre la trama una posibilidad de trascendencia del cristianismo en la política local después de 1963, año de la independencia de Kenia. Se trata, por consiguiente, de uno de los aspectos poco estudiados de la novela, el rol de las figuras evangelizadoras del Imperio Británico como la del sacerdote kīkūyū presente sobre el final de la narración.

Estos personajes no son accesorios en la trama, puesto que indican, en principio, el pasaje de la violenta colonización a la apuesta identitaria nacional y cultural en 1963 a partir de hibridaciones de las cosmogonías kīkūyū, el principal pueblo asentado en los territorios adyacentes al Monte Kenia.

En tal sentido, la hipótesis que propone este trabajo afirma que las figuras sacerdotales no solo forman parte de la educación colonial, sino que también se vuelven centrales en la resistencia kīkūyū constituyendo, de ese modo, el carácter ambiguo del imaginario cristiano en la novela. En otras palabras, la representación del cristianismo lejos de situarse en una formación discursiva específica, se vuelve contingente a medida que se evidencia la fragmentación social en los años previos a la independencia de Kenia.

Como veremos en las páginas siguientes los misioneros y sacerdotes como figuras menores en la narración desactivan las estructuras tradicionales del mundo kīkūyū como el *kiama* para inscribir el modo de vida cristiano en el régimen colonial, primero y en la política nacional, después. De ese modo, poner el foco en las figuras sacerdotales en *A grain of wheat*, se vuelve de vital importancia para diseccionar una serie de conflictos culturales y políticos en la cultura keniana de la década del cincuenta y sesenta.

## 2. Cristianismo y colonización: La perspectiva de Ngūgĩ

Un discurso del por entonces James Ngūgĩ, frente a la Quinta Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana de África Oriental en Nairobi en marzo de 1970<sup>4</sup>, fue incluido en *Homecoming: Essays on African and Caribbean Literature, Culture and Politics* (1972), una antología ensayística poco abordada por la crítica especializada. Se trata de un libro que recupera una serie de conferencias y artículos críticos del escritor donde predomina una visión anticolonial y su interrelación con el nuevo *status quo* de la Kenia moderna. La perspectiva con que aborda la cultura cristiana protestante no será, por cierto, la excepción. El texto cuyo título es: “Church, Culture and Politics” comienza con una *captatio* por lo menos provocativa:

<sup>3</sup> Quisiera agradecer especialmente al Profesor Kandiora Dramé del Departamento de Francés de Virginia University por haberme cedido un capítulo de su libro *The Novel as Transformation Myth: A Study of the Novels of Mongo Beti and Ngūgĩ Wa Thiong'o*.

<sup>4</sup> La posibilidad de dar un discurso a los diferentes sacerdotes evidencia la buena relación del escritor keniano con el Reverendo John Gatu, primer secretario de la Iglesia Presbiteriana de África Oriental que fue testigo de algunos de los juramentos de los miembros del Mau Mau.

I am not a man of the Church. I am not even a Christian. I make that confession because I don't want to be misunderstood. I don't want to be accused of hypocrisy: for some will ask, 'How can you, a non-believer, dare to talk about the role of the Church in Africa today?' (1972, p.31)

La aclaración sobre su condición atea posibilita la construcción de una posición crítica sobre la materia discursiva para desgajar las diferentes variaciones cristianas que hicieron pie en África Oriental en el siglo XX: asociadas a la modernidad colonial, a la república moderna, o bien en comunión con el pueblo keniano: obreros, campesinos e intelectuales. Tal gesto retórico expone al escritor que se desprende de su propia educación cristiana para repensar el conflicto cultural presente en Kenia, a partir de la llegada del protestantismo. No es la intención, como demuestra la versión escrita del discurso, de establecer una visión negativa del cristianismo o la Iglesia sino, por el contrario, repensarlo como apuesta política y cotidiana. Pensar, en efecto, en el discurso de Ngũgĩ se vuelve importante en tanto que refleja algunas inquietudes que su narrativa temprana ya había abordado.

El ensayo parte, consecuentemente, desde una apuesta historicista que vincula el cristianismo con el avance del Imperio Británico en un doble proceso extractivo de las comunidades kíkũyũs que se llevó tanto sus tierras ancestrales como “sus almas” (como también había señalado Muriuki, 1969) hasta una versión socialista de la Iglesia fuertemente arraigada en la interpretación de las sagradas escrituras. Se trata de procesos culturales profundos en la sociedad keniano que ya habían sido narrados en *The river between* (1965) o *A grain of wheat* (1967).

Es importante recuperar, por tanto, los modos de imaginar las instituciones cristianas en la tercera novela de Ngũgĩ porque permiten constatar, como hemos mencionado, ciertos eventos históricos de la primera mitad del siglo XX: el crecimiento de las versiones locales por sobre las del cristianismo occidental una vez terminado el periodo de la Emergencia. Como veremos en las próximas páginas, este proceso se da paulatinamente en la novela que muestra, en principio, una representación del cristianismo puramente occidental, para mutar hacia uno más local al finalizar la narración. La decisión del autor de incluir las versiones locales de los misioneros obedece quizás a que las figuras de los misioneros europeos fueron tratadas con insistencia en las dos novelas anteriores por lo que, es probable, que haya una necesidad de jerarquizar las voces de los kíkũyũs ante el avance colonial.

En tal sentido, una posible hipótesis de lectura sobre la invisibilización de los misioneros europeos en *A grain of wheat* supone que el espacio colonial en la narración se encontraría ocupado principalmente por el D.O. Thompson, el funcionario del Imperio Británico en la zona.

En ese marco, según el historiador Sorobea Nyachieo Bogonko, se le atribuye a la iglesia no solo la educación cristiana de las poblaciones locales (Berman, 1974, Jenz, 2022), sino también una pedagogía en torno a un ideario moderno que contemple “creating a taste for European material culture among their converts, for cultivating the need for modern trade and commerce, for initiating Africans into the ways of modern politicking, and for teaching Africans to be self-supporting, self governing and self-propagating” (1982, pp.84-85) prácticas cuyo afán era eminentemente “civilizador” como también la creación de sociedades cristianas locales que representaron una práctica institucional, que se adaptó rápidamente al régimen colonial.

Por el contrario, en algunas zonas de África, la praxis misionera no fue tan activa lo que permitió que hubiera, por consiguiente, una crítica a la validación de la experiencia colonial en África y se formaran, en consecuencia, los primeros focos rebeldes como se puede apreciar en las dos primeras novelas del autor, *Wep not, child* y *The river between*.

Por otro lado, en las primeras páginas de *A grain of wheat* se evidencia un cristianismo colonial cargado de violencia a medida que el Imperio Británico avanza sobre los territorios inexplorados cercanos al Monte Kenia. Durante los siglos XVIII y XIX, la función de los misioneros consistió, entre otras cosas, en extender los derechos soberanos del Imperio sobre los territorios “recién descubiertos” (Mudimbe, 1985), aunque también seguir los lineamientos evangelizadores del Papa o los jefes de las iglesias protestantes.

