

**Cartas para um profeta Māori: Vivendo com Atua em meados do século dezanove Taranaki  
(Nova Zelândia)**

***Letters to a Māori prophet: Living with Atua in mid-nineteenth-century Taranaki  
(New Zealand)***

Jeffrey Sissons

Professor da Victoria University of Wellington,  
Nova Zelândia.

[jeff.sissons@vuw.ac.nz](mailto:jeff.sissons@vuw.ac.nz)

Tradução:

Alejandro Raúl González Labale  
Doutor em Antropologia - UFSC

Professor da Universidade Federal do Piauí - UFPI  
[aglabale@gmail.com](mailto:aglabale@gmail.com)

**Resumo:** No bojo deste artigo está a notável coleção de cartas escritas no final da década de 1850 ao profeta maori Tamati Te Ito Ngāmoke de Taranaki (Nova Zelândia). Alicerçado na tradução e introdução dessas cartas por Penelope Goode, concentro-me naquelas preocupadas com a 'sacralidade' do tapu em relação à feitiçaria e atividades sazonais, argumentando que elas fornecem uma visão única do tapu como condição histórica duradoura em relação ao qual as pessoas eram interpeladas a desenvolver um novo modo de engajamento coletivo ou correspondência. Concluo com algumas reflexões sobre o conceito de 'correspondência' desenvolvido recentemente por Tim Ingold e considero, à luz de seu argumento, que as cartas Kaingārara podem ser entendidas como um modo de correspondência em um duplo sentido: tanto como escrita, quanto como devir ontológico.

**Palavras-Chave:** tapu; profetas maories; correspondência humana; antropologia deleuziana; centro intenso; Taranaki.

**Abstract:** The focus of this article is a remarkable collection of letters written in the late 1850s to the Māori prophet Tamati Te Ito Ngāmoke of Taranaki (New Zealand). Building on a translation of and introduction to these letters by Penelope Goode, I focus on letters that are concerned with tapu 'sacredness' in relation to sorcery and seasonal activities and argue that they provide a unique insight into tapu as an enduring historical condition in relation to which people were required to develop a new mode of collective engagement or correspondence. I conclude with some reflections on the concept of "correspondence" as recently developed by Tim Ingold and consider how, in light of his argument, the Kaingārara letters can be understood as mode of correspondence in a double sense: both as writing and as ontological becoming.

**Keywords:** tapu; Māori prophets; human correspondence; Deleuzian anthropology; intense centre; Taranaki.

## Cartas a um profeta Māori: vivendo com atua na Taranaki do século XIX

Em dezembro de 1859, Rewi Maniapoto, um poderoso líder de Waikato e organizador do emergente movimento do Rei Maori, escreveu aos líderes de um movimento rival pela soberania em Taranaki:

Ehoa ma, whakamutua ta koutou mahi kikokiko. Kaua o tohe. Whakamutu rawatea. Amigos, cessem os seus trabalhos de expulsão dos espíritos malignos. Não continuem com isto. Cessem completamente (GOODE, 2001, p. 140, tradução revisada pelo autor).

O “trabalho” ao qual Maniapoto se referia incluía cerimônias orquestradas pelo primeiro profeta de Taranaki, Tamati Te Ito Ngamoke, e pretendiam libertar o local da presença dos espíritos ancestrais malignos (atua kikokiko). Estas cerimônias incluíam a queima de esculturas, roupas e o tapu “sagrado” (remanescentes dos wahi tapu, bosques sagrados), formavam parte de um esforço coletivo - o movimento de Te Ito - para unir as tribos de Taranaki, em oposição aos vendedores de terra, e estabelecer assim uma política independente que incluía uma escola indígena e um sistema judicial próprio (Sissons 2016, no prelo). Mas já havia dois anos desde que o profeta tinha iniciado tais “trabalhos”. Desde janeiro de 1858, ele servia como conselheiro das ambições de Wiremu Kingi Te Rangitake, chefe supremo da tribo de norte Taranaki, Te Ati Awa (RIEMENSCHNEIDER, 1858, p. 3). Desempenhando esse papel, havia liderado a derrota militar infringida a Ihaia Te Kirikūmara, um rival de Te Rangitake, quem ofereceu terras em Waitara ao governo; e, de momento, se encontrava apoiando Te Rangitake em seus esforços para unir Te Ati Awa contra, os vendedores de terras (whiteley para McLean, 25 de março de 1858; SCHOLEFIELD, 1960, p. 618-22).

Em boa parte desse período, Te Ito residiu em Waitara, numa kainga (vila) chamada Te Whanga, de onde participou de uma abundante correspondência escrita para seus seguidores ao longo do distrito de Taranaki, guiando-os nas suas ações contra os atua kikokiko e o tapu associado a estes. Ambas, as cerimônias de fogo e sua correspondência escrita, constituíam uma preocupação para Rewi Maniapoto porque, como atividades pan-tribais centralizadas, desafiavam a estratégia do movimento do Rei em estender sua influência em Taranaki.

A carta de Rewi Maniapoto está incluída entre as 52 cartas escritas para Tamati Te Ito entre 1857 e 1863. Elas foram primeiramente catalogadas e traduzidas na promissora dissertação de mestrado de Penelope Goode (2001), que teve orientação de Lyndsay Head, na Universidade de Canterbury. O próprio trabalho de Lyndsay sobre o sucessor profético de Te Ito, Te Ua Haumene, contribuiu significativamente no meu

entendimento sobre a natureza e as origens dos movimentos proféticos em Taranaki. Neste artigo, eu procuro enriquecer o trabalho de Penelope e Lindsay, argumentando que as cartas de Kaingarara nos fornecem uma abordagem única do tapu enquanto condição histórica, relacionando-o com a necessidade de desenvolver novas formas de engajamento e correspondência coletiva. Eu começo propondo uma reconsideração do tapu na sociedade maori do século XIX, ele deve ser entendido não como um fenômeno quase-jurídico sustentado em uma ordem hierarquia tradicional, mas sim como uma condição de mudança histórica necessariamente acompanhada por ‘uma vida com os atua’. Depois, voltando para a correspondência de Kaingarara, argumento que através das cartas de Te Ito e seus seguidores é possível colocar a natureza duradoura do tapu como um novo modo de engajamento coletivo, no qual Te Ito assumiu a função de tohunga (padre, curador, xamã) com considerável nível de pan-tribalismo. Para concluir com algumas reflexões sobre o conceito de “correspondência”, recentemente desenvolvido por Tim Ingold; e considero que, à luz de seu argumento, as cartas Kaingarara podem ser entendidas como um modo de correspondência duplo: como escrita e como transformação ontológica.

