

Jani WOSIIM

<https://orcid.org/0000-0001-6774-1696>

jani.wilson@canterbury.ac.nz

Jani Wilson is Associate Professor in Aotahi, School of Māori & Indigenous Studies at Te Whare Wānanga o Waitaha (Canterbury). She did a PhD in Film, TV & Media Studies (University of Auckland). Since graduating, Jani has been a research fellow, an academic, teacher, and curriculum builder in Māori Media, screenwriting, and creative media practice. A member of the Royal Society of New Zealand and Ngā Pae o te Māramatanga, Jani is a Teaching Fellow of the Higher Education Academy (London), and a reviewer for a number of journals, publication houses, organisations such as Toi Aotearoa/Creative NZ, and provides cultural advice for screen production.

Jani Wilson é professora associada em Aotahi, Escola de Estudos Māori e Indígenas em Te Whare Wānanga o Waitaha (Canterbury). Fez doutorado em Estudos de Cinema, TV e Mídia (Universidade de Auckland). Desde a graduação, Jani tem sido pesquisadora, acadêmica, professora e criadora de currículo em Māori Media, roteiro e prática de mídia criativa. Membro da Royal Society of New Zealand e Ngā Pae o te Māramatanga, Jani é Teaching Fellow da Higher Education Academy (Londres) e revisora de vários periódicos para editoras e organizações como Toi Aotearoa/Creative NZ, além de fornecer consultoria cultural para produção de vídeo.

Rōpū Whānau: A whakawhiti kōrero research methodology

Keywords

Rōpū Whānau, Audience, Kapa haka, Whakawhiti kōrero, Indigenous research methodologies.

Abstract

Kapa haka is not simply the song and dance of Aotearoa's Indigenous people; it is deeply steeped in mātauranga Māori, and a way of simultaneously exemplifying Māori history, present, and future. Meanwhile, this ever-expanding archive and cartography tool is also a community-focused cultural practice, methodology, pedagogy, and way of life. Contemporary kapa haka - both competitive and for entertainment - fosters, develops, validates, and celebrates the Māori world, the language, and our 'ways'; arguably the fundamental building blocks of Māori identity and what the West might consider 'popular culture'.

Kia Rite! Kapa haka for screens, is a Marsden funded project from which this article is but a tiny thread. It will focus on the influence and impact of screen production on the art's ebbs and flows, and the conflicts between maintaining 'traditions' and exploring innovation in and towards the Indigenous-led creative academic future. Over the last century, kapa haka has evolved exponentially, and as the wider project will explore, in large part, as a response to the advancement of screen technologies.

An important strand in Kia Rite! will investigate the kapa haka audience, employing a refined iteration of Rōpū Whānau (Wilson, 2013), a conversation/discussion facilitation methodology initially designed for whakapapa related groups who were asked to respond to screen materials. For Kia Rite! Rōpū Whānau will view archival to contemporary kapa haka as a whānau, whilst also framing a multi-generational audience study that extends to include tamariki (children and youth). The inclusion of tamariki veers sharply from most human ethics

practices in research, and thus presenting this as an idea may be a vanguard, and is undeniably experimental considering the sharp contrast from common research praxes. Exploring such responses to screened kapa haka in this way demands a kaupapa Māori/a-iwi design that is familiar to the whānau and has their best interests at heart. This article contends the best practice for such interaction is a whakawhiti kōrero (crossing over of stories, narratives, talks) methodology to reflect and embody the whakataukī (proverbial saying) "he aha te kai o ngā rangatira? He kōrero" which literally translates "what is the food of chiefs? It is talk". This is an important aphorism since in te ao Māori 'chiefiness' isn't what goes into someone's mouth, but what comes out.

Although related because it sits in the research paradigm, the distinction between focus groups and Rōpū Whānau is stark in many ways, as the latter were developed specifically to move beyond 'safety in numbers' methodologies (Kitzinger, 1994) to a 'safety within the whānau' format, as will be delineated in this article. Encouraging participants from the same whānau and including tamariki effectively invites the duty of care to protect tamariki mokopuna and other vulnerable parties, and in actuality provides an extra layer of ethics to alleviate some of the institutional anxiety about dealing with young people. This critical article brings forward the fundamental elements of Rōpū Whānau and for the most part have provided a platform for experimentation, both a nod to previous research methods and at crucial times, sharply diverge from them, and centrally pushing the boundaries of what group research is and what it can be.

Introduction

Te kai o ngā rangatira, he kōrero
(The food of chiefs is talk).

Whakawhiti kōrero is known to go an incredibly long way for Māori (Berryman & Bateman, 2008; Bishop, 1994, 1996, 1998; Bishop & Glynn, 1999, 2003; Hohepa, 2010; Knox, 2005; Ritchie & Rau, 2006). Whaka - is a prefix which enacts whatever verb follows; whiti - means to cross, exchange or transfer, and kōrero is to talk, speak, tell or address. Quite simply, whakawhiti kōrero is the exchange of talks, and in this case, I am referring to it differently to others (such as Rarere, 2022) who in their very important work describe the concept as interviews. Facilitating discussion requires particular skills, knowledge, rhetoric, cultural competency, and most importantly in respect of the Rōpū Whānau, familiarity.¹ The reo rangatira (chiefly language/ voice) equivalent of the term research is rangahau¹, ranga- strand, and hau vitality, energy, or breath. Combined, ranga + hau is in effect breathing (new) energy into often old disciplines in ways that assure knowledge is in constant flux and innovation. Often (but not always) Indigenous research is meaningful to kairangahau because our research centres our own whānau whether directly or indirectly; this means there is often an emotional, heart connection to it which often diverges from clinical, observational, and epistemological academic approaches of old. Indigenous research often emerges from mamae (hurt), something that has deeply affected us or those related to us. Whakawhiti kōrero is an opportunity to engage in community-led innovation, and to venture into discussions that can transform disciplines.

For many Māori, kapa haka continues to touch lives in various ways; it anchors us to the words and deeds of our tīpuna (ancestors), it identifies

us as we stand with and for our own people, it provides a lifeline between our past and present, while cartographing us forward to who we want to be (Wilson, 2022) by projecting our oral histories within the safety of a melody, rhythm, and movement (Wilson, 2020). By entering into whakawhiti kōrero with whānau who have performed, supported, watched, washed dishes, peeled potatoes and invested into kapa haka in various ways, we might gain an understanding of what the future of screened kapa haka can be. This article reanimates an old concept whakawhiti kōrero and interweaves it into contemporary research whilst centring on the study of the day's screen technologies.

A challenge in the study is that due to a popular culture trajectory across Kia Rite! the project is set to include opinions about screened kapa haka by viewers of all ages, including tamariki (pīpī > 5, taiohi 5 - 12, rangatahi 13 - 18) as they are some of the highest consumers of screened kapa haka and thus fundamental to the way forward. Imperatively, human ethics committees across Aotearoa's tertiary institutions have approached tamariki, tangata hauā (people with disabilities), Māori, Pasifika, and diverse and vulnerable groups with much caution, palpable in challenging applications, and many rejections with good reason. I argue though, that since one of the Rōpū Whānau objectives is to invite generations of whanaunga (relatives), the pakeke and kuia/kaumātua will go far beyond institutional ethics in order to provide the necessary support to tamariki and rangatahi in the room should issues arise, primarily by ensuring the researcher remains consciously aware of surroundings, is forthright, transparent, and maintains tikanga. For example, if there was a situation where a child was exposed to imagery or discussions that are considered adult, older whanaunga are more likely to confront the researcher about what is appropriate in their

¹ For more on the useful 'ranga framework' see Wiremu Doherty's (2010) doctoral thesis Mātauranga Tūhoe: the centrality of mātauranga-a-iwi to Māori education, and click on this link to view the author speak about what it is, the context and how he arrived at the the ranga framework: <https://ako.ac.nz/knowledge-centre/the-ranga-framework-he-raranga-kaupapa/the-ranga-framework-he-raranga-kaupapa/>

whānau and in doing so following etiquettes deemed suitable. This reflects a kind of 'rito' approach (Te Kanawa, 2008, 2022; Pihama & Cameron, 2012; Ware, Breheny & Forster, 2018), where the outer, more mature leaves of the harakeke (flax) plant provide support to the inner stalks, representative of the younger generations. Such a metaphor is well articulated by Te Kanawa (2022) who explained:

The rito is the baby shoot; the awhi rito are the parent leaves that protect the rito, [and] the mātua are the outer leaves of the awhi rito. This is the intergenerational growth, care and nurturing. As each harakeke leaf grows to the mātua stage, this can be harvested allowing for the growth and sustainability for the centre shoot and the awhi rito to grow well. These are never cut so that the new regeneration of the rito and the awhi rito mature to the harvesting phase where the process is repeated (p. 8).