La idea de colaboración entre las instituciones imperiales y eclesásticas es representada sistemáticamente con el fin de disputar esa zona de creencias que las nuevas generaciones de jóvenes kíkũyũs comenzaron a aceptar<sup>5</sup>. Las iglesias cristianas son fundamentales en la acción pedagógica llevada a cabo por el colonialismo de acuerdo con Abdenur Prado: “No es sólo un proceso de ocupación y explotación más o menos duradero de un territorio; les niega a los otros sus propias experiencias, los aliena con respecto a sus culturas, sus tradiciones, su historia” (2018, p. 21). En efecto, las instituciones religiosas de Occidente fueron importantes en los procesos de colonización tanto militares como políticos para moldear la conciencia de los pueblos locales y hacerlos útiles al proyecto colonial como ha señalado Michael Omolewa:

<sup>5</sup> De acuerdo con Mudimbe: “Obviously, the missionary's objectives could be co-extensive with political and cultural perspectives on colonization, as well as with the Christian view of his mission. With equal enthusiasm, he served as an agent of a political empire, a representative of a civilization, and an envoy of God. There is no essential contradiction between these titles. All of them implied the same purpose: the conversion of African minds and space” (Mudimbe, 1985, p.153)

[T]he foundation of the Western education in Africa was laid by Christian missionaries who were eager to use literacy training to introduce Christianity and win converts to their religion. The missionaries also used Western Education to train African as catechist, messengers, and other positions needed to assist them in realizing the social and economic development and transformation desired by the Europeans missionaries and their agents (2006, p.268)

Este fenómeno que presenta la evangelización como estrategia de desarrollo colonial se puede evidenciar en *The river between* (1965), no solo a partir de la conversión del joven protagonista Waiyaki, sino también en las misiones cristianas que se instalan en el territorio y que posibilitan, al poco tiempo, la construcción de edificios coloniales con el objetivo de avanzar tanto comercial como militarmente. En el mismo sentido, el tópico es abordado en la tercera parte de *Things Fall Apart* (1958) de Chinua Achebe donde se narran las diferentes estrategias de los misioneros para llegar a una efectiva cristianización de las poblaciones locales o el personaje catequista de Obi Okonkwo en *No longer at ease* (1960) novela del mismo escritor igbo. Se trata, en definitiva, de un tema representativo del mundo colonial recurrente en la narrativa de la Generación de Makerere como ha indicado el crítico keniano Mukoma Wa Ngũgĩ (2018).

En ese marco, el temprano avance cultural y pedagógico, con el riesgo que ello implicaba, era el propósito de los misioneros quienes son, en consecuencia, los primeros en avanzar territorialmente levantando pequeños templos como se evidencia en *A grain of wheat*: “This he called the House of God where people could go for a worship and sacrifice” (p. 10). Consecuentemente, los *kĩkũyũ* que poblaban la zona, y que la novela busca representar, se encuentran con una situación enigmática, la aparición de una figura profética muy diferente a la *kĩkũyũ*:

About Jesus, they could not at first understand, for how could it be that God would let himself be nailed to a tree? The whiteman spoke of that Love that passeth all understanding. Greater Love hath no man than this, he read from the little black book, that a man lay down his life for his friends. (p. 11)

El descreimiento de que un sacrificio humano sea motivado por amor al prójimo<sup>6</sup> resultaba por cuanto menos extraño a los *kĩkũyũ* que se encontraron con los primeros blancos<sup>7</sup>. Esta concepción del sacrificio negativa mutará en el texto, por consiguiente, hacia una positiva a medida que la vida histórica de los *kĩkũyũ* avance y la cristianización se haga más profunda. Es ahí donde radica una de las grandes contradicciones que tenía ese cristianismo que hablaba de amor, pero atacaba las tradiciones de aquellos que no se habían convertido. Ngũgĩ ha llevado la historia del avance colonial y cristiano a sus dimensiones no solo colonizadoras, sino también raciales al señalar la contradicción entre una doctrina del amor cristiana y su función integradora en la fuerza colonial que estableció, tempranamente, “la subyugación de la raza negra por la raza blanca” (Thiong’o, 1972, p. 31 la traducción es nuestra)

Inmediatamente a la finalización del pasaje anterior la tensión entre cristianismo y la tradición *kĩkũyũ* comienza a aflorar con las acciones de los conversos hacia sus antiguas creencias: “They trod on sacred places to show that no harm could reach those protected by the hand of the Lord” (p.11). Sabemos que el papel de la “tierra” tiene un lugar central en la tradición *kĩkũyũ* (Kenyatta, 1938) y el hecho de que los primeros cristianos *kĩkũyũ* osaran violar espacios espirituales demuestra cómo había surtido efecto el proceso de evangelización en ellos<sup>8</sup>. En esa misma línea, el propio Ngũgĩ ha explicado la contradicción entre la doctrina de pobreza promovida por las figuras misionales al argumentar que, la equiparación entre colonos y misioneros no responde solamente en una misma valoración semántica como agentes del Imperio, sino también que, en términos históricos, muchas de las tierras robadas a la población *kĩkũyũ* eran tomadas por sacerdotes europeos que se convertían en granjeros.

Por otro lado, el cristianismo avanzó, aunque de manera paulatina, sobre otras tradiciones *kĩkũyũ*. En la novela esto es notorio a partir del relato de Warui, uno de los ancianos de Thabai, que relata cómo los misioneros atacaban con fervor los rituales de iniciación de las comunidades *kĩkũyũ*:

[...] of Young Harry and the fate that befell the 1923 Processions; of Muthiguru and the missions schools that forbade circumcision in order to eat, like insects, both the roots and the stem of the *kĩkũyũ* society. (p.81)

<sup>6</sup> Bewes señala la tarea de evangelización como la afrenta más compleja con la que se encontraron los primeros misioneros: “But biggest task of all, he had to get over the Christian message, to live and to preach the story of God’s great Love and of God’s great Salvation among a simple pagan people, to whom it was news indeed” (1953, p.316)

<sup>7</sup> El sacrificio en la cultura *kĩkũyũ*, como en muchas otras culturas como la Luo o la Masai, se hacía para tener la bendición de los dioses y obtener una temporada de lluvia que facilitara las cosechas. En tal sentido, Bewes señalaba los objetivos diversos que suponía el sacrificio *kĩkũyũ*: “The idea of sacrifice is not new to the *kĩkũyũ*; it forms the basis of his whole approach to Ngai. There are fertility rites at the time of planting, and at harvest-time a goat is slaughtered, and the tatha smeared all over the grain-stores, the cooking-pots, and the hearth-stones” (p.318)

<sup>8</sup> Esta imagen está claramente explicada por el filósofo camerunés Eboussi Boulanga que retoma Mudimbe en *The invention of Africa*: “holds that in general missionary discourse has always been presented as a discourse of philosophical reduction and ideological intolerance” (1985, p. 64)