### Vivendo com atua

Existe hoje um claro consenso na literatura antropológica que na sociedade Maori pré-cristã, a ideia de tapu (energia sagrada) nasce de uma espécie de relação ativa entre os seres chamados atua (BEST, 1924, vol. 1, p. 251; HANSON; HANSON, 1983, p. 50-52; SALMOND, 1989, p. 74-75; SISSONS, 2015, p. 135-41, 2016, p. 60-62). O termo atua é frequentemente traduzido como “deus”, mas essa interpretação pós-missionária é, na melhor das hipóteses, bastante ilusória. Apesar dos missionários cristãos terem escolhido capitalizar o termo “Atua” para se referir ao “Deus” deles, os atua dos maori não se correspondem exatamente a ‘deuses’ no sentido cristão ou europeu clássico. Os atua do pré-cristianismo maori eram como ancestrais distantes, dos quais humanos e não humanos (florestas, pássaros, peixes, roças, ventos, etc) descendiam, ou eram seres que participavam diretamente da vida social como encarnações dos espíritos ancestrais controlados pelos tohunga (escolhidos).

Técnicas rituais para controlar e redirecionar o poder dos atua foram desenvolvidas e usadas pelos tohunga para assegurar que o povo pudesse habitar o mundo de forma segura e produtiva. Estes *atua* podiam empoderar líderes mas, se afrontados, eles podiam também matá-los, assumindo a forma de lagartos (ngarara) e devorando seus órgãos internos. O registro mais antigo de tal destino foi a morte do chefe de Bay of Islands,

Ruatara, logo após o seu retorno à Nova Zelândia trazendo os primeiros missionários cristãos em 1814. Quando Ruatara sucumbiu, doente e isolado da comunidade, foi visitado por dois missionários que, violando a relação com o tapu, ofenderam os atua dele. Um dos visitantes, John Nicholas, mais tarde escreveu que as pessoas relataram que, como consequência, o atua tinha “se fixado no estômago do chefe” (1817, vol. 1: 166).

O tapu não era uma orientação ou ordem transcendente imposta por deuses transcendentais. As relações entre os chefes, como Ruatara, e seus vingativos e imprevisíveis atua, eram preocupações cotidianas e constantes sobre como o tapu era produzido, controlado e negociado pelos tohunga. E ainda, há um entendimento de que o tapu predominava nas primeiras explicações etnográficas coloniais. O etnógrafo Elsdon Best escreveu, por exemplo: “Para colocar a questão brevemente, pode ser dito que o tapu significa proibição, a multiplicação de um “Tu não deves”. Estas podem ser consideradas como as leis dos deuses, elas não devem ser infringidas” (1924, vol. 1: 251). Escrevendo aproximadamente em 1850, mais ou menos ao mesmo tempo dos eventos discutidos neste artigo, o missionário de Whanganui Richard Taylor definiu tapu como “um acontecimento religioso, cercado de propósitos políticos” (1855, p. 55) e, Judge F. Fenton concorda depois, descrevendo-o como “uma instituição que foi a força da lei sobre o povo... pelo chefe ou ariki capaz de exercer uma grande influência sobre seu povo” (AJHR, 1860 F-3 n° 3:90).

A visão moral e de governo do tapu foi também largamente reconhecida como causa do rápido colapso enquanto instituição do tapu após as conversões ao cristianismo. Richard Taylor, agora de modo poético, escreveu que a introdução do Cristianismo causou o completo colapso do sistema político anterior: “como a palha é sacudida no verão, o vento da palavra de Deus a varreu” (1855: 64). Em um tom mais prosaico e pragmático, Prytz-Johansen pontuou que o fim do tapu obrigou a novas formas de governança colonial: “Quando a instituição tapu desaparece, campos, florestas e áreas de pescaria estão abertas à arbitrariedade e uma nova proteção deve ser construída pela lei e entendimento europeu” (1954, p. 197).

Entretanto, como uma duradoura condição que surge da ativa relação entre os atua e seu povo, tapu simplesmente não acabou mesmo com a conversão em massa pelo Cristianismo em 1840 - nem os atua repentinamente cessaram de existir. Em vez disso, as relações mudaram e se tornaram problemáticas de modos novos e, inclusive, em alguns casos, elas se tornaram hostis. Atua, antes receptivo ao controle dos tohunga conhecedores dos cânticos karakia, agora se tornaram incontrolláveis espíritos malignos (chamados de atua kikokiko em Taranaki e Waikato), causando e espalhando doenças e morte. Os atua, como os que atacaram o chefe Ruatara de Bay of Islands frequentemente

assumiam a forma de ngarara - lagartos, reptéis ou outros bichos rastejantes - e esta era inclusive uma referência à palavra Kai-ngarara, “reptéis-devoradores”; referência escolhida pelos seguidores de Tamati Te Ito e significando uma diretriz do movimento para combater a multidão malévola de atua, convertidos em atua kikokiko e seus perigosos e contagiosos tapu. Goldie resume sucintamente o balanço entre atua, ngarara e kikokiko no seguinte comentário: “A doença converte a pessoa em tapu porque atua - demónios, ngarara, lagarto – atua kikokiko ou o fantasma ancestral – entra no corpo do aflito” (1904, p. 4).

De cima para baixo, numa visão jurídico-administrativa do tapu se exclui a condição que continuamente emerge através da interação com os atua, sejam benignos ou malignos. Usando um termo de Deleuze e Guattari (1987), parece ser um engano ter uma visão “arborescente” da sociedade, ordenando tudo como se fossem galhos e subcategorias, reproduzindo assim a perspectiva do Estado colonial. Ao invés disso, a sociedade Maori era, nos termos de Pierre Clastres, uma “sociedade contra o estado”, na qual o tapu, derivado das relações com atua, eram a pré-condição para uma emergência rizomática de ordem social, refletida na dinâmica nômade da ideia de mana - poder/status (CLASTRES, 1977).

Lamentando o enfraquecimento da sociedade Maori em meados do século XIX, Te Matorohanga, o tohunga cujos ensinamentos são parte do *The Lore of the Wahre-wananga* (SMITH, 1913), coloca a questão dessa forma:

E porque Tapu é a primeira coisa, se não houver tapu, todas as ações de atua não tem mana, e se atua perde tudo então ela é inútil; pessoas, suas ações e seus pensamentos são como um redemoinho e a própria terra se torna quebrada e confusa (SMITH, 1913, p. 12).