At this point of time, ethics documents might provide institutional bureaucracy a layer of protection for research participants and the institution. A rito research approach though, as demonstrated by Te Kanawa's articulate commentary here, provides the generational tiers within the whānau to hold the researcher, research, and research institution responsible for behaviours that may counter tikanga and to swiftly confront issues that may arise in an aroha (compassion, empathy, loving) way. A rito approach ensures that power is afforded to and enacted by the whānau when grandparents, parents, aunties, uncles, older cousins and siblings are present in a hui-a-Rōpū Whānau (session). This moves beyond the 'safety in numbers' that is so pivotal to focus group methodology, into a 'safety in whānau' format, in advance to institutional human ethics approaches. This may appear tricky and labour-intensive at face value, however it is likely to alleviate the mistrust Māori and other Indigenous peoples had for research, researchers and research approaches (L. T. Smith, 1999, pp. 1 - 2). Permitting the whānau to take control of hui-a-Rōpū Whānau starkly diverts from available research practices primarily because it requires humility to the point where the researcher is actively the whakawhiti

kōrero facilitator yet a passive-participant in the discussion which I'll cover briefly further on. Quite rightly, there are and should be anxieties attached to the power/disempowerment dynamics in research. Reports, academic publications, newsmidia and such can have influence on the public perception of groups often categorised and stereotyped, hazardously so particularly with the prevalence of the internet. Platforms such as social media and search engines mean information is more and more accessible, yet the sophistication of audiences able to identify when messaging is of reduced news and research values is declining, hence an uncontrollable incline of misinformation. Researchers who publish and contribute to the media in ways that shape opinions have advantage and are in a position of power and influence at all times. Gurung (2012) aptly and simply stated "The purpose of human ethics is to protect the rights of the individuals participating [...] in research guarding the standing scientific community and assisting the further development or enhancement of society via ethically determined findings" (p. 43). Because the rights and protection of the participant/university/researcher triangle is the main impetus to human ethics processes, it is assumed that consistent evaluation of the processes and policies be part of human ethics development. One such aspect that has not been critiqued is the inclusion of tamariki (children). As Kia Rite! is a project that relies on children being present in discussions about kapa haka, this article - like a plethora of outputs emerging from the wider work - will challenge the status quo of research, and in particular research processes, and hopefully cause Māori and Indigenous researchers to reflect on their practices and conduct².

Researchers who work in their communities are in the best position to contest research boundaries primarily because the 'red-tape' is a direct obstacle or hindrance to who might be recruited, what may be explored, and to what depth or extent. Thus, adapting the environment, question design, research approach, and one's behaviours to the needs of people in the group must be considered best practice, and the ongoing development and Indigenisation of the discipline.

2 After a list of ethical research guidelines/protocols, Smith (2001) wrote that in following the Māori values, participants are watching the researcher simply to see if they are a good person or not (p. 120). Thus, it is important to consider one's own conduct as being under watchful surveillance; and equally relevant to recognise that the way that we handle ourselves may affect how members in the discussion group respond.

Focus Group methodology in brief

Arguably since at least the 1920s, traditional focus groups have been used to discuss specific issues and views according to personal experiences and opinions (Bogardus, 1926). With this in mind, I will provide some commentary of how Rōpū Whānau borrowed or diverted from recommendations. An optimal group is five, as smaller or larger groups tend to be dominated by one or two voices at the expense of meaningful engagement and interaction between the whole cohort (Hare, 1962; Wilkerson, 1996; Wibeck, Dahlgren & Oberg, 2007). Large groups in particular can run the risk of being unruly or may lack discipline (Kitzinger, pp. 108-9; Wibeck, et al, *ibid.*; Wilkerson, 1996) which may affect the researcher's ability to fully control discussions. However, I argue that 'disorder' can be allayed by a skilled facilitator who can identify when this may be the case, and even more so when they are closely related (Wilson, 2013) which I will point to in due course.

At times focus groups are randomly selected and others more deliberately so, as participants are invited to provide their views based on their life experiences (Kitzinger, 1994; Merton, 1956, 1987; Morgan, 1988, 1993; Single & Powell, 1996; Wibeck, et al., 2007), and often explores leanings from acquired skill sets, education, upbringing and environment. Most commonly focus group methodologies recruit strangers who share characteristics or history pertinent to the study (Powell & Single, 1996, p. 500). Ideally, backgrounds would be diversified to best scope across the topic as knowledge exchange and reaching new understandings between participants is often equally as important as information caught by the researcher and consequently, the research.

Engagements such as these are where new illuminations are brought to the fore and can be the most crucial research findings to benefit the community. This might be a positive of the focus group format where strangers are invited to participate, where discussions in unknown and exciting territories amongst the cohort may arise (Barbour & Kitzenger, 1999; Wibeck et. al., p. 259).

The researcher facilitating the conversation is a largely detached in-voice from the focus group in a passive observer function. What is known about the topic presented amongst the invited group is far more important than the perceived expert (Clarke, 2002; Wibeck, et al.), as such methodologies are not designed to demonstrate the researcher's expertise, rather for them to illustrate proficiency in underlining poignant parts of a conversation by indicating what explorations are most useful which others might consider trivial. Some examples are demonstrated in passages that follow. Competence in discussion building is the marriage between directing a conversation and remaining what can be regarded as 'voiceless' to ensure discussants aren't being led or influenced to respond in ways that might benefit the researcher's possible agenda (Savin-Baden, 2003; Wibeck et al.). Research in speaking groups is dynamic, active, constantly in flux, and pre-conceptions must be adjourned. Lastly, ideal settings where focus group research takes place is purportedly in 'neutral' spaces, as it is thought to be distracting and hampering potential discussions (Powell & Single, 1996, p. 501). Convening somewhere that has no special significance is recommended.

Tamariki & Institutional Human Ethics

There are definitive tensions when seeking to include tamariki in 'focus group' type situations and consequently, thinking about the involvement of young people and children in research is relatively under-explored, likely a consequence of layers of human ethics red-tape. While this article doesn't set out to outline or solve layers of challenges, a palpable objective is to consider what might occur when the researcher is forced to be even more passive in the research space and to rescind control to allow the whānau, kāhui kaumātua/pākeke, and practice of tikanga in order to exercise tino rangatiratanga. In such an environment, the 'safety in numbers' element - that affords participants the opportunity to be part of a conversation among strangers - transfers to 'safety in the whānau', where familiarity and familial connection gives contributors strength and courage to delve into topics in with a level of intimacy that might not be possible without other whanaunga in the room. It is also an opportunity for kaikōrero (speakers) to hold each other to account, for transparency, and to individualise themselves or stand together. Fundamentally, the whānau are in control of the Rōpū Whānau, and the researcher is quite literally a facilitator of the whakawhiti kōrero. Researchers may feel a methodology such as this disconnects them from control, however humility in the research environment, and this is certainly so in the kairangahau Māori space, is a behaviour that is well-rewarded both personally and professionally.

Encouraged by Kathie Irwin (1992) and Smith's (2001) development of tools for Māori and

Indigenous researchers, my PhD research entitled Whiripapa (2013) consisted of an audience methodology referred to as 'Rōpū Whānau' (family conglomerates). When I invited my whānau to watch and talk about films, they became ngā hunga mātakitaki (viewing audiences) so that the study could belong to, critique and develop film studies. However, Rōpū Whānau isn't discipline specific, and can be diversified to the researcher who might ordinarily utilise conventional 'focus group' methodologies as their research approach. Fundamentally, I have and will continue to design my Rōpū Whānau according to the specific ways our whānau operates, and these are specifically Ngāti Kawa (Te Taitokerau) and Ngāi Taiwhakāea (Mātaatua). Ultimately when I conduct my research amongst them, the whānau hold the mana (status, authority), because they are aware the research cannot take place without their participation. Empowering them in the conscious knowledge of their agency in and across the study is articulated to them from the outset. Space constraints prevent me from being able to unpack useful case studies where whakawhiti kōrero schemata have pushed my research into new and unexpected directions during Rōpū Whānau sessions³. Regardless, benefits from such approaches that see the research shaped to the Rōpū Whānau rather than an attempt to fit the Rōpū Whānau into the research means an ongoing evolution to the methodology and forces a relaxation of the researcher's propensity to control the discussion. Herein lies the unknown and exciting research space.

Rōpū Whānau design: A response

Although focus group methodologies are indeed useful to the foundations of a whakawhiti kōrero-based technique, they divert in important ways. Firstly, the groups are referred to as 'Rōpū Whānau' for at least two reasons. Foremost is they were initially composed to formally approach my own

whānau, a (sometimes) complex conundrum :) In macro brief terms, it is believed that my grandparents were a tomo (promissory union, betrothal) that upheld the ancient interconnection between Toroa and Puhi, brothers who came to Aotearoa on the Mātaatua waka as part of a great

fleet of vessels from Hawaiki. The Mātaatua was first ported in Kakāhoroa³ until Puhī relocated to the North. As 'love marriages' became societal norms, tomo between Ngāi Taiwhakāea and Ngāti Rāhiri (eventually Ngāti Kawa⁴) supposedly ended with my grandparents and their generation. The Rōpū Whānau methodology acknowledged - and in ways celebrated - our ancient linkages in an unexpected way, meanwhile tributary to our mātua tīpuna, regardless. Ultimately, all respondents in the initial study (Wilson, 2013) were either related to me through one or in some cases both of my grandparents by whakapapa (genealogy), whakamoe (marriage), or takapau wharanui (birth of a whakapapa related child)⁵.