Lo que se percibe, efectivamente, en este tiempo histórico en el África Oriental consiste en una disputa por las creencias de los habitantes de las tierras kíkūyū. Sobre todo el capítulo dos que, en una síntesis histórica breve, pero elocuente, deja en evidencia un proceso de evangelización inicial y una resistencia parcial de las comunidades originarias antes del avance de la violencia colonial. Existen, por ejemplo, dos menciones a esta conjunción entre el cristianismo y el mundo moderno propagado por las misiones que llegaron a la región y, hacen referencia a una profecía enunciada por el Profeta Mugo wa Kibiro, reescritas parcialmente a partir de la original y recopiladas en *Facing the mount Kenia* de Jomo Kenyatta (Kenyatta, 1938), un estudio antropológico de Jomo Kenyatta sobre la historia y la cultura kíkūyū prologado por Bronislaw Malinowski. Una de estas menciones resulta por lo menos paradójica al exponer en la novela que el nacimiento del Movimiento, la versión ficcional del Mau Mau, está inscripto sobre el encuentro de los kíkūyūs con el discurso engañoso de los misioneros cristianos:

Its origins can, so the people say, be traced to the day the whiteman came to the country, clutching the book of God in both hands, a magic witness that the whiteman was a messenger from the lord. His tongue was coated with sugar; his humility was touching.  
For a time, people ignored the voice of the kíkūyū seer who once said: there shall come a people with clothes like the butterflies. ( p.10)

Este pasaje conjuga la aparición del misionero cristiano como hecho histórico con la metáfora de la “gente que viste ropa como mariposas” presentes en la profecía original (Kenyatta, 1938, p.42) con el objetivo de inscribir, nuevamente, esta idea central del segundo capítulo de la novela: un cristianismo que llegó al País Kíkūyū para imponerse sobre las tradiciones locales. Se trata de una escena que ha sido narrada varias veces, no por casualidad, por Ngūgĩ; aparece casi de manera idéntica en los primeros capítulos de *The river between* (1965) y *Weep not, child* (1964).

La segunda escena reescrita a partir de la profecía presente en la cultura kíkūyū hace referencia al ferrocarril: “The iron snake spoken of by Mugo wa Kibiro was quickly wriggling towards Nairobi for a thorough exploitation of the hinterland.” (p.12). En esta serie de metáforas: “the iron snake”, “clothes like the butterflies” tomadas de la profecía original, el autor presenta un constructo alegórico sobre la colonización británica del África del siglo XIX y XX. Tales referencias equiparan el avance del ferrocarril con la imagen del misionero cristiano que lleva la Biblia en la mano. De acuerdo con el crítico keniano Simon Gikandi:

This version of the story would also like to wear the mask of allegory and to reproduce the figurative language of the prior story (hence the use of the “iron snake” for the railway and “bamboo poles for guns), but the high moral tone of the original narrative has given way to ironic distance, fragmentation, and uncertainty. Indeed, while important traces of the allegorical stories of kíkūyū deliverance from colonialism remain in A grain of wheat, such remainders should not conceal the fact that the relationship between this novel and its precursors is one of distance and critique. (2000, p.112)

El distanciamiento crítico que propone Gikandi se encuentra en efecto sobre un gesto teórico que consiste en la conjunción del relato oral kíkūyū con la novela. Allí hay una apuesta por la reescritura que, tanto para el crítico keniano como para este trabajo, define otro sentido, irónico en este caso, puesto que las imágenes se encuentran enunciadas no ya como una profecía, sino más bien como un hecho ya consumado. Ciertamente esta alegoría parece revestir una potencia tal que clausura, en principio, el relato con una conclusión temprana: el colonialismo y el cristianismo constituyen las dos caras de una misma moneda.

A medida que los misioneros tuvieron algunos resultados permitieron el avance posterior de los colonos, exploradores y oficiales del Imperio Británico que venían por los recursos económicos y a profundizar “la civilización” en aquellas “tribus salvajes”. Sobre esto la novela y en particular el segundo capítulo vuelve varias veces, pero con otras variaciones. El colonialismo, con sus elementos cristianos correspondientes, comienza a imprimirle violencia a sus encuentros con la comunidad kíkūyū y sus tradiciones. Al respecto Valentin Mudimbe (1985) ha notado que:

One might consider that missionary speech is always predetermined, preregulated, let us say colonized. It depends upon a normative discourse already given, definitely fixed, clearly meant in “a vital connection between Christianity and Western culture as a whole (p. 60).

Varios pasajes encuentran cohesión con esta primera idea que va desde la colonización mental hacia el uso de las armas, todo un recorrido de la violencia colonial. Se centran, efectivamente, en un discurso cristiano que posibilita la evangelización a la par que el Imperio Británico toma posesión de las tierras del País Kíkūyū. Estos pasajes son mencionados varias veces en esta novela como también representados en otras novelas del autor como *Weep not, child* (1964) y *The river between* (1965). Lo que se marca, en definitiva, constantemente

en esta escena colonial, habitual en cualquier narrativa o texto testimonial en el contexto del Sur Global, constituye un intercambio desigualitario entre la tierra y la palabra de Dios:

He had already pulled down the grass-thatched hut and erected a more permanent building. Elders of the land protested. They looked beyond the laughing face of the whiteman and suddenly saw a long line of other red strangers who carried, not the Bible, but the sword. (pp.11-12)

El fragmento vuelve a yuxtaponer varias ideas para dejar evidenciar una de las imágenes más potentes de la colonización británica de entresiglos. La primera refiere al edificio eclesiástico y su solidez que contrasta por oposición a las cabañas de los *kikūyūs*. A propósito de los edificios cristianos, Bewes (1953) explicaba que: “Churches were built, some- times of mud and wattle, sometimes of wood and iron, not very beautiful, not very durable, but cool and spacious” (p.316). La característica de solidez, que se evidencia en la adaptación de los edificios a la zona, pretende significar, en consecuencia, la permanencia en el tiempo de las ideas cristianas en tierras *kikūyūs*.

Por otro lado, estaba la preocupación de los ancianos, aquellos que decidían sobre las cuestiones de la comunidad, ante la presencia de un culto occidental, que desafiaba las tradiciones y la cohesión de la aldea. Ahora bien, si allí la narración se construye como pugna entre cristianismo y la tradición local, una segunda idea en la cita emerge aún más potente todavía: los “*red strangers*”, una metonimia de los soldados británicos que visten con casaca roja (*red coat*) son percibidos como un equivalente por sustitución de la Biblia. En ese sentido, ese tropo figurativo expone, en unas pocas líneas y con total soltura, una violencia consentida por un cristianismo puramente colonial.