De fato, negligenciar as relações com atua e a conseqüente transformação deles em kikokiko, constituíram uma profunda transformação das pessoas e da paisagem de modo que uma íntima correspondência entre ambas as dimensões foi perdida. Tamati Te Ito certamente concordaria com Te Matorohanga: a terra se tornou quebrada e confusa. Mas, ele e Kaingarara eram mais otimistas que o Sábio, acreditando que fosse possível uma restauração da correspondência entre atua, o povo, e a paisagem. No que segue eu argumento que através da correspondência escrita de Te Ito, the Kaingarara procurou restaurar essa correspondência ontológica, propiciando a aproximação de uma personalidade tapu com formas tapu de habitar a paisagem.

## As cartas de Kaingārara

Durante cerca de dois anos antes do seu aparecimento como o inspirado profeta do Movimento Kaingārara em 1856, Tamati Te Ito tinha viajado por Taranaki como líder de uma ‘tropa de remoção de tapu’ - ope whakanoa. Esse grupo de cerca de 30 cavaleiros escolhidos e pertencentes a todas as tribos de Taranaki, acredita-se visitaram a maioria dos “fortes de colina” pā no distrito removendo as pedras nas quais a força vital (mauri) do pā tinha sido instilada e, assim, protegida; afastando desta forma o atua kikokiko que guardado nas pedras (AJHR 1869 A-13:15; Smith 1920: 50-51). Quando, em 1906, Percy Smith (Surveyor General, historiador e fundador da Sociedade Polinésia) perguntou a Te Ito por que ele removeu as pedras mauri, ele disse: “Queríamos combinar todos os Maoris, as pessoas de Mokau a Patea num só corpo, e remover o tapu do antigo passado, uma vez que era prejudicial para o povo” (SMITH, 1920, p. 151). Mōkau e Pātea são, respectivamente, as fronteiras norte e sul do distrito de Taranaki.

As atividades do ope whakanoa não foram registradas pela imprensa colonial. No entanto, no final de 1856, Te Ito havia assumido uma identidade mais pública no sul Taranaki como um profeta inspirado (Riemenschneider 1857: 113), e por meados de 1857, suas atividades foram publicadas em jornais de todo o país (Lyttleton Times 1857; Otago Witness 1857; Wellington Independent 1857). Em março de 1857, o profeta iniciou a fase final do que, em outro lugar, denomino “a iconoclastia de Taranaki” (SISSONS, no prelo). Em movimento para o norte ao longo da costa da fronteira sul de Taranaki, o profeta organizou uma sequência espectacular de fogueiras rituais de ‘remoção de tapu’ whakanoa nas quais carroças de solo, pedras e vegetação dos bosques sagrados foram jogados junto com esculturas tapu e relíquias das famílias ancestrais (AJHR 1869 A-13: 15; Halse para McLean, 14 de setembro de 1857; Lyttleton Times, 8 e 15 de agosto 1857; Nelson Examiner e NZ Chronicle, 23 de janeiro de 1861, p. 3; Taylor jornal, 28 de março de 1857). O incêndio de Te Ito em New Plymouth foi realizado em junho de 1858 e provavelmente foi programado para coincidir com o Ano Novo (Puanga) marcado pelo surgimento da estrela Rigel. A partir desse momento, ele mudou-se de volta para a costa, realizando cerimônias de fogo em Oakura em setembro e Warea em outubro (Halse para McLean, 19 de outubro de 1857). Um grande número de pessoas participou da construção dessas fogueiras e centenas compareceram às cerimônias finais - mais de 600 pessoas testemunharam o incêndio em Oakura (Halse para McLean, 14 de setembro de 1857). Portanto, Te Ito não estava trabalhando sozinho. Sua prática ritual teve grande apoio público, incluindo o de muitos líderes tribais de Ngāti Ruanui, Ngā Ruahine, Taranaki Iwi e Te Āti wa, todos os quais, como Kaingārara, eram ferozmente opostos

a qualquer venda de terras (Sinclair, 1969). Cinco dias após o incêndio de Warea de Te Ito e alguns dos chefes que participaram da cerimônia, escreveram ao governo expressando sua oposição aos planos da administração do Estado de comprar um grande bloco de terra - 40.000 acres - alertando que muitos lugares dentro do bloco eram tapu e guardados por atua, aqui denominado “kaitiaki” ‘guardião atua’:

Ko nga kai tiaki o te wahi tapu, he ngarara, he weta, he pungawerwere, he taniwha, ele mokonui.

Os guardiões desses lugares tapu são répteis, wetas, aranhas, demônios da água e lagartos (AJHR, 1861, C-No. 1, p. 218-19).

A primeira carta sobrevivente enviada por um apoiador Kaingārara para Tamati Te Ito também data precisamente desta época de elevada tensão política sobre a propriedade e tutela da terra e seus locais de tapu - é datada um dia antes do incêndio de Warea de Te Ito. Esta carta está incluída na coleção de 52 cartas, escritas por Kaingārara para Te Ito entre 1857 e 1863, e identificada e traduzida pela primeira vez por Penelope Goode no seu trabalho já citado (2001). Além de fornecer traduções inéditas dos textos - muitas vezes obscuros -, Goode lhes deu organização cronologicamente e os contextualizou historicamente com notas de rodapé. Essas Cartas Kaingārara são um subconjunto de outras 252 cartas escritas por Māori para Māori que foram saqueadas de dois assentamentos em 1864 durante as guerras territoriais de Taranaki - Paiaka Māhoe Pā, na costa sul de Taranaki de New Plymouth em abril, e Mātaitawa, no interior de New Plymouth, após for ocupada pelas forças coloniais em outubro (Taranaki Herald, 23 de abril 1864, pág. 2; 15 de outubro de 1864, p. 3). Os soldados encheram sacos com elas; e mais tarde, passaram pelas mãos de Arthur Atkinson, editor do Taranaki Herald, e também pelas de entusiastas e voluntariosos leitores militares, como potencial fonte da inteligência militar. Coloquial, mas também infelizmente conhecidas como as “cartas Māori de Atkinson”, elas hoje estão depositadas na Biblioteca Turnbull de Wellington quem recentemente as digitalizou e disponibilizou on-line ao público geral (Paul Diamond, comunicação pessoal, 2018). Constitui um raro privilégio ter acesso livre a essas cartas e, especialmente, evidenciar o percurso de violência até elas se tornarem publicamente disponíveis. Por isso, hoje precisamos abordar elas - e a seus autores-, com máxima ‘compaixão’ e respeito.