Secondly, the design was to suit an audience study in Film, Television and Media Studies for a doctoral thesis (Wilson, 2013). At the beginning, I was presented with post-colonial and kaupapa Māori theories as possibilities to work with in the community response work necessary for the study. After much experimentation with both frameworks, I ruled them out as neither functioned to the depth that my own whānau were operating from. When I turned to my Koro's (grandfather's) Ngāi Taiwhakāea people (Te Pāroa marae, Whakatāne) for example, they were disinterested - and to a point annoyed - with the reference to 'kaupapa Māori' considering Ngāi Taiwhakāea consider themselves to be Ngāi Taiwhakāea, not Māori. The sovereignty to self-identify is important to the Rōpū Whānau methodology because it solidifies and distinguishes the worldview

attached to the whakawhiti kōrero. Importantly, this is a diversion from Kaupapa Māori theory's central component connected with 'being Māori' which I argued isn't automatically indicative of a person's worldview or lifestyle, and can and has often been adopted simply as a research tool and guideline by researchers who are Māori a-whakapapa (by genealogy), but not necessarily a-tinana (embodied) or a-mahi (in practice). Graham Smith (1992) wrote that kaupapa Māori is the philosophy and practice of being Māori, and Kaupapa Māori protege Henry (1999) claimed it was a set of social practices, and there are a plethora of others. However, a debate must be had in relation to being Māori 'a-whakapapa' and being Māori 'a-tinana' as Māori by birth doesn't necessarily require anything to be embodied or practiced by that person, whereas the latter requires cultural application. Ultimately, the need to explore other methodologies emerged when the discomfiture in my whānau became apparent, and my desire to present the work as intrinsically theirs was paramount.

Rōpū Whānau go beyond focus group design in terms of the researcher's role and from my experience, the depth to which the whakawhiti kōrero delves into primarily due to the trust relationship with the researcher. This requires commitment, energy and responsibility by the researcher. We must, for instance, maintain a state of whakaiti (humility), and for this an unflinching reminder that the whānau are gifting insights into a particular topic voluntarily, and

3 One such hui where my whānau demonstrated their mana to react to the research was in a silent retort to the film *The Seekers* (1954, dir. Ken Annakin) in two of my publications (2017 & 2018) where creative and innovative thinking was required to ensure the whānau were indeed validated by maintaining their choice not to respond with words.

4 It is believed Puhī and Toroa fought over a kūmara (sweet potato) patch which in ancient times was an indicator of mana whenua (land sovereignty). Puhī was so incensed that he took the Mātaatua waka to the Far North. He was pursued by his grandson Rāhiri, who became the eponymous ancestor to Ngā Puhī, so named after his Koro. The original name of Whakatāne. It changed when Wairaka, daughter of Toroa, cried "Kia whakatāne au i ahau!" (let me be as a man) when she was forced to break from female roles and cross into the male domain to literally save people. In the 1800s, it is believed Ngāti Rāhiri grew so large that some whānau split into another hapū. It's important to stipulate here that our whānau, like many whānau, have a particular view on what constitutes 'whānau'. Limited definition is that whānau is simply family. However, this excludes important linkages such as in-laws, out-laws, out-law's new/post-separation whānau, long term friends who we always thought were related to us but aren't, are considered 'whānau'.

5 I tend to utilise the noun 'Māori' with caution because it represents identity homogenisation and is therefore problematic. Essentially, 'māori' means normal, natural, or ordinary, whereas it became a noun around Pākehā settlement supposedly because the Indigenous referred to themselves as 'normal' to differentiate from settlers. There isn't space to delve into this, however it's important to note that at least from a 'Māori' perspective, there are indeed tensions and challenges.

with consistent whakaututanga (reciprocal attitude) to remain accountable during and post-research duties. These are fundamental characteristics to the Rōpū Whānau method. However, the privilege of practicing kaitiakitanga (guardianship) of the important kōrerorero (conversations) is the reward. Furthermore, as the researcher is a whanaunga (relation) to the Rōpū Whānau, the existing relationship is such that the whānau are in a position of being able to steer the researcher into more appropriate ways of doing and approaching things that are far more specific than methodologies that are available. At times, this shifts the research gaze from the Rōpū Whānau onto the researcher, which has its challenges such as 'the researched' becoming the researchers of the researcher! (Wilson, 2013,

p. 51, 2011). Changes such as this disrupt the research paradigm because for the most part researchers are observers who can and do scrutinise participants (M. Mead, 1932) whereas, particularly post-Decolonizing Methodologies (L. T. Smith, 2001), the roles have been reversed, and to position who were 'the researched' as far more meaningful than the researcher and research. Challenging the status quo of research approaches with our tikanga, validating our reo and ahurea (language and culture), and literally employing 'how we roll', the methodology ensures it is conducted through predictable, appropriate, and acceptable etiquettes and practices that our communities will undoubtedly respond to more fully and substantially.

Rōpū Whānau Methodology Design

Tono (invitation) or initial connections with potential participating whānau will have taken place well in advance of a Rōpū Whānau session, and ordinarily this would be at a whānau hui during the pānui (notices) section to ensure the widest circulation in one's immediate whānau. My whānau, as many do, have regular hui; ours is a committee set up by our elders to connect and reconnect everyone who descend - or have tamariki who descend - from our grandparents. These are held at least three times a year as an activity outside of tangi (funeral rituals), which is unfortunately a main reason for contact between whānau when spread across the regions and into the diaspora. For my doctoral study, I followed up the initial tonono with an email to those who expressed interest, and at our next hui, did another tonono. Knowing my whānau intimately, the email included a poster of Once Were Warriors 'Jake the Muss' (1994, dir. Lee Tamahori) wielding a bar-chair, telling the whānau to "YOU'LL DO AS YOU'RE F*%#ING TOLD!" a tongue and cheek approach that whānau were likely to find either irritating or amusing.



Figure 1. Screenshot from Whiripapa, Appendix III (Wilson, 2013, p. 253).

The details of who, when, and what would take place at the Rōpū Whānau were provided, as were my university contacts, and supervisory team's details. Where they would take place was a little more tricky as my whānau were equally spread between Whakatāne, Auckland and Northland. Numbers ranged between 4 and 15 whanaunga and were across rangatahi 18 - 25, pakeke 26 - 60, and kaumātua 60+. When whanaunga conveyed their interest, I offered to hold hui-a-Rōpū Whānau at the marae (traditional residence) or in private homes,

according to comfort levels. Marae are comfortable because once the rituals are complete, mattresses and pillows are placed under the watchful eyes of our whakaahua mātua tīpuna (photos of our ancestors). Most importantly though, the marae and in particular the whareniui is the space where speakers are afforded the respect to speak until a topic is exhausted. This veers sharply from conventional focus group methodologies that recommend neutral spaces as indicated earlier in this article. Comfort and the ability for whanaunga to come and go from the research space according to the needs of their whānau is pivotal. These are whānau-centric research groups, aptly named because if the whānau commit, the researcher devotes themselves to making the process work for everybody.

As a rookie researcher in my first series of Rōpū Whānau (4), I brought my daughter to as many as our caregiving arrangements would allow, and my cousins brought their tamariki and mokopuna (grandchildren). For the most part, they weren't particularly engaged in the kaupapa! As most of the sessions were conducted at the weekends, some cousins had to take our nieces and nephews to sports and returned later. It was simply a matter of doing what needed to be done to remove obstacles to let the whānau speak, to retrieve important and often precious whakawhiti kōrero entrusted to the researcher who is also whānau (Wilson, 2013, p. 10).

Once numbers across our main rohe were identified, I noted two happenings going on in our marae calendars, and I approached our whanaunga-in-charge about potentially integrating our kaupapa together. Integrating Rōpū Whānau with a working bee at one marae and a waiata wānanga at the other was much easier to coordinate, and more people could attend. Other groups were conducted at private homes as requested by the whānau. The Rōpū Whānau methodology pivots on a formal hui structure, mentioned above, because my own

whānau could predict what would come next. It was hoped that structuring it in such a way would demystify the research process. However, it's important to acknowledge that other whānau may have their own hui systems in place which is completely up to the researcher and the comfort levels of their whānau. The structure I used is:

- **Whakawhanaungatanga**
(informal making of connections)
- **Karakia taki/timata**
(opening incantation/prayer)
- **Mihi/Whakatauiti**
(greetings and short formalities)
- **Himene/Waiata**
(hymns, song)
- **Mihi**
(response, if there is a speaker)⁶
- **Kaupapa/Take**
(purpose or rationale of the hui)
- **Whānau pānui**
(family notices)
- **Mihi/Koha**
(acknowledgements, gifting)
- **Karakia Whakamutunga**
(closing incantation, prayer)
- **Karakia mo te whakaritenga o te kai**
(incantation prior to the food)
- **Kai, whakawhanaungatanga**
(establishment of connections over food)
- **Whakawātea**
(release, exit)
- **Whakatakohanga**
(post-research responsibilities)⁷

6 At this point of the hui, there would generally be refreshments, particularly if the Rōpū Whānau takes place on a marae. When guests are welcomed onto a marae for the first time, they are considered tapu (sacred, prohibited) which needs to be broken with water or food so that those considered noa (freed from restriction), then can essentially navigate themselves freely as though they are haukāinga, local people.

7 The cruciality of remaining accountable to the whānau with drafts and goings on throughout the research process can't be underlined enough. It is a commitment as a whanaunga and a Māori researcher to approach the research process in a way that is mana enhancing and reciprocal to everybody involved, and most importantly, a consciousness that the researcher's relationship with the whānau is far more significant than - and goes far beyond - the project's final reports.