La inclusión de estos pasajes supone, como decíamos, una visión condensada sobre la rápida colonización que realizó el Imperio Británico, asistido por los misioneros, a los territorios cercanos al Lago Victoria y el Monte Kenia. En otro pasaje la novela insiste, ahora en la voz del personaje de Kihika, con otra metonimia, que presenta el intercambio entre la espada y las santas escrituras, pero haciendo énfasis, en esta ocasión, en el rezo y la plegaria:

We went to their church: Mubia, in white robes, opened the Bible. He said: Let us kneel down to pray. We knelt down. Mubia said: Let us shut our eyes. We did. You know, his remained open so that he could read the word. When we opened our eyes, our land was gone and the sword of flames stood on guard (p.14)

El problema de la posesión y el uso de la tierra, que hace referencia el fragmento, pasará una dimensión política y espiritual, sobre el que decidían los ancianos de la aldea como ha explicado Jomo Kenyatta: “The power to decide land disputes was invested in the councils of elders (kiama), who conducted all land transactions” (Kenyatta, 1938, p. 33) a tener, por el contrario, un carácter exclusivamente político y situarse bajo la órbita del estado colonial, motivo por el cual los *kikūyūs* iniciaran las primeras revueltas contra el hombre blanco. El problema de la tierra también es notorio en gran parte de la literatura africana anticolonial como *Things Fall Apart* (1958) que narra, entre otras cosas, los conflictos entre vecinos por la tierra que, a partir de la llegada del blanco, comienzan a ser dirimidos por tribunales coloniales, entidades proclives a la corrupción. La narración, por tanto, muestra el pasaje de una pasividad del pueblo ante el encantamiento de los misioneros cristianos hacia el despertar de conciencia de un grupo de *kikūyūs* “no sobre sus derechos”, como sí lo harían más tarde, sino más bien sobre la pérdida de las tierras, el robo mismo por parte de aquellos “hombres de piel escaldada”<sup>9</sup>. Es ahí, donde el narrador provee, en ese marco, una mención a la rebelión llevada a cabo en 1890-1892 por Waiyaki, antiguo líder anticolonial *kikūyū*, que encabezó una de las primeras revueltas en Kenia en el siglo XIX (Muriuki, 1974, p.92). Una vez más el texto se enfoca en esta alianza entre el colonialismo y el cristianismo cuyo centro es, en este caso, la Reina Victoria. La misma corona británica que se encuentra munida de una mano cristiana que ordena el “caos tribal” del “África salvaje”:

The revolt of the peasant had failed; the ghost of the great woman whose Christian hand had ended the tribal wars was quietened. She would now lie in the grave in peace. (p.13)

Este último fragmento, al igual que el anterior, demuestra la tensión entre las diferentes visiones históricas que el narrador intenta presentar. En primer lugar, se presenta una revuelta de campesinos, que fracasa ante la opresión colonial. Sin embargo, la segunda oración cuyo carácter eurocéntrico refleja parte de la perspectiva irónica de la novela, enuncia claramente que, para Occidente, la cabeza del Imperio termina con los “conflictos tribales” y las guerras entre los “salvajes”. En esa operación de “apaciguamiento” nuevamente el cristianismo

<sup>9</sup> El conflicto por la tierra se volvió complejo a partir de la división de zonas, entregadas tanto a granjeros blancos como a los *kikūyūs* que colaboraban con el régimen colonial. Para ver un estudio detallado véase: *Politic of decolonization: Kenya europeans and the land issue 1960-1965* (1976) de Gary Wasserman.

toma un lugar importante, en tanto se referencia semánticamente con uno de los símbolos más importantes del colonialismo británico.

La violencia signada por el cristianismo colonial comienza a ceder lentamente para desplazarse a las instituciones coloniales de la corona. Las alusiones a los misioneros protestantes, o personajes “blancos” que predicaban, desaparecen súbitamente en la trama para dar lugar a los sacerdotes locales, uno de los éxitos de la cristianización británica.

En la novela nos encontramos con dos tipos de sacerdotes, encarnados en los personajes de Jackson Kigonde y Morris Kingori que son narrados en dos episodios extensos. Se trata, como veremos en las secciones subsiguientes, de dos variaciones de la representación del cristianismo, que la novela pone en juego para evidenciar la complejidad de la situación colonial en Kenia en las décadas de 1950 y 1960.

### 3. El Cristianismo Colonial, una apuesta local: la figura de Jackson Kigonde

Una de las primeras tipologías de sacerdote que aparecen en la trama son las variantes locales kīkūyū como se evidencia en *A grain of wheat*. Los primeros sacerdotes eran habitantes de los cerros que adscribían al cristianismo de manera lineal y eran útiles, de manera total o parcial, al colonialismo británico. El ejemplo más ostensible de este primer tipo es el Reverendo Jackson Kigonde, personaje que aparece entrelazado, inicialmente, con la formación del personaje de Kihika: “Kihika was first sent to Mahiga, a Church of Scotland school not far from Thabai, on the advice of the Rev. Jackson Kigonde” (p.82). La novela le dedica una buena extensión al perfil de este personaje que representa, en este caso, el ideal de un sacerdote colaborador al régimen imperial, a partir de sus acciones como su propia construcción discursiva, que va mutando conforme las condiciones de las instituciones cristianas y coloniales en África van cambiando<sup>10</sup>.

Es indudable que la concepción de este personaje en la trama responde, como ha manifestado el propio autor de la novela (Thiong’o, 1972), a la experiencia de the Church of Scotland Mission cuya función en la región central de Kenia, a partir de una promoción estricta del puritanismo y los dogmas de fe permitió desintegrar las estructuras tribales y religiosas promoviendo, consecuentemente, el cambio social en los pueblos locales.

En tal sentido, un análisis del episodio que remite a este personaje nos servirá para mostrar la función de estos cambios. Es importante destacar, que el Reverendo Jackson tiene siempre como horizonte un cristianismo colaborador y, lógicamente, tanto su praxis como su discurso religioso se aleja de toda prédica en favor de la libertad del pueblo kīkūyū.

La primera variante de este personaje es la del pastor que utiliza la prédica cristiana para avanzar sobre cualquier residuo pagano en las mentes jóvenes, pero también sobre los ancianos de la aldea. Como sabemos, algunas de las estrategias habituales de los misioneros imperiales en África consistieron en la traducción de la Biblia como la creación de un vocabulario específico en lenguas vernáculas como herramienta de intercambio lingüístico entre los misioneros y los indígenas (West, 2015, 2016). De modo que, los misioneros ingleses fueron expeditivos al traducir las Sagradas Escrituras a la lengua kīkūyū para profundizar la evangelización. Ya en 1904 la Church Missionary Society había hecho circular un vocabulario para los misioneros que se asentaran en África Oriental como el English-kīkūyū Vocabulary publicado en Londres por la Society for Promoting Christian Knowledge.