A orientação profética buscada e fornecida por Te Ito constante na correspondência Kaingārara é denominada “ritenga”, palavra traduzida por Goode como ‘decisão de governo’. Ritenga também pode descrever um “ritual” ou uma “prática habitual”; mas, neste contexto, acho que muitas vezes é melhor entendê-la como “receita inspiradora” ou “orientação inspiradora”. Em muitos casos, as prescrições inspiradoras foram buscadas

a fim de que as pessoas possam morar com segurança, umas com as outras, e com atua para se proteger da influência maléfica dos atua kikokiko. Em um relato o próprio Te Ito aparece como inspirado por um Waikato atua chamado Karutahi (Wellington Independent, 22 de julho de 1857). Karutahi é hoje o nome de uma água taniwha 'guardião' que habita um pântano em Waikato (Keane 2007: 8). É possível, portanto, que exista uma conexão entre este taniwha e o profeta, mas as circunstâncias em que Te Ito veio a ser inspirado por este seu atua não foram registradas e, portanto, estabelecer qualquer laço de conexão deve permanecer como pura especulação.

Mais de um terço das cartas Kaingārara (20 de 52) são pedidos de ritenga a Te Ito em relação aos domínios de perícia profética anteriormente associada aos tohunga locais: a) 'feitiçaria' mākutu e b) as práticas sazonais de pesca e agricultura. A maioria das cartas restantes são sobre o estabelecimento de um acordo Kaingārara (8), registros de audiências no tribunal Kaingārara (4) e pedidos de aconselhamentos conjugais (5).

Na discussão que se segue, interpreto algumas das cartas solicitando ritenga e que fazem referência aos domínios da feitiçaria e da atividade sazonal; argumento que elas fornecem uma janela para observar os compromissos com atua e seu tapu sob a orientação inspirada central de um profeta cujas palavras agora viajam através de sendas, rios e fronteiras tribais.

As cartas identificadas por Goode em seu trabalho de 2001 foram ré-numeradas depois pela Biblioteca Turnbull; no entanto, mantive os números do original (incluindo-os entre parênteses) para facilitar a referência, especialmente agora que o trabalho de Goode está disponível online. Na maioria dos casos, as traduções abaixo seguem de perto aquelas sugeridas pela autora (GOODE, 2001). Onde eu propus revisões significativas o indiquei no texto.



Mākutu

Em 18 de outubro de 1857, Taituha, um chefe Ngāti Ruanui do sul de Taranaki, escreveu para Te Ito em Te Whānga, Te Āti Awa kāinga de Te Rangitāke no norte Taranaki (carta 9). No momento em que essa carta foi escrita, Te Ito estaria longe de casa se preparando para seu último grande fogo a ser realizado no dia seguinte em Warea:

Para Tamati Ngamoke em Te Whanga pa  
18 de outubro de 1857

Vá, minha carta de amor para meu filho, Tamati Te Ito. Saudações para você. Grande é o meu amor por você. Ouça isto. As coisas sobre as quais você escreveu foram queimadas no fogo. Eu queimei a camisa no jardim. Quanto ao cachimbo que estava cheio de tabaco,

o coloquei dentro da bolsa para vocês dois abrirem. Eu ouvi perfeitamente bem. Eu tenho enchido aquele cachimbo e o quebrei.

Saudações. Isso é tudo.

De mim, Taituha

Taituha estava aqui informando Tamati Te Ito - a quem ele se refere no original como seu 'filho' tamaiti, filho porque o Profeta é de uma geração mais jovem do que ele - que ele havia seguido seu ritenga: ele havia queimado sua camisa (e talvez outros itens) no jardim e quebrou seu cachimbo que ele colocou em uma bolsa e envio com a carta ao profeta. O profeta provavelmente aconselhou a destruição dos itens mencionados por terem se tornado tapu por meio de uma associação com atua kikokiko e, portanto, estavam fazendo sofrer Taituha de alguma forma. Taituha pode não ter comparecido no mês de outubro ao fogo de Te Ito, portanto construiu seu próprio pequeno fogo para destruir os objetos. O *bias* pelo qual atua kikokiko se torna associado a esses itens não foi declarado, mas provavelmente suspeitava-se de mākutu. Curiosamente, Taituha escreveu que enviou seu cachimbo em uma bolsa "para vocês dois abrirem". A segunda pessoa neste caso foi provavelmente o líder supremo Te Āti Awa, Wiremu Kīngi Te Rangitāke, com quem Te Ito vivia na época e de quem se tornou aliado próximo: outra carta (25) é explicitamente dirigida a ambos os homens.

Uma carta relacionada (223) relata um debate sobre como lidar com o tapu de um item referido como "mai", um termo generico para vestuário. Houve desacordo sobre onde a vestimenta devia ser destruída. Uma opinião era que deveria ser queimada em um Te Āti Awa pā chamado Matarikoriko, mas outros opinaram que seria errado queimá-la na foz de um riacho do lugar; o que devia ser feito, no lugar disso, era ser devolvido ao sul - para seus proprietários Ngāti Ruanui - para eles destruírem. Hapuroa Pukerima escreveu:

Quando Ruka chegou, vim buscar a roupa [dele]. Sou eu, Hapurona, quem vai queimá-la.  
 Rapata disse: “Onde deve ser queimado?”  
 Ruka disse: “No Matarikoriko”.  
 Eles disseram: “Não é certo queimá-lo lá na foz de Heringahaupapa”.  
 Ruka voltou para mim e disse: “O que eu disse a você estava errado, Ha [purona].”  
 Eles disseram que deveria ser levado para Tihoi, para as pessoas que a possuíam. Eu me sentei em silêncio.  
 Minha boca não falou.  
 O fim.  
 De Hapurona Pukerimu.

Aqui, parece que Te Ito estava sendo solicitado a dar conselhos à distância sobre um complexo conjunto de relações, incluindo entre o tapu da vestimenta que provavelmente precisava ser queimado, por estar sob a influência de um atua malévolos, e o tapu do pão e do riacho, estavam guardados por outro atua. As relações intertribais também estavam em jogo. Parece que tribos e distintos tapus do Norte e do Sul deveriam ser mantidos separados.

Uma terceira carta (23) neste domínio refere ao uso de água para cozinhar - waiwera - para expulsar tapu, em um contexto onde houve acusações de adultério. Tamati Reina uma influente chefe da tribo Ngāti Ruanui do Sul, escreveu a Te Ito:

Escrevi estas minhas palavras para você me instruir a respeito de novos e antigos erros. Quando a tocha brilha, há luz. O sol é para guiar o dia e a lua guiará de noite. Você, então, deve guiar as coisas ocultas do coração. Quem sou eu para saber o que está em meu coração, ou no de outro homem; esse pecado de adultério é meu? Mostre-me se alguém é de outra pessoa, me ensine para que eu possa entender rápido. Essas são todas as palavras. Isso é outra palavra. A água quente foi derramada sobre meu corpo. O trabalho daquele homem em mim parou. Está tudo acabado.