I only have space remaining to deliberately touch on a couple of these aspects. Hoatu ngā paku koha is the only aspect that did not translate from our whānau hui to the Rōpū Whānau. It was adopted during the methodological design as a fundamental acknowledgement proportion, and is generally a moment for the researcher to openly reflect on each person's contribution to the kaupapa, acknowledgement of their whānau, and gifting in this instance is but a gesture. I want to be clear here, koha is not a payment. The components are there to navigate the hui through tikanga, a process considered proper, and as mentioned, this may differ from whānau to whānau. To cover each element takes time, and both times I conducted Rōpū Whānau on the marae during my doctoral studies, we had noho (overnight stays) so as not to rush the process and to ensure more whānau could attend. Take/kaupapa o te rā is where the kaihuawaere (facilitator/s) will conduct the whakawhiti kōrero. These would be evenly divided by important wā kapu tī (cups of tea to convey manaaki/tiakitanga), comprise an initial series of questions and games specifically designed as 'warm-ups' to ensure levels of comfortability, relevance, and kotahitanga amongst respondents.

The last and closing point I want to make is in relation to question design as these are crucial to the drive of a whakawhiti kōrero. It is essential these are done in vernacular that is appealing to the whānau for relatability. An institution designed questions for a study for which I conducted a Rōpū Whānau amongst a small group of five. The

study delved into the obstacles in the creative tech industries for Māori, Pacific Peoples and wāhine (women):

What other things could be done to improve participation of women in creative technology study at tertiary level?

When I was given the space to redesign the questions for the whānau, all of whom were my graduates or friends/relations of my graduates, I needed to consider how they might feel joining a conversation rather than provide answers as such. The vernacular was adapted to put the power back onto them as arguably the most important contributors across the study, because they had experienced the institution and various obstacles that hindered their success. The question became:

You completed/did not complete your qualification at "X". Based on your experiences, what might "X" offer future Māori/Pasifika/wahine students moving forward? Talk to me about your ideas, and how and why you arrived at these whakaaro.

Again, purpose-building a conversation, a whakawhiti kōrero, is more useful for participants than simply asking for an answer. In actuality, providing answers on behalf of others is likely to cause whānau to retract. Whatever it takes to encourage this crucial group to speak their truth, we must do.

Rōpū Whānau: Uma metodologia de pesquisa whakawhiti kōrero

Palavras-chave

Rōpū Whānau, Público, Kapa haka, Whakawhiti kōrero, Metodologias de pesquisa indígena.

Resumo

A kapa haka não é simplesmente a música e a dança dos povos indígenas de Aotearoa; ela está profundamente impregnada de mātauranga maori e é uma forma de exemplificar simultaneamente a história, o presente e o futuro maori. Enquanto isso, essa ferramenta de arquivo e cartografia em constante expansão também é uma prática cultural, uma metodologia, uma pedagogia e um modo de vida voltados para a comunidade. A kapa haka contemporânea - tanto competitiva quanto para entretenimento - promove, desenvolve, valida e celebra o mundo maori, o idioma e nossos “modos”; indiscutivelmente os blocos de construção fundamentais da identidade maori e o que o Ocidente pode considerar “cultura popular”.

Kia Rite! Kapa haka para telas, é um projeto financiado pela Marsden, do qual este artigo é apenas um pequeno fio. Ele se concentrará na influência e no impacto da produção de telas nos fluxos e refluxos da arte e nos conflitos entre a manutenção das “tradições” e a exploração da inovação no futuro acadêmico criativo liderado por indígenas. No último século, o kapa haka evoluiu exponencialmente e, como o projeto mais amplo explorará, em grande parte, como uma resposta ao avanço das tecnologias de tela.

Uma importante vertente do Kia Rite! investigará o público do kapa haka, empregando uma iteração refinada do Rōpū Whānau (Wilson, 2013), uma metodologia de facilitação de conversação/discussão inicialmente projetada para grupos relacionados ao whakapapa que foram solicitados a responder a materiais de tela. Para o Kia Rite! Rōpū Whānau visualizará kapa haka de arquivo a contemporâneo como um whānau, ao mesmo tempo em que enquadra um estudo de público multigeracional que se estende para incluir tamariki (crianças e jovens). A inclusão de tamariki se afasta bastante da maioria das

práticas de ética humana em pesquisa e, portanto, apresentar isso como uma ideia pode ser uma vanguarda e é inegavelmente experimental, considerando o forte contraste com as práticas comuns de pesquisa. Explorar tais respostas ao kapa haka examinado dessa forma exige um projeto kaupapa Maori/a-iwi que seja familiar aos whānau e que tenha em mente seus melhores interesses. Este artigo defende que a melhor prática para essa interação é uma metodologia whakawhiti kōrero (cruzamento de histórias, narrativas, conversas) para refletir e incorporar o whakataukī (ditado proverbial) “he aha te kai o ngā rangatira? He kōrero”, que se traduz literalmente como “qual é o alimento dos chefes? É a conversa”. Esse é um aforismo importante, pois no te ao Maori “chefia” não é o que entra na boca de alguém, mas o que sai.

Embora relacionada por estar no paradigma da pesquisa, a distinção entre grupos focais e Rōpū Whānau é nítida em muitos aspectos, já que os últimos foram desenvolvidos especificamente para ir além das metodologias de “segurança em números” (Kitzinger, 1994) para um formato de “segurança dentro do whānau”, como será delineado neste artigo. Incentivar os participantes do mesmo whānau e incluir tamariki convida efetivamente ao dever de cuidado para proteger tamariki mokopuna e outras partes vulneráveis e, na verdade, fornece uma camada extra de ética para aliviar parte da ansiedade institucional de lidar com jovens. Este artigo crítico apresenta os elementos fundamentais do Rōpū Whānau e, em sua maior parte, forneceu uma plataforma para experimentação, tanto para acenar com métodos de pesquisa anteriores como, em momentos cruciais, divergir acentuadamente deles e, principalmente, ampliar os limites do que é e do que pode ser a pesquisa em grupo.

Introdução

Te kai o ngā rangatira, he kōrero
(O alimento dos chefes é a conversa).

Whakawhiti kōrero é conhecido por percorrer um caminho incrivelmente longo para os maoris (Berryman & Bateman, 2008; Bishop, 1994, 1996, 1998; Bishop & Glynn, 1999, 2003; Hohepa, 2010; Knox, 2005; Ritchie & Rau, 2006). Whaka - é um prefixo que aplica o verbo que o segue; whiti - significa cruzar, trocar ou transferir, e kōrero é falar, dizer ou dirigir-se. De forma bem simples, whakawhiti kōrero é a troca de conversas e, nesse caso, estou me referindo a ela de forma diferente de outros (como Rarere, 2022) que, em seu trabalho muito importante, descrevem o conceito como entrevistas. Facilitar a discussão requer habilidades específicas, conhecimento, retórica.

O equivalente em reo rangatira (principalmente linguagem/voz) do termo pesquisa é rangahau¹, ranga- vertente e hau vitalidade, energia ou respiração. Combinados, ranga + hau estão, de fato, inspirando (nova) energia em disciplinas frequentemente antigas de forma a garantir que o conhecimento esteja em constante fluxo e inovação. Com frequência (mas nem sempre), a pesquisa indígena é significativa para os kairangahau porque nossa pesquisa centraliza nossos próprios whānau, seja direta ou indiretamente; isso significa que muitas vezes há uma conexão emocional e do coração com ela, o que frequentemente diverge das abordagens acadêmicas clínicas, observacionais e epistemológicas antigas. A pesquisa indígena geralmente emerge de mamae (mágoa), algo que nos afetou profundamente ou àqueles relacionados a nós. O Whakawhiti kōrero é uma oportunidade de se envolver em inovação liderada pela comunidade e de se aventurar em discussões que podem transformar as disciplinas.

Para muitos maoris, a kapa haka continua a tocar a vida de várias maneiras; ela nos ancora às palavras e ações de nossos tīpuna (ancestrais), nos identifica

quando nos posicionamos com e para nosso próprio povo, fornece uma linha de vida entre nosso passado e o presente, ao mesmo tempo em que nos cartografa para quem queremos ser (Wilson, 2022), projetando nossas histórias orais dentro da segurança de uma melodia, ritmo e movimento (Wilson, 2020). Ao entrar no whakawhiti kōrero com os whānau que atuaram, apoiaram, assistiram, lavaram pratos, descascaram batatas e investiram no kapa haka de várias maneiras, podemos compreender o que pode ser o futuro do kapa haka exibido. Este artigo reanima um conceito antigo, o whakawhiti kōrero, e o entrelaça com a pesquisa contemporânea, ao mesmo tempo em que se concentra no estudo das tecnologias de tela do dia.