La habilidad de Jackson para persuadir y avanzar sobre zonas de creencias tradicionales de los kīkūyū era bastante osada al poner un pie sobre las deidades locales:

Ngai<sup>11</sup>, the kīkūyū God, is the same One God who sent Christ, the Son, to come and lead the way from darkness into the light, Jackson would reason out, trying to show that the Christian faith had root in the very traditions revered by the kīkūyū (p.82)

Las afirmaciones de Jackson no eran percibidas como peligrosas, sino que fueron siendo aceptadas por los keniatas de Thabai de buena fe en tanto no había una demonización de las creencias propias, como habitualmente promocionaban los colonos europeos. Sus tácticas persuasivas no dejan de ser una metodología muy propia de aquellos misioneros que con “ropas vistosas como mariposas” engañaron a los primeros kīkūyūs que terminaron suscribiendo a la fe cristiana. Por el contrario, la sabiduría de Jackson era percibida, efectivamente, de manera muy positiva en el pueblo, lo que le permitió participar en las instancias políticas locales:

<sup>10</sup> La lógica colaborativa de muchos misioneros con el régimen colonial era evidente como argumenta Caroline Elkins: “Missionaries were contributing directly to the detainees’ cynicism about Christianity. On Sunday and some weekday evenings, missionaries would enter the compounds to preach cooperation with the government, the need to confess oaths, and, most important, that to become good Christian like the British (2005, p. 172)

<sup>11</sup> Ngai es una deidad que también forma parte de la tradición de los Masái, otro pueblo que vive en territorios entre Kenia y Tanzania. También llamado Mwene nyaga, Mwene thī, Kītuku, Kīrīnyaga, Mūmbi, Mūrungu, Mūgai, Mwene hinya, y Maagū ngūrū (Karangi, 2013)

He always wore a pastor's collar and a hat that covered his shining bald head. Jackson was a respected elder among the ridges that surrounded Rung'ei; often the village council of elders invited him to participate in important issues affecting the ridges. They saw him as an elder among elders and he too carried himself as one (p.82)

Ser aceptado por el consejo de ancianos local (*kiama*), incluso cuando el texto deja trascender que no era uno de ellos, suponía no solo un gran honor, sino también una gran responsabilidad. Como ya explicamos anteriormente, esta era la principal instancia política y espiritual<sup>12</sup> de las aldeas al margen de la figura del "Jefe" (*chief*). El Reverendo Jackson recorría las casas del pueblo y deslizaba, paulatinamente en conversaciones superficiales, la palabra de Dios. Una vez concluido el diálogo, bebía con su interlocutor en señal de camaradería. Esta primera versión de Jackson se asemeja a aquellos primeros misioneros que buscaban la evangelización pacífica de los kíkūyū a principios de siglo XX en términos pragmáticos y discursivos. Se trata, en efecto, de la constitución de un *ethos* sumamente positivo en la situación discursiva, que le permitió a Jackson insertarse en la comunidad del Valle del Rift para lograr la conversión cristiana de los locales.

Sin embargo, una segunda variante del personaje oscila entre el proyecto colonial y una versión independiente de las iglesias locales (Iniesta, 2010). Ahí la figura del Reverendo Jackson funciona, ahora, como mediación entre el cristianismo occidental y el radicalismo protestante con influjo africano: el Revivalismo<sup>13</sup>. Esta corriente originaria de las versiones protestantes de la cristiandad fue la única corriente local que los blancos terminaron aceptando: "It is said that is evangelical movement (its remnants survive in the villages to this day) was started by a white missionary in Rwanda and quickly spread to Uganda and Kenya" (p.83)<sup>14</sup>.

El hecho de que en la génesis del revivalismo africano (la versión que nos da la novela) estuviera un misionero deja al descubierto uno de los grandes conflictos históricos del cristianismo en África: las divisiones entre las diferentes misiones ante el surgimiento de las visiones locales. Inicialmente hubo una disconformidad por parte de los misioneros ante cualquier tradición africana presente en el cristianismo (Mudimbe, 1996; Jules-Rosette, 1987), pero luego estos colaboraron activamente en la expansión de muchas de ellas. De ese modo, en *A grain of wheat*, presenciamos una variante del Revivalismo de carácter radical en términos discursivos y cuyo principal exponente es un Jackson reconvertido y seducido en poco tiempo: "A few months after the State of Emergency declared, Jackson suddenly became converted to this movement" (p.83)

La espiritualidad de Jackson muta de una religiosidad con características fuertemente occidentales y colaboracionistas, pero claramente pasiva en términos de acción y de enunciación, hacia una más radical y fanática como indica un pasaje que narra estos hechos:

Then he confessed how he used to minister unto the devil: by eating, drinking and laughing with sinners; by being too soft with the village elders and those who had rejected Christ; by not letting Christ's blood water the seed so that it could take root. He was now a Christian soldier, marching as to war, politics was dirty, worldly wealth a sin.

The revivalist movement was the only organization allowed to flourish in Kenya by the government during the Emergency. Jackson became the leader in the Rung'ei area. (p.83)

El Revivalismo fue, en efecto, la única corriente cristiana local que permaneció en Kenia durante la Emergencia con autorización del gobierno colonial. La causa de ello radica, indudablemente, en la transmisión de la mitología y los valores cristianos sin cuestionamientos como podemos ver en un Jackson que se autopercebe como pecador. Hay, en este personaje, una autocrítica muy exigente, ahora, con las tradiciones locales y especialmente con los ancianos de la aldea. Jackson no utiliza más analogías para predicar y seducir a los locales sobre las bondades cristianas, sino que su discurso apela exclusivamente al sacrificio crístico. Toda la enunciación de este clérigo local está dada por una tensión entre una evangelización llevada a cabo por los misioneros europeos, y poco exigente con los locales, y un cristianismo sin concesiones con la tradición kíkūyū<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> No hay diferencias entre las dimensiones religiosas y políticas en la cultura kíkūyū (Karangi, 2013)

<sup>13</sup> El Revivalismo, en general, renovó el fervor religioso dentro de un grupo, iglesia o comunidad cristiana, pero fue, principalmente, un movimiento en algunas iglesias protestantes para revitalizar el ardor espiritual de sus miembros y ganar nuevos adeptos. El revivalismo en su forma moderna se puede atribuir al énfasis compartido en el anabautismo, el puritanismo, el pietismo alemán y el metodismo en los siglos XVI, XVII y XVIII en la experiencia religiosa personal, el sacerdocio de todos los creyentes y la vida santa, en protesta contra los principios establecidos por los sistemas eclesiásticos que parecían excesivamente sacramentales, sacerdotales y mundanos. (The Editors of Encyclopaedia Britannica, 2006)

<sup>14</sup> "Se dice que este movimiento revivalista (sus vestigios sobreviven todavía hoy en los pueblos) fue iniciado por un misionero blanco en Ruanda y se extendió con rapidez a Uganda y Kenia." Esto fue confirmado por Terence Ranger (1929-2015) cuando cita a su colega británico John Iliffe (1979): "Iliffe describes (1979: 364-65) how Revival was brought from Rwanda by evangelists and traders and how it came to influence almost every Protestant church." (p. 12)

<sup>15</sup> Esta crítica del Revivalismo hacia otras instituciones cristianas locales fue abordada por John Iliffe (1979) que citamos a partir de Terence Ranger: "Iliffe emphasizes that Revival was 'a designedly egalitarian movement' critical both of white missionaries and 'the early converts who controlled the church'." (1986, p.36)



En ese sentido, entran en pugna las dos variantes de un cristianismo colaborador al proyecto colonial que son representadas por el mismo personaje en unas pocas páginas.