Eu argumentei em um artigo anterior (SISSONS, 2015) que antes de seu batismo para a fé cristã, muitos chefes em todo o país expulsaram seus atua despejando água de cozimento sobre as cabeças ou tocando partes do corpo com comida cozida, tornando-se assim ‘livres de tapu’ - noa. Em Taranaki, os ritos whakanoa eram realizados por Wiremu Nēra; quem, na década de 1820, tinha sido levado como escravo para Northland, onde posteriormente se converteu ao cristianismo. Retornado a Taranaki, por volta de 1837, Nēra pregou amplamente e preparou as pessoas para o batismo com cerimônias denominadas “kokiro”; uma cerimônia pública, durante a qual água quente era derramada sobre a cabeça das pessoas de uma panela de ferro (cartas de Skevington, 19 de abril de 1842; Rogers 1961: 464). Derramando água sobre si mesmo, o chefe do sul havia seguido o ritenga de Te Ito e da mesma forma libertou-se da influência tapu do

atua - entendido como sendo atua kikokiko. Não sabemos quem era “aquele homem”, mas sua “obra” que foi “interrompida” provavelmente era feitiçaria.

Também neste domínio está uma carta (216) escrita para Te Ito por Te Ua Hau-mene, um adepto do Kaingārara quem se inspirou como profeta, fundando seu próprio movimento de resistência indígena, Pai Mārire, em 1862 (HEAD, 1992, p. 9). Te Ua informa Te Ito que ele não tinha sido capaz de descobrir a causa da condição emaciada de uma pessoa, e questiona o profeta se ele tinha completado sua busca pelo ritenga apropriado. É provável que este ritenga seja uma receita para afastar feitiçaria, uma vez que a condição emaciada sugeriria a presença de atua kikokiko. O nome do doente não é fornecido nesta carta sem data; mas ele pode ter sido Honeri, o filho de Te Warihi, um dos líderes Kaingārara. Em outubro e 1858, Te Warihi escreveu para Te Ito pedindo ajuda para discernir a causa da doença desse seu filho (carta 31):

Para Tamati Te Ito em Te Whanga  
 Tiw [a] rawara pa  
 Décimo quinto dia de outubro de 1858.  
 Envie minha carta de amor para meu mais velho, Tamati Te Ito. Amigo, Tamati, um de nós, Honeri, está doente. Ele está muito doente. Qual é a causa da doença? Você decide o que fazer.  
 Bom, isso é tudo.

De Te Warihi, no mês seguinte. Te Warihi escreveu a Te Ito para dizer que seu filho tinha morrido e que ele havia ficado completamente abandonado (carta 39). Finalmente, devemos adicionar a esse domínio a carta 74, já citada no início do artigo; escrita para Te Ito, Te Rangitāke e líderes das tribos Taranaki por Rewi Maniapoto: para pedir o fim do trabalho coletivo “mahī kikokiko” (o trabalho de expulsar atua kikokiko) do movimento Kaingārara, Maniapoto busca assim, não apenas o fim da contra-feitiçaria de Te Ito, mas também um fim ao próprio movimento; ele deve ter entendido que viver com atua, incluindo atua kikokiko, associado a mākutu, era central a sua maneira para se tornar um movimento pela soberania.

## **Pesca e Agricultura**

Este domínio de la assessoria profética inclui 11 cartas que buscaram conselhos sobre práticas sazonais o que tradicionalmente eram organizadas pelos tohunga locais. A primeira dessas cartas (carta 12) trata de um relatório de Ropata Totoinumia, Líder

Kaingārara, de grande grupo reunido em Waitaha, ao sul de New Plymouth, no início de Puanga, o Ano Novo Māori, em junho de 1858.

A ascensão de Rigel, marcou o início do ano e também sinalizou a início da temporada de pesca da lampreia. Totoinumia relatou que a lampreia foi injustamente capturada e comida por várias pessoas dentro de uma área de tapu marcado por limites recentemente estabelecidos pelo Conselho:

Em seguida, perguntei sobre a natureza da falta. Hemi Te Pua começou a buscar pelo riacho, Waitaha ... eles procuraram rastros das lampreias que foram assadas e comido. Hemi os viu; ele não disse que eles deveriam ser jogados fora. Depois disso, Hemi Te Pua os procurou. Ele tinha um peixe, que estava assado e comido.

Depois disso, Te Ranapia falou de conseguir samambaia para um açude de lampreia, mas não foi transformado em açude. Depois disso, ele desceu para o riacho em Pungaereere. Ele pegou dois peixes, que foram assados e comidos.

O culpado confessou publicamente seus pecados, mas reclamou que o os limites das áreas tapu não foram explicados a eles com clareza suficiente, uma desculpa que o chefe rejeitou. Ele perguntou se eles estavam dispostos a cessar seu comportamento transgressor e eles concordaram em fazê-lo. Um segundo relatório sobre esta reunião de ano novo (carta 13) descreve com menos detalhes as transgressões da pesca mas registra mais completamente essas confissões de culpa.

Totoinumia também relatou a Te Ito (na carta 12) que ele havia esclarecido os limites do norte e do sul para a pesca à linha e alertou as pessoas para não para trazer peixes capturados fora de seu distrito para suas aldeias:

Eu disse: “Quando alguém quer comer peixe, é melhor ir para Te Namu. Quando ele chega lá, ele come peixe e Te Takapu estará seguro. Quando ele voltar para sua casa, ele não deve trazer peixes para sua aldeia. Não vá para o mar dentro destes limites de Waiwiri de Otaha. Não lance uma linha; entretanto, eu irei fazer um anúncio para que todas as pessoas fiquem sabendo do riacho, que é, todos os riachos, o continente. As pessoas daquele lugar são baratas fedorentas, skinks, wetas, lagartos; o irmão mais velho dessas coisas é feitiçaria.”

O alerta do chefe de que a feitiçaria é o “irmão mais velho” (tuakana) do fedor da barata, skinks, wetas e lagartos foi um dado que ecoou no Governo o ano anterior aos líderes Kaingārara se opuseram à venda de uma propriedade, um bloco de 40.000 acres de terreno. Conforme observado acima, o governo foi informado de que atua protegia locais sagrados dentro desse bloco; e agora, as pessoas estavam sendo lembradas de que estes atua também protegiam seus riachos continentais. Em esse contexto tão

perigoso, o respeito dos limites estabelecidos pelo conselho Kaingārara era vital para uma habitação segura.