Um desafio no estudo é que, devido à trajetória da cultura popular no Kia Rite! o projeto deve incluir opiniões sobre o kapa haka exibido por espectadores de todas as idades, incluindo tamariki (pīpī > 5, taiohi 5 - 12, rangatahi 13 - 18), pois eles são alguns dos maiores consumidores de kapa haka exibido e, portanto, fundamentais para o caminho a seguir. Imperativamente, os comitês de ética humana das instituições terciárias de Aotearoa têm abordado tamariki, tangata hauā (pessoas com deficiência), maori, pasifika e grupos diversos e vulneráveis com muita cautela, palpável e aplicações desafiadoras e muitas rejeições com bons motivos. Argumento, porém, que como um dos objetivos do Rōpū Whānau é convidar gerações de whanaunga (parentes), o pakeke e o kuia/kaumātua irão muito além da ética institucional para fornecer o apoio necessário aos tamariki e rangatahi na sala, caso surjam problemas, principalmente garantindo que o pesquisador permaneça conscientemente atento ao ambiente, seja franco, transparente e mantenha o tikanga. Por exemplo, se houve uma situação em que uma criança foi exposta a imagens ou discussões consideradas adultas, é mais provável que os whanaunga mais velhos confrontem o pesquisador sobre o que é apropriado em seu whānau e, ao fazê-lo, sigam as etiquetas

1 Para saber mais sobre a útil “estrutura ranga”, consulte a tese de doutorado de Wiremu Doherty (2010), Mātauranga Tūhoe: the centrality of mātauranga-a-iwi to Maori education, e clique neste link para ver o autor falar sobre o que é, o contexto e como ele chegou à estrutura ranga: <https://ako.ac.nz/knowledge-centre/the-ranga-framework-he-raranga-kaupapa/the-ranga-framework-he-raranga-kaupapa/>

consideradas adequadas. Isso reflete uma espécie de abordagem de “rito” (Te Kanawa, 2008, 2022; Pihama e Cameron, 2012; Ware, Breheny e Forster, 2018), em que as folhas externas e mais maduras da planta harakeke (linho) dão suporte aos caules internos, representativos das gerações mais jovens. Essa metáfora é bem articulada por Te Kanawa (2022), que explicou:

O rito é o broto do bebê; o awhi rito são as folhas-mãe que protegem o rito, [e] a mātua são as folhas externas do awhi rito. Esse é o crescimento intergeracional, o cuidado e a nutrição. À medida que cada folha de harakeke cresce até o estágio de mātua, ela pode ser colhida, permitindo o crescimento e a sustentabilidade para que o broto central e o awhi rito cresçam bem. Eles nunca são cortados para que a nova regeneração do rito e do awhi rito amadureça até a fase de colheita, onde o processo é repetido. (p. 8)

Nesse momento, os documentos de ética podem fornecer à burocracia institucional uma camada de proteção para os participantes da pesquisa e para a instituição. No entanto, uma abordagem de pesquisa rito, conforme demonstrado pelo comentário articulado de Te Kawana aqui, fornece as camadas geracionais dentro dos whānau para responsabilizar o pesquisador, a pesquisa e a instituição de pesquisa por comportamentos que possam contrariar o tikanga e para confrontar rapidamente os problemas que possam surgir de uma forma aroha (compaixão, empatia, amor). A abordagem rito garante que o poder seja concedido e exercido pelos whānau quando avós, pais, tias, tios, primos mais velhos e irmãos estiverem presentes em uma hui-a-Rōpū Whānau (sessão). Isso vai além da “segurança em números”, que é tão essencial para a metodologia de grupos focais, e passa a ser um formato de “segurança em whānau”, antecipando-se às abordagens institucionais de ética humana. Isso pode parecer complicado e trabalhoso à primeira vista, mas é provável que alivie a desconfiança que os maoris e outros povos indígenas tinham em relação à pesquisa, aos pesquisadores e às abordagens de pesquisa (L. T. Smith, 1999, pp.

1 - 2). Permitir que os whānau assumam o controle dos hui-a-Rōpū Whānau se afasta totalmente das práticas de pesquisa disponíveis, principalmente porque exige humildade a ponto de o pesquisador ser ativamente o facilitador do whakawhiti kōrero, mas um participante passivo na discussão que abordarei brevemente mais adiante.

Com toda razão, existem e devem existir ansiedades ligadas à dinâmica de poder/desempoderamento na pesquisa. Relatórios, publicações acadêmicas, mídia de notícias e outros podem influenciar a percepção pública de grupos frequentemente categorizados e estereotipados, o que é perigoso, especialmente com a prevalência da Internet. Plataformas como as mídias sociais e os mecanismos de busca significam que as informações estão cada vez mais acessíveis, mas a sofisticação do público capaz de identificar quando as mensagens têm valor reduzido de notícia e de pesquisa está diminuindo, o que resulta em uma inclinação incontável para a desinformação. Os pesquisadores que publicam e contribuem para a mídia de forma a moldar opiniões têm vantagem e estão em uma posição de poder e influência o tempo todo. Gurung (2012) afirmou de forma adequada e simples: “O objetivo da ética humana é proteger os direitos dos indivíduos que participam [...] da pesquisa, protegendo a comunidade científica permanente e auxiliando no desenvolvimento ou aprimoramento da sociedade por meio de descobertas eticamente determinadas” (p. 43). Como os direitos e a proteção do triângulo participante/universidade/pesquisador são o principal impulso dos processos de ética humana, presume-se que a avaliação consistente dos processos e das políticas faça parte do desenvolvimento da ética humana. Um desses aspectos que não foi criticado é a inclusão de tamariki (crianças). Como o Kia Rite! é um projeto que conta com a presença de crianças nas discussões sobre kapa haka, este artigo - assim como uma infinidade de resultados que emergem do trabalho mais amplo - desafiará o status quo da pesquisa e, em particular, os processos de pesquisa, e espera-se que faça com que os pesquisadores maoris e indígenas reflitam sobre suas práticas e condutas ².

2 Após uma lista de diretrizes/protocolos éticos de pesquisa, Smith (2001) escreveu que, ao seguir os valores maori, os participantes estão observando o pesquisador simplesmente para ver se ele é uma boa pessoa ou não (p. 120). Assim, é importante considerar que a própria conduta está sendo vigiada; e é igualmente relevante reconhecer que a maneira como lidamos conosco pode afetar a forma como os membros do grupo de discussão reagem.

Os pesquisadores que trabalham em suas comunidades estão na melhor posição para contestar os limites da pesquisa, principalmente porque a “burocracia” é um obstáculo ou impedimento direto para quem pode ser recrutado, o que pode ser explorado e em que profundidade

ou extensão. Portanto, a adaptação do ambiente, da elaboração de perguntas, da abordagem de pesquisa e do comportamento de cada um às necessidades das pessoas do grupo deve ser considerada a melhor prática e o desenvolvimento e a indigenização contínuos da disciplina.

Resumo da metodologia do grupo focal

É possível que, pelo menos desde a década de 1920, os grupos focais tradicionais tenham sido usados para discutir questões e pontos de vista específicos de acordo com experiências e opiniões pessoais (Bogardus, 1926). Com isso em mente, farei alguns comentários sobre como o Rōpū Whānau tomou emprestado ou se desviou das recomendações. Um grupo ideal é de cinco pessoas, pois grupos menores ou maiores tendem a ser dominados por uma ou duas vozes em detrimento do envolvimento significativo e da interação entre todo o grupo (Hare, 1962; Wilkerson, 1996; Wibeck, Dahlgren & Oberg, 2007). Grupos grandes, em especial, podem correr o risco de serem indisciplinados ou de não terem disciplina (Kitzinger, pp. 108-9; Wibeck, et al, *ibid.*; Wilkerson, 1996), o que pode afetar a capacidade do pesquisador de controlar totalmente as discussões. No entanto, defendo que a “desordem” pode ser atenuada por um facilitador habilidoso que possa identificar quando esse pode ser o caso, e ainda mais quando eles estão intimamente relacionados (Wilson, 2013), o que mencionarei no devido tempo.

Às vezes, os grupos focais são selecionados aleatoriamente e, em outros casos, de forma mais deliberada, pois os participantes são convidados a fornecer suas opiniões com base em suas experiências de vida (Kitzinger, 1994; Merton, 1956, 1987; Morgan, 1988, 1993; Single & Powell, 1996; Wibeck, et al., 2007) e, muitas vezes, exploram as tendências de conjuntos de habilidades adquiridas, educação, criação e ambiente. As metodologias mais comuns de grupos focais recrutam estranhos que compartilham características ou histórico pertinentes ao estudo (Powell & Single, 1996, p. 500). O ideal é que as origens sejam diversificadas para melhor abranger o tópico, pois a troca de conhecimentos e a obtenção de novos entendimentos entre os participantes costumam ser tão importantes quanto as informações

obtidas pelo pesquisador e, conseqüentemente, a pesquisa. É em engajamentos como esses que novas iluminações são trazidas à tona e podem ser as descobertas de pesquisa mais importantes para beneficiar a comunidade. Isso pode ser um aspecto positivo do formato do grupo de foco, em que estranhos são convidados a participar, onde podem surgir discussões em territórios desconhecidos e empolgantes entre o grupo (Barbour & Kitzenger, 1999; Wibeck et. al., p. 259).

O pesquisador que facilita a conversa é uma voz em grande parte distanciada do grupo focal em uma função de observador passivo. O que se sabe sobre o tópico apresentado entre o grupo convidado é muito mais importante do que o especialista percebido (Clarke, 2002; Wibeck, et al.), pois essas metodologias não são projetadas para demonstrar a experiência do pesquisador, mas sim para ilustrar a proficiência em destacar partes importantes de uma conversa, indicando quais explorações são mais úteis e que outros podem considerar triviais. Alguns exemplos são demonstrados nas passagens a seguir. A competência na construção de discussões é o casamento entre dirigir uma conversa e permanecer o que pode ser considerado como “sem voz” para garantir que os debatedores não estejam sendo conduzidos ou influenciados a responder de maneiras que possam beneficiar a possível agenda do pesquisador (Savin-Baden, 2003; Wibeck et al.). A pesquisa em grupos de discussão é dinâmica, ativa, em constante fluxo, e as pré-concepções devem ser abandonadas. Por fim, o ambiente ideal para a realização de pesquisas com grupos focais é supostamente em espaços “neutros”, pois se acredita que isso distrai e atrapalha as discussões em potencial (Powell & Single, 1996, p. 501). Recomenda-se a convocação de um local que não tenha significado especial.