No obstante, esta tensión es rota con la destrucción del “alzacuello de pastor” y la epifanía sobre su encuentro con Jesucristo. La apelación de Jackson, luego de su nueva conversión, tiene otro objetivo, señalar que la única guerra posible es como “soldado de Cristo”. De ese modo, el pastor defiende la idea de que “la política tiene un carácter sucio” y adhiere, indefectiblemente, al “pecado”. Esta afirmación de la política como acto pecaminoso parece tener un lugar menor entre todo el relato epifánico cristiano, pero pretende, al fin y al cabo, despolitizar a los habitantes de Thabai ante el ascenso del Movimiento en pleno período de Emergencia.

Los ataques discursivos al Movimiento que la novela presenta, influyeron negativamente en los habitantes de los cerros. Los pobladores de las diferentes comunidades del Valle del Rift como los miembros del Movimiento comenzaron, entonces, a distanciarse de los revivalistas, que fueron objetivos de ataques violentos por parte de los combatientes que se escondían en el bosque de Githima.

El Reverendo Jackson Kingondu fue asesinado junto con Muniu, otro predicador de Mahiga, que tuvo un papel relevante en la infancia de Kihika y que también se había convertido al Revivalismo:

The revivalist praised God and said tha Jackson and Muniu, by their deaths, had only followed in the footsteps of the Lord. What greater honors could befall a Christian? But the people prayed a different prayer: yes, let all the traitors be wiped out! (p.84)

En el pasaje anterior, la voz del narrador omnisciente presenta dos posturas: la muerte de ambos predicadores como sacrificio desde la visión de los seguidores del revivalismo en la región, por un lado, y lo que la mayoría de los kíkūyū, referenciados en el Movimiento, pensaban de los traidores a la causa keniana, por el otro. Sacrificio y traición movilizan, en consecuencia, la narración en torno a la muerte de los dos revivalistas. Todo el ciclo de violencia y cristianismo asociados al Proyecto Moderno en el País Kíkūyū parece quedar concluido con el asesinato de Muniu y Jackson.

Las dos variantes cristianas presentes hasta aquí denotan exclusivamente una toma de posesión parcial o total sobre las creencias tradicionales a partir de métodos más o menos beligerantes o la persuasión en el plano discursivo.

#### 4. Cristianización de la política nacional: Morris Kingori

Así como la novela deja presente las diferentes figuras sacerdotales, que son útiles al régimen colonial como Jackson y Muniu, sobre el final desplaza las instituciones religiosas hacia la causa keniana. Para dar cuenta de ello, la narración se vale del personaje del Reverendo Morris Kingori, que aparece en el acto del *Uhuru* en la plaza como uno de los oradores principales:

Nyamu now called upon the Rev. Morris Kingori to open the meeting, with a prayer. Before 1952, Kingori was a renowned preacher in the kíkūyū Greek Orthodox Church, one of the many independent churches that had broken with the missionary establishment (p.213)

Kingori es incluido sobre el final de la novela evidenciando la posición cristiana que se asocia con el Movimiento y con el Partido. Como se puede notar en el fragmento, la praxis sacerdotal del personaje es puesta en suspenso durante el comienzo del período de Emergencia en 1952 hasta fines del año 1963. Se trata de una figura que, elipsis mediante, se vuelve anónima en los años más convulsos de la Kenia del siglo XX, posiblemente debido a su posición anticolonial.

Por otro lado, la inclusión en la narración de una iglesia protestante independiente y funcional a la política nacional kíkūyū supone tanto el contraste con la visión de alianza del cristianismo con el estado colonial como la adhesión a la perspectiva socialista que recupera Ngūgĩ en el discurso ante los sacerdotes en 1970. Se trata de instituciones eclesásticas que la narración recupera para situarlas en términos históricos en las antípodas de las misiones coloniales al aludir al conflicto real de ruptura entre los misioneros locales y los europeos (Mudimbe, 1985).

La escena política, en el día de la independencia, se refuerza en la discursividad cristiana. Como hemos argumentado hasta aquí, la novela había expuesto, de manera secuencial, un cristianismo confrontativo y que naturalmente era interpretado como un instrumento más del avance territorial del Imperio Británico.

Ciertamente, toda la trama provee elementos negativos que se evidencian en los hechos o en el discurso, con excepción de la lectura que el personaje de Kihika realiza sobre las sagradas escrituras como posibilidad de emancipación en el contexto colonial. En la voz de un narrador omnisciente que describe el avance colonial en África Oriental o en las enunciacines de los revolucionarios, el cristianismo se plantea en un tono beligerante al servicio de los diferentes proyectos políticos coloniales o anticoloniales. Diversos acontecimientos de la trama como el sacrificio en tanto acción revolucionaria en Kihika, el rezo comunitario antes de los ataques a los

granjeros que relata el teniente Koina, la mano cristiana de la Reina Isabel que empuña la espada y el engaño de los misioneros cristianos percibidos por “el profeta” como “gente con atuendos mariposa” parecieran presuponer una pragmática cristiana que carece de valores positivos para aportar a la narración o a la propia causa nacional keniana.

Sin embargo, la extensa plegaria de Kingori sobre el final de la novela se muestra como un *shifter* que provee otro tipo de significación y que permite que una parte de la mitología cristiana funcione en favor de la construcción de una cultura nacional:

Now, he stood on the platform, a bible in his hand.

KINGORI: Let us pray. Lord, open thou our hearts.

CROWD: And our mouths shall show forth thy praise.

KINGORI: God of Isaac and Jacob and Abraham, who also created Kikūyū and Mumbi, and gave us, your children, this land of Kenya, we, on this occasion ever to be remembered by all the nations of the earth as the day you delivered your children from Misiri, do now ask you to let your tears stream down upon us, for your tears, oh Lord, are an eternal blessings. Blood has been split for this day. Each post in our huts is smeared not with blood from the ram, but blood from the veins and skins of our sons and daughters, who died, that we may live. And everywhere in our villages, in the marketplace, in the shambas, nay even in the air, we hear the widows and orphans cry, and we pass by, talking loudly to drown their moaning, for we can do nothing, Lord, we can do nothing. But the cry of Rachel in our midst cannot be drowned, can never be drowned. Oh God of Isaac and Abraham, the journey across the desert is long. We are without water, we are without food, and our enemies follow behind us, riding on chariots and horseback, to take us back to Pharaoh. For they are loath to let your people go, are angered to the heart to see you people go. But with your help and guidance, Lord, we shall surely reach and walk on Canaan's shore. You who said that where two or three are gathered together, you will grant whatever they shall ask, we now beseech you with one voice, to bless the work of our hands as we till the soul and defend our freedom. For it is written: Ask and it shall be given unto you; knock and it shall be opened; seek and ye shall find. All this we ask in the name of Jesus Christ our Lord, Amen.

CROWD: Amen.

(pp. 213-214)

El exordio de Kingori permite recuperar el interrogante que Ngūgĩ formulará, años más tarde, frente a un auditorio compuesto por obispos y sacerdotes: “Can the Church in Africa be different?” (Thiong, 1971, p.35) La pregunta como posibilidad política contrasta con el pasado colaboracionista del régimen colonial para situar una institución solidaria a los intereses de la nación y del pueblo.