Sempre foi responsabilidade do tohunga definir os limites de pesca e marcá-los com pedras (pintadas com desenhos, geralmente espirais) ou com estacas para sinalizar a propriedade do terreno e as áreas sob a proteção de atua (Best 1924, vol. 2: 400–401). Te Ito tinha assumida agora supervisão desse papel; no entanto, as pessoas parecem ter tido dificuldade em conciliar seu ritenga inspirado com as convenções locais. Assim, um chefe local escreveu ao profeta reclamando das inúmeras prescrições (ritenga mahamaha), das quais, nem ele e nem sua comunidade tiveram conhecimento prévio. Tudo o que eles sabiam anteriormente, afirmou ele, era que as canoas de pesca precisavam ficar dentro de certos limites (carta 14). E a distância entre Te Ito e seus seguidores Kaingārara tornou-se uma questão significativa quando conselhos sobre pesca se faziam necessários com urgência. Na carta 48, um Juiz de Te Ito pede a Te Ito para esclarecer um ritenga que parece ter proibido a pesca para kahawai. Neste caso, uma resposta rápida de Te Ito era solicitada:

Para Tamati Te Ito Ngamoke em Te Wanga pa Waitara

Te Hauwai pa Waitaha

21 de dezembro de 1858

Vá, minha carta, para meu mais antigo, Tamati Te Ito Ngamoke. Velho amigo, saudações para vocês. Esta é (sobre) um ritenga que tenho recebido. O povo da guerra [e] a disse que algumas “crianças” [ou seja, os Kaingārara] deveriam remar, arrastar rede de kahawai, porque viram kahawai na maré alta. Eles olharam para nós para saber se deveriam sair remando. Estou procurando conselhos sobre isto porque é não está claro para mim, portanto, escrevi minha carta para você. Você vai esclarecer o ritenga para mim.

Bom, isso é tudo.

De Te Watarauhi, Juiz

Existem seis cartas na coleção solicitando ritenga em relação ao construção e lançamento de canoas de pesca. Novamente, esta foi uma atividade em que sempre o tohunga desempenhou um papel significativo, orientado a “indústria consagrada” da construção (HNADY, 1927, p. 282) e determinando a hora e local do lançamento; colocando assim as atividades sob a proteção de atua. A mais antiga das seis cartas (carta 39), escrita em novembro de 1858, informou Te Ito que uma nova canoa ao sul de Ngāti Ruanui estava prevista, mas essa construção só continuaria se o projeto tivesse sua aprovação. Isto deve ter acontecido porque duas semanas depois o mesmo escritor disse a Te Ito que a obra havia sido concluída e ele solicitou um ritenga para o lançamento (carta 42).

No mês seguinte, em dezembro de 1858, o profeta foi informado de que uma canoa chamada Maru - em homenagem ao atua Ngāti Ruanui trazido para a Nova Zelândia

na ancestral canoa Aotea - havia sido lançada (carta 217; SOLE, 2005, p. 24). No entanto, houve uma controvérsia significativa sobre o local correto no qual fazer isto:

Para Tamati Te Ito Ngamoke no Te Wanga pa Keteonetea pa 19 de dezembro de [dias] 1858

Vá, minha carta, para Tamati. Amigo, foi na sexta-feira que cheguei. Até o momento eu chegar a canoa foi levada para Ohawe. Quando eu cheguei foi discutido comigo e me disseram que a canoa deveria ser arrastada para Waihi. Panapa estava sombrio sobre o arrastamento da canoa para Ohawe. Eles disseram que deveria ser arrastada para Waihi. Em vez disso, Maru foi levada para Waihi. Se você discordar, por favor, escreva para mim imediatamente ... De mim, Te Kepa

Logo depois, Maru foi esmagada no mar, sem dúvida validando o critério de alguns líderes que opinaram que ela havia sido lançada no lugar errado.

Em uma carta escrita em 27 de dezembro de 1858 (carta 49), Te Ito foi informado da perda, mas o escritor exortou-o a não ficar deprimido ou com coração sombrio (pōuri), pois já haviam derrubado uma árvore para fazer uma nova canoa. Os líderes locais determinaram de forma independente que o curso de ação correto seria destruir os peixes obtidos usando a canoa quebrada. Os peixes eram provavelmente considerados tapu porque eles haviam recebido a influência do atua responsável pela destruição da canoa. Duas bem sucedidas viagens de pesca resultaram em capturas de atum e 80 cações (mango), todos os quais foram queimados na fogueira. O atua envolvido possivelmente tratara-se de Maru ou um atua associado a Maru, de quem a canoa levava o nome; alguns anos antes, e nessa mesma localidade, Te Ito havia destruído uma imagem de pedra de Maru jogando-o em um de seus fogos (SISSONS, no prelo; SMITH, 1908, p. 143).

Para além das cartas em busca de conselhos sobre a pesca, esta dimensão sazonal inclui uma carta escrita em outubro, o mês de plantio da batata, informando ao profeta que os líderes Kaingārara tinham agido em conformidade com sua orientação, o rito da batata indicado tinha sido concluído (carta 35):

A Tamati Te Ito Ngamoke em Te Whanga pa Waitara  
Te Hauwai pa Waitaha  
25 de Outubro de 1858.

Vai a nossa carta de amor ao nosso ancião. Velho amigo, saudações a si e a suas crianças. Recebemos a sua carta e reconhecemos que a sua palavra está certa. Ouça aqui, não fomos nós, foram as pessoas que lá viviam que continuaram a nos perguntar, a toda a hora, e por isso concordámos com o que disseram sobre esse alimento.

Mais tarde batemos [aquelas batatas] e o ritenga de batata foi concluído.

No entanto, esgotámos toda a lenha. Essas batatas [não cozidas?] apenas deixadas sobre. Na nossa opinião, essas batatas deveriam ser deixadas para apodrecer num poço longe. É tudo isto ...

Bem, isso é tudo.

de Ihaia Te Karewa

Não é claro qual era o objetivo deste rito ou porque ele tinha envolvido a preparação de uma grande fogueira. No entanto, no início da década de 1850, cerca de seis anos antes, durante os espetaculares fogos de whakanoa de Te Ito, muitas comunidades tinham-se reunido em torno de fogos realizados nos bosques sagrados e nos quais batatas eram cozidas. Estas foram comidas pelos aldeões reunidos a fim de afastar os atua kikokiko que habitavam os bosques e pomares sob a forma de lagartos (Sissons 2016). Talvez algumas batatas teriam sido utilizadas num rito semelhante em preparação para o plantio.