Tamariki (crianças) & Ética Humana Institucional

Há tensões definitivas quando se busca incluir a tamariki em situações do tipo “grupo focal” e, conseqüentemente, pensar sobre o envolvimento de jovens e crianças na pesquisa é relativamente pouco explorado, provavelmente uma consequência das camadas de burocracia da ética humana. Embora este artigo não se proponha a delinear ou resolver camadas de desafios, um objetivo palpável é considerar o que pode ocorrer quando o pesquisador é forçado a ser ainda mais passivo no espaço de pesquisa e a rescindir o controle para permitir que o whānau, o kāhui kaumātua/pākeke e a prática do tikanga exerçam o tino rangatiratanga. Em um ambiente como esse, o elemento “segurança nos números”, que oferece aos participantes a oportunidade de participar de uma conversa entre estranhos, é transferido para a “segurança no whānau”, em que a familiaridade e a conexão familiar dão aos participantes força e coragem para se aprofundar em tópicos com um nível de intimidade que talvez não fosse possível sem outros whanaunga na sala. É também uma oportunidade para que os kaikōrero (palestrantes) se responsabilizem uns pelos outros, sejam transparentes e se individualizem ou se mantenham unidos. Fundamentalmente, os whānau estão no controle do Rōpū Whānau, e o pesquisador é literalmente um facilitador do whakawhiti kōrero. Os pesquisadores podem achar que uma metodologia como essa os desconecta do controle, mas a humildade no ambiente de pesquisa, e isso certamente acontece no espaço kairangahau Maori, é um comportamento que é bem recompensado tanto pessoal quanto profissionalmente.

Incentivada pelo desenvolvimento de ferramentas para pesquisadores maoris e indígenas por Kathie Irwin (1992) e Smith (2001), minha pesquisa de

doutorado intitulada Whiripapa (2013) consistiu em uma metodologia de audiência denominada “Rōpū Whānau” (conglomerados familiares). Quando convidei meus whānau para assistirem e falarem sobre filmes, eles se tornaram ngā hunga mātakitaki (públicos espectadores) para que o estudo pudesse pertencer, criticar e desenvolver estudos cinematográficos. No entanto, o Rōpū Whānau não é específico de uma disciplina e pode ser diversificado para o pesquisador que normalmente utiliza metodologias convencionais de “grupo focal” como abordagem de pesquisa. Fundamentalmente, projetei e continuarei a projetar meu Rōpū Whānau de acordo com as formas específicas de operação dos nossos whānau, que são especificamente Ngāti Kawa (Te Taitokerau) e Ngāi Taiwhakāea (Mātaatua). Em última análise, quando conduzo minha pesquisa entre eles, os whānau detêm o mana (status, autoridade), porque estão cientes de que a pesquisa não pode ser realizada sem a participação deles. Capacitá-los com o conhecimento consciente de sua agência dentro e fora do estudo é articulado com eles desde o início. Restrições de espaço me impedem de desvendar estudos de caso úteis em que os esquemas de whakawhiti kōrero levaram minha pesquisa a direções novas e inesperadas durante as sessões de Rōpū Whānau. Independentemente disso, os benefícios de tais abordagens, que veem a pesquisa moldada ao Rōpū Whānau em vez de uma tentativa de encaixar o Rōpū Whānau na pesquisa, significam uma evolução contínua da metodologia e forçam um relaxamento da propensão do pesquisador de controlar a discussão. Aqui reside o desconhecido e empolgante espaço de pesquisa.

Projeto Rōpū Whānau: Uma resposta

Embora as metodologias de grupos focais sejam de fato úteis para os fundamentos de uma técnica baseada no whakawhiti kōrero, elas divergem em aspectos importantes. Em primeiro lugar, os grupos são chamados de “Rōpū Whānau” por pelo menos dois motivos. Em termos macro breves, acredita-se que meus avós eram um tomo (união promissória, noivado) que sustentava a antiga interconexão entre Toroa e Puhī, irmãos que vieram para Aotearoa no Mātaatua waka como parte de uma grande frota de embarcações do Hawaiki³. The O Mātaatua foi portado pela primeira vez em Kakāhoroa⁴ até que Puhī se mudou para o norte. Como os “casamentos por amor” se tornaram normas sociais, o tomo entre Ngāi Taiwhakāea e Ngāti Rāhiri (eventualmente Ngāti Kawa⁵) supostamente terminou com meus avós e sua geração. A metodologia Rōpū Whānau reconheceu - e de certa forma celebrou - nossos vínculos antigos de uma forma inesperada, entretanto tributária de nossa mātua tīpuna, independentemente disso. No final das contas, todos os entrevistados no estudo inicial (Wilson, 2013) eram parentes meus por meio de um ou, em alguns casos, de ambos os

meus avós por whakapapa (genealogia), whakamoe (casamento) ou takapau wharanui (nascimento de uma criança relacionada com whakapapa)⁶. Em segundo lugar, o projeto era para se adequar a um estudo de público em Estudos de Cinema, Televisão e Mídia para uma tese de doutorado (Wilson, 2013). No início, fui apresentado às teorias pós-coloniais e kaupapa Maori como possibilidades para trabalhar no trabalho de resposta da comunidade necessário para o estudo. Depois de muita experimentação com ambas as estruturas, descartei-as, pois nenhuma delas funcionava com a profundidade com que meus próprios whānau estavam operando. Quando me dirigi ao povo Ngāi Taiwhakāea do meu Koro (avô) (Te Pāroa marae, Whakatāne), por exemplo, eles não se interessaram - e até certo ponto se irritaram - com a referência a “kaupapa Maori”, considerando que os Ngāi Taiwhakāea se consideram Ngāi Taiwhakāea, não Maori. A soberania de se autoidentificação é importante para a metodologia Rōpū Whānau porque solidifica e distingue a visão de mundo ligada ao whakawhiti kōrero. É importante ressaltar que isso é um desvio do componente central da

3 Acredita-se que Puhī e Toroa brigaram por um pedaço de kūmara (batata-doce) que, nos tempos antigos, era um indicador de mana whenua (soberania da terra). Puhī ficou tão furioso que levou a waka Mātaatua para o extremo norte. Ele foi perseguido por seu neto Rāhiri, que se tornou o ancestral homônimo de Ngā Puhī, assim chamado em homenagem a seu Koro.

4 Um desses hui em que meus whānau demonstraram sua mana para reagir à pesquisa foi em uma réplica silenciosa ao filme *The Seekers* (1954, dir. Ken Annakin) em duas de minhas publicações (2017 e 2018), em que foi necessário um pensamento criativo e inovador para garantir que os whānau fossem de fato validados, mantendo sua escolha de não responder com palavras.

5 O nome original de Whakatāne. Ele mudou quando Wairaka, filha de Toroa, gritou “Kia whakatāne au i ahau!” (deixe-me ser como um homem) quando ela foi forçada a romper com os papéis femininos e entrar no domínio masculino para literalmente salvar pessoas. Nos anos 1800, acredita-se que o Ngāti Rāhiri cresceu tanto que alguns whānau se dividiram em outro hapū. É importante estipular aqui que nossos whānau, como muitos whānau, têm uma visão particular sobre o que constitui “whānau”. Uma definição limitada é que whānau é simplesmente a família. No entanto, isso exclui vínculos importantes, como sogros, sogros externos, whānau novo/pós-separação do sogro, amigos de longa data que sempre pensamos que eram nossos parentes, mas que não são, são considerados “whānau”.

6 Costumo utilizar o substantivo “maori” com cautela porque ele representa a homogeneização da identidade e, portanto, é problemático. Essencialmente, “maori” significa normal, natural ou comum, ao passo que se tornou um substantivo por volta da colonização Pākehā, supostamente porque os indígenas se referiam a si mesmos como “normais” para se diferenciar dos colonos. Não há espaço para aprofundar esse assunto, mas é importante observar que, pelo menos de uma perspectiva “maori”, há de fato tensões e desafios.

teoria Kaupapa Maori ligado ao “ser Maori”, que, segundo argumentei, não é automaticamente indicativo da visão de mundo ou do estilo de vida de uma pessoa, e pode e tem sido frequentemente adotado simplesmente como uma ferramenta de pesquisa e diretriz por pesquisadores que são Maori a-whakapapa (por genealogia), mas não necessariamente a-tinana (incorporado) ou a-mahi (na prática). Graham Smith (1992) escreveu que o kaupapa maori é a filosofia e a prática de ser maori, e Henry (1999), protegido do kaupapa maori, afirmou que era um conjunto de práticas sociais, e há uma infinidade de outros. No entanto, é preciso debater a questão de ser maori “a-whakapapa” e ser maori “a-tinana”, pois o fato de ser maori de nascimento não exige necessariamente que a pessoa incorpore ou pratique algo, ao passo que o segundo exige aplicação cultural. Por fim, a necessidade de explorar outras metodologias surgiu quando o desconforto dos meus whānau se tornou evidente, e meu desejo de apresentar o trabalho como intrinsecamente deles foi fundamental.