En tal sentido, la homilía de Kingori implica un intento de conjugar toda la mitología cristiana y los elementos de la tradición en pos de la reescritura de un pasado trágico, pero heroico. Esa operación busca, por cierto, exponer que, en este tiempo presente, el cristianismo constituye una parte central de la vida política de las comunidades kikūyūs. La conjunción de la épica cristiana con la historia de la resistencia kikūyū ante la opresión colonial funcionan, una vez más, en términos analógicos en la novela, aunque ahora en el discurso de este personaje, el reverendo Kingori que realiza un recorrido por varias figuras de las tradiciones kikūyū y cristiana, con el objetivo de inscribir en la memoria del pueblo una épica propia.

Al igual que Jackson, Kingori también apela a la yuxtaposición de figuras bíblicas con las tradiciones ancestrales e históricas kikūyūs, pero desplazando la intención del discurso de conversión, en pleno día de independencia, para recuperar una perspectiva distinta, el pasado triste del Mau Mau y el futuro de la nueva nación.

Se tratan de dos perspectivas similares en sus operaciones discursivas, pero con fines distintos que desactivan, en consecuencia, la estructura político-religiosa tradicional del *kiama*, el consejo de ancianos que decidía sobre los asuntos de la comunidad. Mientras la figura de Jackson proponía, a partir del arte de la conversación, las equivalencias entre el cristianismo y la tradición local, Kingori se sitúa en la concurrida plaza del mercado para establecer las mismas equivalencias a través del discurso político en el día de la independencia. De ese modo, no solo refuerza la dimensión patética en su exordio en la plaza central sino que también establece, como decíamos anteriormente, una serie de correspondencias alegóricas entre la épica cristiana y la tradición local que procederemos a analizar en los siguientes párrafos.

En primer lugar, hay una apelación a las figuras del Antiguo Testamento que provienen del libro del Génesis y que funcionan, ahora, como elementos centrales en la concepción del pueblo kikūyū. Las figuras de Abraham, Isaac y Jacob, no habían sido, hasta aquí, mencionadas en la novela. La analogía resulta eficaz en términos de significación porque estas figuras patriarcales, y en particular la de Abraham, están asociadas a dos tópicos importantes de la narrativa bíblica que la novela retoma en un registro político: el sacrificio y la tierra como pertenencia.

La conjunción de los patriarcas con Mumbi y Kikūyū, la primera mujer y el primer hombre kikūyūs, respectivamente, no consiste en una operación menor en la apelación discursiva del Reverendo. Se pueden percibir, consecuentemente, como una figuración posible de Adán y Eva, que reciben las tierras alrededor del

Monte Kenia por parte de Ngai, suprema deidad de los kíkũyũ, para que el pueblo habite en ellas. Este párrafo, cargado en exceso de este procedimiento sincrético, permitiría aunar, nuevamente, a los leales en la fe cristiana como a aquellos que la rechazan y trazar, atento a diferentes aspectos de las cultura cristiana y kíkũyũ, una narración histórica y simbólica del país por venir.

Kingori, presenta, en consecuencia, la liberación de la nación y una devolución de la tierra de Kenia que Dios les entregó para habitar. De ese modo, el País Kíkũyũ se transforma en la tierra de Kenia percibida, ahora, como Canaán, la tierra prometida que Dios le da a Abrahám y al pueblo de Israel.

En segundo lugar, la plegaria de Kingori vuelve sobre la alegoría posible que equipara el país independiente con el Éxodo bíblico. Tal recurso genera confusión, ya que presenta, además, la idea del retorno colonial al presente. Kingori presenta, nuevamente, al Faraón con la Corona Británica, y en una línea consecutiva esboza una interpretación sobre los colonos en retirada: “For they are loath to let your people go, are angered to the heart to see you people go”. La soledad del desierto, la hambruna y la persecución militar, entonces, constituyen elementos en el discurso que evidencian la preocupación de que el *statu quo* retroceda, o más bien, se renueve bajo un halo neocolonial.

Y, por último, la plegaria de Kingori mantiene, al desprenderse de la carga violenta que presenta en términos semánticos las ideas de Kihika o Jackson, un registro constante de tristeza y devastación, porque las condiciones en que se logra la independencia no son, en consecuencia, las mejores. La sangre de los keniatas, de los muertos en las familias kíkũyũ y de los héroes de la resistencia, es lavada con las lágrimas que se le pide a Dios. No hay, de nuevo, ningún vestigio de violencia, sino más bien de pesadumbre ante un presente incierto. El discurso cierra con una apelación a Jesucristo, cerrando el arco histórico que yuxtapone la narración kíkũyũ con la bíblica.

La figura del obispo devuelve, entonces, la posibilidad de reconstruir la comunidad fragmentada transversalmente por el colonialismo. El carácter social y contingente del cristianismo se hace ostensible en esta alocución final. Estas operaciones discursivas dejan entrever, en consecuencia, que el cristianismo constituye una matriz simbólica y conceptual con una variedad de posibilidades de adaptación a cualquier proyecto político que se inscriba en el texto.

En la primera parte de la novela, esto es pensado de varias maneras. Asociado al colonialismo en las figuras fantasmales nunca presentes de la Reina y los colonizadores (no nos referimos a Robson, Thompson y demás colonos blancos en la narración) y en esa misma clave, por supuesto, a los sacerdotes colaboracionistas como Jackson y Muniu. Estas primeras variables cargadas de violencia oscilan hacia el centro del proyecto moderno-colonial. Sin embargo, ese *shifter* que nos encontramos hacia el final de la narración, en la voz del Reverendo Kingori, indica más bien, una modulación, en la que el cristianismo podría configurarse, a posteriori, como parte de un proyecto político por venir.

En consecuencia, en la novela es evidente que las figuras misioneras presentan un contraste muy marcado a pesar de utilizar las mismas tácticas discursivas en relación a la tradición kíkũyũ y las imágenes cristianas. Si bien Jackson apela a la fusión conceptual de la suprema divinidad local con el dios cristiano su objetivo final es, como hemos visto en la seducción a los ancianos del *kiama*, la evangelización como método de dominación colonial.

La visión representativa de estas figuras sacerdotales propone, en suma, una religación diferente entre religión y política cuya modulación parte, según sea el caso, del cristianismo colonial al cristianismo como forma de resistencia política.

## 5. Conclusión

En este trabajo hemos intentado evidenciar cómo en los inicios de la novela se buscaba representar el choque entre dos órdenes religiosos y políticos: el cristianismo occidental y la tradición kíkũyũ. Estas primeras variables de carácter beligerante oscilan, como dijimos anteriormente, hacia el centro del proyecto moderno-colonial. Los personajes de Muniu y Jackson son, en consecuencia, ejemplos notorios de aquellos misioneros que Mudimbe sitúa en el plano ideológico como agentes del imperio. Como es sabido, en el caso británico esta ligadura entre cristianismo e imperio es mucho más potente porque se encuentra anclada en la relación estrecha entre la Iglesia de Inglaterra y la monarquía (Comaroff, 1989).