## Discussão

Argumentei em outro lugar (SISSONS, 2013; 2015) que hapū, os grupos subtribais de parentes, "podem ser utilmente reconceitualizados em termos deleuzianos como assembleias do povo territorializado, atua e uma paisagem característica ao redor de centros intensostapu - chefes, tohunga e casas de reunião. Desta perspectiva, Kaingārara pode ser visto como uma reterritorialização de múltiplos hapū de Taranaki em torno de um novo centro intenso - o profeta Te Ito. No entanto, em sua proposta recente por uma "antropologia de um só mundo", Tim Ingold criticou acertadamente o uso excessivamente estático do conceito de 'montagem' e propôs, no seu lugar, empregar o conceito de 'correspondência' para capturar o sentido da vida - 'viver com' - no lugar de 'componentes de' algo maior:

Thus, in place of assemblage as a way of talking about the multiplicity of soul-life, as if it were an alliance of souls, I propose the term correspondence to connote their affiliation. "Life as a whole", then, is not the articulatory summation but the differential correspondence of its particulars (INGOLD, 2018, p. 160).

Entendendo Kaingārara através da lente da correspondência certamente destaca sua distinção como um modo de vir a ser. Se, na antropologia deleuziana de Ingold, o universal é "a plane of immanence from which difference is ever-emergent" (p. 165), então a particularidade do Kaingārara era, em grande parte, um modo de vida política 'vivido com' atua, um emergindo por meio de uma correspondência 'sobre' e uma correspondência 'com' atua e seu tapu.

Além disso, o envolvimento de Kaingārara com atua e seu tapu também pode ser utilmente considerado como uma 'tarefa' no sentido de Ingold, como "algo que cai para nós, como seres responsivos e responsáveis, como parte da vida que vivemos" (p. 166). A tarefa de se envolver com atua era, de fato, parte da condição de vida em que Kaingārara se encontrou após a conversão ao cristianismo.

No centro intenso da correspondência Kaingārara - entendida como ambos: escrever e tornar-se - era Te Ito. Seu tornar-se-profeta também foi o tornar-se-Kaingārara dos membros do movimento, e no caso dos fogos, era também o devir-noa de pessoas, lugares e coisas que tinham esteve sob a influência de atua. Tapu, para Kaingārara, não era um transcendente ordem distinta ou imposta à vida social. Era uma condição em que as pessoas se encontravam, cujo conhecimento inspirado era compartilhado por um profeta cujo próprio devir se desdobrou em correspondência com as vidas que ele guiou à distância.

Mas a 'vida como um todo' precisa ser entendida como ambos: correspondência diferencial e não-correspondência diferencial. A dificuldade com a visão de Ingold surge quando a vida é tratada como nada além de correspondência - como uma enorme "malha" - então a diferenciação nas malhas de uns aos outros - que Deleuze e Guattari entendiam como a reterritorialização de assembleias - não é levada em conta. Por esta razão, desejo manter o conceito de "centro intenso" para denotar a pessoa, lugar ou coisa em torno da qual a correspondência é territorializada. Na minha opinião, os modos de correspondência são diferenciados uns dos outros em termos dos centros intensos em torno dos quais eles se formam ou emergem. Em vez de ver a vida social como uma rede descentrada dentro de um mundo em emergência contínua, podemos entendê-la melhor como A emergência de múltiplas malhas de correspondência diferencialmente centradas.

Deleuze e Guattari explicam o conceito de centro intenso com referência à sua alegoria da territorialização:



There is always a place, a tree or grove, in the territory where all the forces come together in a hand-to-hand combat of energies. ... This intense center is simultaneously inside the territory, and outside several territories that converge on it ... Inside or out, the territory is linked to this intense center ... where everything is decided (Deleuze and Guattari 1987: 321).

Te Ito representou essa convergência de forças. Inspirado por um atua, e através do envolvimento com outro atua, incluindo atua kikokiko, ele era o centro intenso de Kaingārara e o ponto de convergência de hapū (e seus distintos territórios) onde tudo em relação ao tapu foi decidido.

\* \* \*

As cartas Kaingārara foram enviadas para Te Ito de 16 assentamentos localizados em todo o distrito de Taranaki por membros de todas as tribos principais: Te Āti Awa, Taranaki Iwi, Ngā Ruahine e Ngāti Ruanui no sul. Cada uma dessas tribos compreendia uma série de hapū territorializados em torno de líderes de alto mana. A correspondência escrita mostra que ao discernir sobre as violações do tapu e prescrever ritenga para lidar com eles, Te Ito estava essencialmente realizando o mesmo serviço para vários hapū em todo Taranaki tal como o haviam executado os tohunga, da etapa pré-cristã, seu particular hapū (SHORTLAND, 1856, p. 121).

No entanto, agora este trabalho (mahi) era entendido como “mahi kikokiko” tornando-se potencialmente malévolo; centrando-se em dois domínios dentro dos quais os atua prejudiciais e seu tapu eram considerados mais ativos: feitiçaria e trabalho sazonal.

Em esta arena de luta local, a continuidade da vida era o que estava mais em risco a traves da não-correspondência surgida de uma intenção maligna ou do desrespeito pelos guardiões da terra, dos cursos de água e do mar. Ao se juntar a Kaingārara em suas lutas pela vida, embora à distância, Te Ito estava restaurando uma correspondência entre as pessoas e os lugares e, no processo, contribuindo para a criação de um novo modo de habitação politicamente independente.

Na qualidade de centro intenso de um movimento político vital, Te Ito não era diferente de um dos reis de Hocart. Hocart escreveu que o rei serve proeminentemente mais a um ritual do que a um propósito administrativo: “Ele é o repositório dos deuses, isto é, da vida do grupo” (HOCART, 1970, p. 98–99). Te Ito era ambos, mas ele não era um rei, nem o era seu chefe, Wiremu Kīngi Te Rangitāke, embora este último possa ter aspirado a tal status. Em qualquer caso, Rewi Maniapoto de Waikato não queria correr riscos. Daí sua exigência de que Te Ito e seus apoiadores cessaram seus esforços para unir Taranaki atualizando seus compromissos com atua. Te Ito, de fato, encerrou sua

correspondência com o Kaingārara cerca de três meses depois - mas não por obediência ao comando de Maniapoto. Antes disso, foi porque as tropas do governo incendiaram sua aldeia, forçando-o e Te Rangitāke a fugir para o interior com seu povo.