O Rōpū Whānau vai além do design do grupo focal em termos do papel do pesquisador e, pela minha experiência, a profundidade que o whakawhiti kōrero aprofunda deve-se principalmente à relação de confiança com o pesquisador. Isso exige comprometimento, energia e responsabilidade por parte do pesquisador. É preciso, por exemplo, manter um estado de whakaiti (humildade) e, para isso, um lembrete infalível de que os whānau estão oferecendo percepções sobre um determinado tópico voluntariamente e com whakaututanga

(atitude recíproca) consistente para permanecerem responsáveis durante e após as tarefas de pesquisa. Essas são características fundamentais do método Rōpū Whānau. Entretanto, o privilégio de praticar kaitiakitanga (tutela) do importante kōrerorero (conversas) é a recompensa. Além disso, como o pesquisador é um whanaunga (parente) dos Rōpū Whānau, o relacionamento existente é tal que os whānau estão em uma posição de poder orientar o pesquisador para maneiras mais apropriadas de fazer e abordar coisas que são muito mais específicas do que as metodologias disponíveis. Às vezes, isso muda o olhar da pesquisa do Rōpū Whānau para o pesquisador, o que tem seus desafios, como o fato de “os pesquisados” se tornarem os pesquisadores do pesquisador! (Wilson, 2013, p. 51, 2011). Mudanças como essa perturbam o paradigma da pesquisa porque, na maioria das vezes, os pesquisadores são observadores que podem examinar os participantes (M. Mead, 1932), ao passo que, particularmente após as Metodologias de Descolonização (L. T. Smith, 2001), os papéis foram invertidos e a posição dos “pesquisados” é muito mais significativa do que a do pesquisador e da pesquisa. Ao desafiar o status quo das abordagens de pesquisa com nosso tikanga, validar nosso reo e ahurea (idioma e cultura) e empregar literalmente “como fazemos”, a metodologia garante que ela seja conduzida por meio de etiquetas e práticas previsíveis, apropriadas e aceitáveis às quais nossas comunidades, sem dúvida, responderão de forma mais completa e substancial.

Projeto da metodologia Rōpū Whānau

Tono (convite) ou conexões iniciais com potenciais whānau participantes terão ocorrido bem antes de uma sessão de Rōpū Whānau e, normalmente, isso seria em um whānau hui durante a seção de pānuī (avisos) para garantir a mais ampla circulação no whānau imediato. Meu whānau, como muitos, tem hui regulares; o nosso é um

comitê criado por nossos anciãos para conectar e reconectar todos os que descendem - ou têm tamariki que descendem - de nossos avós. Esses hui são realizados pelo menos três vezes por ano como uma atividade fora do tangi (rituais fúnebres), que infelizmente é o principal motivo de contato entre os whānau quando estão espalhados

**YOU'LL DO AS YOU'RE
F*%#ING TOLD!!!!!!**



Figura 1. Captura de tela de Whiripapa, Apêndice III (Wilson, 2013, p. 253).

pelas regiões e na diáspora. Para o meu estudo de doutorado, acompanhei o tono inicial com um e-mail para aqueles que manifestaram interesse e, em nosso próximo hui, fiz outro tono. Conhecendo intimamente meus whānau, o e-mail incluía um pôster do filme *Once Were Warriors* 'Jake the Muss' (1994, dir. Lee Tamahori) empunhando uma cadeira de bar, dizendo aos whānau: "YOU'LL DO AS YOU'RE F*%#ING TOLD!" (abaixo), uma abordagem de linguagem inapropriada que os whānau provavelmente achariam irritante ou divertida.

Os detalhes de quem, quando e o que aconteceria no Rōpū Whānau foram fornecidos, assim como os contatos da minha universidade e os detalhes da equipe de supervisão. O local onde seriam realizados foi um pouco mais complicado, pois meus whānau estavam igualmente distribuídos entre Whakatāne, Auckland e Northland. Os números variavam entre 4 e 15 whanaunga e estavam entre rangatahi 18 - 25, pakeke 26 - 60 e kaumātua 60+. Quando os whanaunga demonstravam interesse, eu me oferecia para realizar o hui-a-Rōpū Whānau no marae (residência tradicional) ou em casas particulares,

de acordo com os níveis de conforto. Os marae são confortáveis porque, uma vez concluídos os rituais, os colchões e travesseiros são colocados sob os olhos atentos de nossos whakaahua mātua tīpuna (fotos de nossos antepassados). Porém, o mais importante é que o marae e, em especial, o wharenuī, é o espaço em que os palestrantes têm o respeito de falar até que o assunto se esgote. Isso se afasta bastante das metodologias convencionais de grupos focais que recomendam espaços neutros, conforme indicado anteriormente neste artigo. O conforto e a capacidade dos whanaunga de entrar e sair do espaço de pesquisa de acordo com as necessidades de seus whānau são fundamentais. Esses são grupos de pesquisa centrados nos whānau, apropriadamente chamados assim porque, se os whānau se comprometem, o pesquisador se dedica a fazer com que o processo funcione para todos.

Como pesquisador novato em minha primeira série de Rōpū Whānau (4), levei minha filha a todos os encontros que nossos arranjos de cuidados permitiam, e meus primos levaram seus tamariki e mokopuna (netos). Na maioria das vezes, eles não estavam particularmente envolvidos com o kaupapa! Como a maioria das sessões era realizada nos fins de semana, alguns primos tinham que levar nossas sobrinhas e sobrinhos para praticar esportes e voltavam mais tarde. Era simplesmente uma questão de fazer o que precisava ser feito para remover os obstáculos e deixar os whānau falarem, para recuperar o importante e muitas vezes precioso whakawhiti kōrero confiado ao pesquisador, que também é whānau (Wilson, 2013, p. 10).

Uma vez identificados os números em nossa rohe principal, observei dois acontecimentos em nossos calendários marae e entrei em contato com o nosso whanaunga-in-charge sobre a possibilidade de integrar nosso kaupapa. Integrar o Rōpū

Whānau com um working bee em um marae e um waiata wānanga no outro foi muito mais fácil de coordenar, e mais pessoas puderam participar. Outros grupos foram conduzidos em casas particulares, conforme solicitado pelos whānau.

A metodologia do Rōpū Whānau se baseia em uma estrutura formal de hui, mencionada acima, porque meu próprio whānau podia prever o que viria a seguir. Esperava-se que essa estruturação desmistificasse o processo de pesquisa. Entretanto, é importante reconhecer que outros whānau podem ter seus próprios sistemas de hui, o que depende totalmente do pesquisador e dos níveis de conforto de seus whānau. A estrutura que usei é a seguinte:

- **Whakawhanaungatanga**
(informal making of connections)
- **Karakia taki/timata**
(opening incantation/prayer)
- **Mihi/Whakatauiti**
(saudações e formalidades breves)
- **Himene/Waiata**
(hinos, canções)

- **Mihi**
(resposta, se houver um orador)⁷
- **Kaupapa/Take**
(propósito ou lógica do hui)
- **Whānau pānui**
(avisos familiares)
- **Mihi/Koha**
(agradecimentos, presentes)
- **Karakia Whakamutunga**
(encantamento de encerramento, oração)
- **Karakia mo te whakaritenga o te kai**
(encantamento antes da comida)
- **Kai, whakawhanaungatanga**
(estabelecimento de conexões com a comida)
- **Whakawātea**
(liberação, saída)
- **Whakatakohanga**
(responsabilidades pós-pesquisa)⁸

7 Nesse momento do hui, geralmente há bebidas, principalmente se o Rōpū Whānau for realizado em um marae. Quando os convidados são recebidos em um marae pela primeira vez, eles são considerados tapu (sagrados, proibidos), o que precisa ser quebrado com água ou comida para que os considerados noa (livres de restrições) possam navegar livremente como se fossem haukāinga, a população local.

8 A importância crucial de manter-se responsável perante os whānau em relação aos rascunhos e aos acontecimentos durante todo o processo de pesquisa não pode ser suficientemente enfatizada. É um compromisso como whanaunga e pesquisador maori abordar o processo de pesquisa de uma forma que melhore mana e seja recíproco para todos os envolvidos e, o mais importante, uma consciência de que o relacionamento do pesquisador com os whānau é muito mais significativo do que - e vai muito além - dos relatórios finais do projeto.

Só me resta espaço para abordar deliberadamente alguns desses aspectos. O Hoatu ngā paku koha é o único aspecto que não foi traduzido do nosso whānau hui para o Rōpū Whānau. Ele foi adotado durante o projeto metodológico como uma proporção fundamental de reconhecimento e, em geral, é um momento para o pesquisador refletir abertamente sobre a contribuição de cada pessoa para o kaupapa, o reconhecimento de seu whānau e, nesse caso, presentear é apenas um gesto. Quero deixar claro aqui que o koha não é um pagamento. Os componentes existem para conduzir o hui pelo tikanga, um processo considerado adequado e, como mencionado, isso pode variar de whānau para whānau. A cobertura de cada elemento leva tempo e, nas duas vezes em que conduzi o Rōpū Whānau no marae durante meus estudos de doutorado, tivemos noho (pernoites) para não apressar o processo e garantir que mais whānau pudessem

participar. Take/kaupapa o te rā é o local onde o kaihuawaere (facilitador ou facilitadores) conduzirá o whakawhiti kōrero. Essas perguntas seriam divididas igualmente por importantes wā kapu tī (xícaras de chá para transmitir manaaki/tiakitanga) e incluiriam uma série inicial de perguntas e jogos especificamente elaborados como “aquecimento” para garantir níveis de conforto, relevância e kotahitanga entre os entrevistados.

O último ponto que quero abordar é em relação à elaboração de perguntas, pois elas são cruciais para a condução de um whakawhiti kōrero. É essencial que elas sejam feitas em um vernáculo que seja atraente para os whānau para facilitar a identificação. Uma instituição elaborou perguntas para um estudo para o qual conduzi um Rōpū Whānau em um pequeno grupo de cinco pessoas.