Se tratan de figuras que tienen una preponderancia en el avance colonial como los colonos, militares y demás súbditos de la corona británica, pero con el objetivo de colonizar la conciencia de los locales para extender los intereses imperiales. En ese marco, la novela deja en claro un tiempo de incertidumbre donde prevalece un choque de culturas cuya especificidad pareciera estar signada por la violencia colonial.

Con respecto a la representación de la variante revivalista, pareciera haber un indicio de algunas apropiaciones culturales que relacionan el mundo africano con el cristianismo, pero este nuevo constructo religioso no constituye más que un aspecto distinto del yugo colonial.

Finalmente, hay allí un *shifter* que el lector encuentra hacia el final de la novela, en la plegaria del Reverendo Kingori, que indica que el cristianismo podría formar parte de un proyecto político por venir. Esta variación del

problema constituye una de las apuestas más interesantes de un escritor que se ha definido como ateo luego de su experiencia colonial. Se trata, como hemos argumentado en el trabajo, de una variación que parece utilizar las mismas tácticas discursivas que las figuras coloniales del orden cristiano como Jackson o Muniu, pero que, en todo caso, forman parte del programa político de la resistencia kíkūyū que la novela imagina.

En suma, el lugar de la Iglesia se vuelve insoslayable para examinar los diversos procesos políticos y culturales de la Kenia de gran parte del siglo XX. En consecuencia, el cristianismo se constituye como un ideario que, aún en sus versiones más cuestionables, es decir, como dispositivo colonial de avance territorial o durante el período de Emergencia, configura el tejido social en el pasaje del estado colonial al neocolonial.

## 6. Bibliografía

- Berman, Edward (1974) "African responses to christian mission education" in *African Studies Review*, Vol. 17, No. 3, pp. 527-540. DOI: <https://doi.org/10.2307/523799>
- Bewes T.F.C (1953) "The Work of the Christian Church among the kíkūyū" in *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs 1944-), Vol. 29, No. 3. DOI: <https://doi.org/10.2307/2604698>
- Bewes, T.F.C (1953B) "kíkūyū Religion, Old and New" in *African Affairs*, Volume 52, Issue 208, Pages 202–247. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.afraf.a094156>.
- Britannica, T. Editors of Encyclopaedia (2021, August 26). "Revivalism". Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/revivalism-Christianity>. Consultado el 12/08/2023.
- Comaroff, John (1989) "Images of empire, contests of conscience: models of colonial domination in South Africa" in *American Ethnologist* Vol. 16, No. 4 , pp. 661-685. DOI: <https://doi.org/10.1525/ae.1989.16.4.02a00040>
- Downing, Angela (1981) "Language and theme in the novels of James Ngūgĩ (Ngūgĩ Wa Thiong'o)" in *Atlantis*, vol 2, No. 2, pp. 74-87. Disponible en: <https://www.atlantisjournal.org/old/Papers/v2n2/v2n2-07.pdf>
- Dramé, Kandiora (1990) *The Novel as Transformation Myth: A Study of the Novels of Mongo Beti and Ngūgĩ Wa Thiong'o* , Syracuse, New York, Syracuse University.
- Elkins, Caroline (2005) *Imperial Reckoning: The untold Story of Britain's Gulag in Kenya*, New York: Henry Holt and Company.
- Gikandi, Simon (2000) *Ngūgĩ Wa Thiong'o*, Cambridge University Press: New York.
- Iniesta, Ferrán (2010) *Pensamiento Tradicional Africano*. Madrid: Catarata.
- Jensz, Felicity. (2022). *Missionaries and modernity: Education in the British Empire, 1830-1910* (Vol. 199). Manchester University Press.
- Jules-Rosette Bennetta (1987). "New Religious Consciousness and the State in Africa: Selected Case Studies / La nouvelle conscience religieuse et l'État en Afrique: une étude comparative". In: *Archives de sciences sociales des religions*, n°64/1, pp. 15-35. DOI: <https://doi.org/10.3406/assr.1987.2436>
- Karangi, Muriuki (2013) "The Gikūyū Religion and Philosophy: A Tool for Understanding the Current Religion Political Debates in Kenya" in *Anthropos*, Bd. 108, H. 2, pp. 612-622.
- Kenyatta, Jomo (1938) *Facing Mount Kenya*, Londres: Verso.
- López, Marta Sofia (2017) "Prólogo" en *Un grano de trigo*. Barcelona, Debolsillo.
- Mathuray, Mark (2009) *On the sacred in African Literature: Olds Gods and New Worlds*, Palgrave Mcmillan.
- Mcgregor, A.W (1904) *English-kíkūyū Vocabulary*, London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Mudimbe, V.Y (1996) *The invention of Africa*, Indiana University Press.
- Mukoma, Wa Ngūgĩ (2018) *The rise of African Novel*, Ann Arbor: University of Michigan
- Muriuki, Godfrey (1974) *A history of the kíkūyū, 1500–1900* Nairobi: Oxford University Press.
- Murray, J. (1976). "The Church Missionary Society and the 'Female Circumcision' Issue in Kenya 1929-1932. *Journal of Religion in Africa*, 8(2), 92–104. DOI: <https://doi.org/10.2307/1594780>.
- Obiechina, Emmanuel (1990) *Language and Theme: Essays on African Literature*, Washington: Howard University Press.
- Omolewa, Michael (2006) "Educating the 'Native': A Study of the Education Adaptation Strategy in British Colonial Africa, 1910-1036" in *Journal of African American History* 91, n°3, pp. 267-287. DOI: <https://doi.org/10.1086/JAAHv91n3p267>
- Prado, Abdennur (2018) *Genealogía del Monoteísmo: La religión como dispositivo colonial*. Madrid: Akal.
- Ranger, Terence (1965) "African Attempts to Control Education in East and Central Africa, 1900–1939." *Past and Present* Vol 32, pp. 57–85.
- Thiong'o, Ngūgĩ Wa (1972) *Homecoming: Essays on African and Caribbean Literature, Culture and Politics*, London: Heinemann Educational Publishers.
- Thiong'o, Ngūgĩ Wa (1986) *Decolonising the mind: the Politics of Language in African Literature* Nairobi: East African Publishers.
- Thiong'o, Ngūgĩ Wa (2002) *A Grain of Wheat*, Penguin Classics: London.
- Thiong'o, Ngūgĩ Wa (2012) *Wep not, child*, Penguin Classics: London.
- Thiong'o, Ngūgĩ Wa (2015) *The river between*, Penguin Classics: London.

- Wasserman, Gary (1976) *Politics of Decolonization: Kenya Europeans and the land issue 1960-1965*, Cambridge University Press: Nueva York.
- West, Gerald. (2015). "Reception of the Bible: The Bible in Africa". In J. Riches (Ed.), *The New Cambridge History of the Bible*, Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CHO9780511842870.025
- West, Gerald. (2016) *The Stolen Bible: From tool of imperialism to African icon*, Brill: Boston.
- Williams, Patrick (1999) *Ngũgĩ Wa Thiong'o*, Manchester University Press.