O movimento Kaingārara nunca se recuperou.

## Referências bibliográficas

AJHR. *Appendices to the Journals of the House of Representatives*, 1860, 1861, 1869.

BEST, Elsdon, *The Maori*. 2 vols. Wellington: Government Printer, 1924

CLASTRES, Pierre. *Society against the state*. New York: Urizen Books, 1977.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987

GOLDIE, William H. Maori medical lore: notes on the causes of disease and treatment of the sick among the Maori people of New Zealand, as believed and practised in former times, together with some account of various ancient rites connected with the same. *Transactions of the New Zealand Institute*, 37, p. 1-120, 1904.

GOODE, Penelope. *The Kaingarara letters: the correspondence of Tamati Te Ito Ngamoke in the A.S. Atkinson Papers, 1857-1863*. MA thesis, University of Canterbury, Christchurch, 1904.

McLEAN, D. "Halse to McLean, 1857 (14 September and 19 October)" In. *The papers of Sir Donald McLean, Inward Letters*. Wellington: Alexander Turnbull Library, 1857.

HANDY, E.S.; CRAIGHILL. *Polynesian religion*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 34. Honolulu, 1927.

HANSON, F.A.; HANSON, L. *Counterpoint in Maori culture*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983.

HEAD, Lyndsay. The gospel of Te Ua Haumene. *Journal of the Polynesian Society*, 101(1), p. 7-44, 1992.

HOCART, Arthur. *Kings and councillors: An essay in the comparative anatomy of human society*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

INGOLD, Tim, One world anthropology. HAU: *Journal of Ethnographic Theory* 8 (1-2), p. 158-71 (Special Section: Toward a New Humanism), 2018.

KEANE, Basil, 2007. Taniwha: Taniwha today. *Te Ara: The Encyclopedia of New Zealand*, 2007. Disponível em: <https://teara.govt.nz/en/taniwha/page-8>

NICHOLAS, John L., 1817. *Narrative of a voyage to New Zealand*. 2 vols. London: James Black and Son, 1887.

PRYTZ-JOHANSEN, Jørgen, *The Maori and his religion in its non-ritualistic aspects*. Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1954.

RIMENSCHNEIDER, J. "Reports for June 1857 and July 1858". In ROGERS, Lawrence M. (ed.). *Riemenschneider papers (typescript)*, vol. VI, Pukeariki Museum, New Plymouth. Rogers. *The Early Journals of Henry Williams: New Zealand 1826-40*. Christchurch: Pegasus Press, 1961.

RIMENSCHNEIDER, J. 1858: (328); *Nelson Examiner and New Zealand Chronicle*, 23 January 1861, p. 3

SALMOND, Anne. Tribal words, tribal worlds: The translatability of *tapu* and *mana*. In M. Marshall and J.L. Caughy (eds), *Culture, Kin and Cognition in Oceania: Essays in Honor of Ward*

H. Goodenough. Washington, DC: American Anthropological Association, p. 55–78, 1989.

SCHOLEFIELD, Guy H. (ed.). *The Richmond-Atkinson papers*. Vol. 2. Wellington: Government Printer, 1960.

SHORTLAND, Edward. *Traditions and superstitions of the New Zealanders*. London: Longman, Brown, Green, Longmans & Roberts, 1856.

SINCLAIR, Keith Te Tikanga Pakeke: The Maori anti-land-selling movement in Taranaki, 1849–59. In Peter Munz (ed.), *The feel of truth: essays in New Zealand and Pacific History*. Wellington: A.H. & A.W. Reed, 1969, p. 77–92.

SISSONS, Jeffrey. Reterritorialising kinship: The Māori hapū. *Journal of the Polynesian Society*, 122(4), p. 373–91, 2013.

SISSONS, Jeffrey. Personhood as history: Māori conversion in light of the Polynesian iconoclasm. *Journal of the Polynesian Society*, 124(2), p. 129–46, 2015.

SISSONS, Jeffrey. Dangerous remains: Towards a history of tapu. *Sites: A Journal of Social Anthropology and Cultural Studies*, 13(2), p. 49–65, 2016.

SISSONS, Jeffrey. No prelo. The Taranaki iconoclasm. Special Issue, Religious Rupture and Revival in the Pacific, edited by Fraser Macdonald and Michael Goldsmith. *Journal of the Polynesian Society* 128 (4).

SKEVINGTON, John. *Letters to the Secretaries*. John Kinder Theological Library, Auckland, 1842–43.

SMITH, S. Percy. History and traditions of the Taranaki Coast: Chapter IX. *Journal of the Polynesian Society*, 17 (67), p. 111–48, 1908.

SMITH, S. Percy. *The Lore of the Whare-wananga, or, Teachings of the Maori College on Religion, Cosmogony and History*. Memoirs of the Polynesian Society, vol. III, 1913.

SMITH, S. Percy. Clairvoyance among the Maoris. *Journal of the Polynesian Society*, 29(3), p. 149–61, 1920.

SOLE, Tony. *Ngati Ruanui: a history*. Wellington: Huia, 2005.

TAYLOR, Richard. *Journals (typescript)*, volume 10. Alexander Turnbull Library, Wellington, 1856–59.

TAYLOR, Richard. *Te Ika a Maui, or New Zealand and Its Inhabitants*. London: Wertheim and Macintosh, 1855.

WHITELEY to McLean, 1858 (25 March). *The Papers of Sir Donal McLean, Inward Letters*. Alexander Turnbull Library, Wellington, 1858.

## Agradecimentos do autor

Quero agradecer particularmente ao Dr. Dennis Ngawhare por seus sábios conselhos sobre a história e a paisagem tribal Taranaki. Nossos contínuos intercâmbios, enquanto trabalhamos juntos num livro sobre Te Ito, aprofundaram muito minha compreensão sobre as origens dos movimentos proféticos em Taranaki. Também ganhei percepções significativas por meio de ‘discussões’ de kōrero sobre Te Ito em Parihaka,

especialmente com Dr. Ruakere Hond e Te Whiti o Rongomai. A pesquisa para este artigo se tornou possível por um subsídio, durante três anos, do Fundo Marsden.

**Contatos com o autor:**

Jeffrey Sissons, School of Social and Cultural Studies, Victoria University of Wellington, PO Box 600, Wellington, New Zealand. Email: jeff.sissons@vuw.ac.nz.

**Agradecimentos do tradutor:**

A Fernanda Rodrigues e Caio Bruno pelos inestimáveis aportes e comentários para a realização deste trabalho; evidentemente, os excludo de qualquer responsabilidade respeito dos erros que, com certeza, contem.