References

Films

Once Were Warriors 1994, dir. Lee Tamahori

The Seekers (a.k.a. Land of Fury) 1953, dir. Ken Annakin

Publications

Barbour, R., and Kitzinger, J. (1999). *Developing Focus Group Research: Politics, Theory and Practice*. London: Sage.

Berryman, M., and Bateman, S. (2008, 23-24 November 2008). *Claiming Space and Restoring Harmony within Hui Whakatika*. Paper presented at the Claiming Space: Proceedings of the 2007 National Māori and Pacific Psychologies Symposium, Hamilton.

Bishop, R. (1994). Initiating empowering research. *New Zealand Journal of Educational Studies*. 29(2), 175-188.

Bishop, R. (1996). *Whakawhanaungatanga: Collaborative Research Stories*. Palmerston North: The Dunmore Press Ltd.

Bishop, R. (1998). Freeing ourselves from neo-colonial domination in research: A Māori approach to creating knowledge *International Journal of Qualitative Studies in Education* 11(2), 199-219.

Bishop, R., and Glynn, T. (1999). Researching in Māori contexts: An interpretation of participatory consciousness *Journal of Intercultural Studies*, 20(167-182).

Bishop, R., and Glynn, T. (2003). *Culture Counts: Changing Power Relations in Education*. Palmerston North: Dunmore Press.

Bogardus, E. (1926). The Group Interview. *Journal of Applied Sociology*, 10, 372-382.

- Clarke, S. (2002). *Developing Quality Participation in Tutorial*. Paper presented at the Annual International Conference of the Higher Education Research and Development Society of Australasia (HERDSA), Perth, Australia.
- Doherty, W. (2010). *Mātauranga Tūhoe: the centrality of Mātauranga-a-iwi to Māori education* Doctoral dissertation, ResearchSpace@ Auckland, University of Auckland: Auckland.
- Eketone, A. (2008). Theoretical underpinnings of Kaupapa Maori directed practice. *MAI review*, <http://hdl.handle.net/10523/7084>.
- Gurung, L. (2012). *Exploring links between tourism and agriculture in sustainable development: A case study of Kagbeni VDC, Nepal*. Masters dissertation, Lincoln University: Christchurch.
- Hare, A. P. (1962). *Handbook of Small Group Research* (1st ed.). New York: Free Press of Glencoe.
- Henry, E. (1999). *Kaupapa Māori: Locating Indigenous Ontology, Epistemology and Methodology in the Academy*. Paper presented at the Building the Research Capacity Within Māori Communities, Wellington. [Keynote Address].
- Hohepa, M. (2010). 'Doctoring' Our Own: Confessions of a Māori doctoral supervisor. In J. Jesson, V. Carpenter, M. McLean, M. Stephenson and Airini (Eds.), *University Teaching Reconsidered: Justice, Practice, Inquiry* (pp. 129-138). Wellington: Dunmore Publishing Ltd.
- Irwin, K. (1992). Becoming an Academic: Contradictions and Dilemmas of a Māori Feminist. In S. Middleton and A. Jones (Eds.), *Women and Education in Aotearoa*. Wellington: Bridget Williams Books Ltd.
- Kitzinger, J. (1994). The Methodology of Focus Groups: The Importance of Interaction Between Research Participants. *Sociology of Health and Illness*, 16(1), 103-121.
- Knox, C. (2005). *Whakapumau te Mauri: Values-Based Māori Organisations*. PhD, Massey: Palmerston North.
- Mead, M. (1932) "Note from New Guinea." *American Anthropologist*, Issue. 34.
- Mead, M. (1977) *Letters from the Field: 1925-1975*. Harper & Row: New York. Merton, R. K. (1987). The Focussed Interview and Focus Group: Continuities and Discontinuities. *Public Opinion Quarterly*(51), 550-566.
- Morgan, D. (1988). *Focus Groups as Qualitative Research*. London: Sage.
- Morgan, D. (1993). *Successful Focus Groups: Advancing the State of the Art*. Newbury Park: Sage.
- Pihama, L., & Cameron, N. (2012). Kua Tupu Te Pā Harakeke: Developing Healthy Whānau Relationships. In *For Indigenous Minds Only - A decolonization handbook* (pp. 225-244). Santa Fe, New Mexico: SAR Press.
- Rarere, M. (2022). The Importance of Whakapapa for Understanding Fertility. *Genealogy*, 6(2), 26.
- Rata, E. (2002). The Transformation of Indigeneity. *Review (A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems and Civilizations, State University of New York)*, XXV (2), 173-195.
- Rata, E. (2003). Late Capitalism and Ethnic Revivalism, "A New Middle Age"?'. *Anthropological Theory*, 3(1), 46-64.
- Rata, E. (2003a). Leadership Ideology in Neotribal Capitalism. In D. Davis (Ed.), *Political Power and Social Theory* (pp. 43-72). Amsterdam and London: Elsevier.
- Rata, E. (2004). *Under Achievement in Māori Education: Why Kaupapa Māori Can't Help*. Paper presented at the Politics of Early Childhood Education Symposium, Auckland.
- Rata, E. (2006). The Political Strategies of Ethnic and Indigenous Elites. In E. Rata and R. Openshaw (Eds.), *Public Policy and Ethnicity: The Politics of Ethnic Boundary Making* (pp. 40-55). Houndmills, Basingstoke, Hampshire ; New York: Palgrave Macmillan.
- Rata, E. (2011). Discursive Strategies of the Māori Tribal Elite. *Critique of Anthropology*, 31(4), 359-380.
- Rata, E. (2011a). The politics of knowledge in education. *British Educational Research Journal*, 38(1), 103-124. doi: 10.1080/01411926.2011.615388
- Rata, E. (2011b). Theoretical Claims and Empirical Evidence in Māori Education Discourse. *Educational Philosophy and Theory*, doi: 10.1111/j.1469- 5812.2011.00755.x
- Ritchie, J., and Rau, C. (2006). Whakawhangaungatanga. Partnerships in Bicultural Development in Early Childhood Education. *Final Report to the Teaching and Learning Research Initiative*. Wellington: Teaching Learning Research Institute/NZCER.

- Savin-Baden, M. (2003). *Facilitating Problem-Based Learning: Illuminating Perspectives*. Maidenhead: Open University Press.
- Single, H., and Powell, R. (1996). Methodology Matters: Focus Groups. *International Journal for Quality in Health Care*, 8(5), 499-504.
- Smith, G. H. (1992). *Tanenuiarangi's Legacy, Propping Up the Sky: Kaupapa Māori as Resistance and Intervention*. Auckland: Research Unit for Māori Education.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Zed Books: London.
- Te Kanawa, K. (2008). Mai i Te Ao Kōhatu: Weaving - An Art Form Derived from Mātauranga Māori as a Gift from the Ancestors. *Te Kaharoa*, 1(1). <https://doi.org/10.24135/tekaharoa.v1i1.137>.
- Te Kanawa, K. M. (2022). *Taonga tuku iho: Intergenerational transfer of raranga and whatu*. Doctoral dissertation, Hamilton: University of Waikato.
- Ware, F., Breheny, M., and Forster, M. (2018) Mana Mātua: Being young Māori parents. *MAI Journal* 7(1) 2 DOI: 10.20507/MAIJournal.2018.7.1.2.
- Wibeck, V., Dahlgren, M. A., and Oberg, G. (2007). Learning in Focus Groups: An Analytical Dimension for Enhancing Focus Group Research. *Qualitative Research*(7), 249-267.
- Wilkerson, L. (1996). Tutors and Small Groups in Problem-Based Learning: Lessons from Literature. *New Directions for Teaching and Learning*, 68, 23-32.
- Wilson, J. K. T. (2011). *Ko wai te kairangahau kei konei? Who's researching who?: A (Ngāti Kawa) Hapū case study*. A paper presented at Perspectives on Power Post-graduate and Early Career Researcher Conference, University of Queensland, St Lucia, Brisbane.
- Wilson, J. K. T. (2013). *Whiripapa: Tāniko, whānau and kōrero-based film analysis*. Doctoral dissertation, ResearchSpace@Auckland, University of Auckland: Auckland.
- Wilson, J. K. T. (2017). The Silent Māori Audience: Contemporary resistance to historical film - The Seekers. In *Questions of Cultural Value: The London Film & Media Reader 5*. London, England: The London Symposium.
- Wilson, J. K. T. (2018). Māori Resistance in New Zealand Feature Film History. *MAI Journal*, 7(1), pp. 31–43, Auckland: Ngā Pae o te Māramatanga, University of Auckland.
- Wilson, J. K. T. (2020). *Words, Melodies and Hooks: Waiata and Oral History*. A paper presented at NOHANZ (National Oral History Association of NZ) Conference, Stout Research Centre for New Zealand Studies, Wellington, November 20th -22nd.
- Wilson, J. K. T. (2022). The whole body must speak: Māori early career academics and performing one's cultural self for hauora (wellbeing). In N. Lemon (Ed.), *Book 4: Creative Expression and Wellbeing in Higher Education: Making Movement as Mindful Moments of Self-care in Wellbeing and Self-Care in Higher Education: Embracing Positive Solutions Series*. Melbourne, Australia: Routledge, Chapter 11.

HOW TO QUOTE (APA)

Wilson, J. (2023). Rōpū Whānau: A whakawhiti kōrero research methodology. Translated by Marcos Steagall. *LINK Praxis Journal of Practice-led Research*, 1 (1), 157-180. <https://doi.org/10.24135/link-praxis.v1i1.10>