

“La Compañía” y el acercamiento a un personaje tabú en el terreno de campo

(“La Compañía” and Field Work on Taboo Individuals)

García-Orellán, Rosa

Universidad Pública de Navarra. Dpto. Ciencias de la Salud.

Avda. Barañain, s/n. 31008 Pamplona-Iruña

rosa.garcia@unavarra.es

BIBLID [ISBN: 978-84-8419-218-3 (2011), 73-85]

Durante la recogida de campo en los años 1998 y 1999, se me manifiesta la existencia de una persona que el colectivo ha convertido en tabú. Es una persona clave, ya que forma parte de la simbología relacionada con la muerte, pero el colectivo la protege para impedir el acceso de la investigadora. Aquí muestro aspectos de mi diario de campo y diversas reflexiones metodológicas del mismo.

Palabras Clave: Compañía. Tabú. Extrañamiento. Shock cultural.

1998 eta 1999 urteetako landa lana biltzerakoan, kolektiboak tabu bihurturiko pertsona baten existentzia agertu zitzaidan. Pertsona garrantzitsua da, zeren heriotzarekin loturiko sinbologiaren parte baita, baina kolektiboak babestu egiten du ikertzaileari sarrera galarazten diola. Hemen nire landa egunkariaren alderdi batzuk eta bertako gogoeta metodologiko askotarikoak erakusten ditut.

Giltza-Hitzak: Lagunartea. Tabua. Urruntzea. Xok kulturala.

Durant la collecte sur le terrain dans les années 1998 et 1999, l'existence d'une personne que le collectif a convertie en tabou se manifeste. C'est une personne clé, car elle fait partie de la symbiose en rapport avec la mort, mais le collectif la protège pour refuser l'accès au chercheur. J'expose ici des aspects de mon journal de terrain et diverses réflexions méthodologiques de ce journal.

Mots-Clés : Compagnie. Tabou. Etonnement. Choc culturel.

PROLEGÓMENO

Voy a escribir unas reflexiones sobre la enseñanza recibida de Joxemartin Apalategi Begiristain quien fue mi director de tesis defendida en el año 2000 en el Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad del País Vasco.

Ya han pasado diez años lo que me permite valorar en el tiempo mucho más su enseñanza porque he cogido distancia y sobre todo porque “me he hecho” en la misma.

Existía en él una preocupación por transmitir la importancia de la recogida de cultura material, pero no era una recogida desordenada, previamente habíamos reflexionado en un tema de estudio, desde la distancia veo que eran ejercicios prácticos que realizábamos para zambullirnos en el mundo de la investigación.

El primer principio en el que insistía una y otra vez era que todo aspecto de la cultura material que recogiéramos debería ser registrado siguiendo el principio de lugar, tiempo, y tema. De ese modo ya habíamos realizado nuestra aportación “arqueológica de cultura material”, de aquí sus Maestros eran Caro Baroja y Joxemiel Barandiaran, admiraba el trabajo que ambos habían realizado en el aspecto de salvaguardar tanta cultura material e inmaterial del pueblo vasco.

Diferenciaba con fuerza que los datos sin contextualizar, sin enmarcarlos en una teoría, estaban a la espera de producir conocimiento, si no se podían trabajar el hecho de dejarlos registrados ya formaban en sí mismo parte para englobar esa arqueología de cultura material con un ordenamiento meticuloso de la misma. Critica a Barandiaran en el aspecto de la supremacía de la recogida de información tanto material como inmaterial sobre el enmarque teórico.

El segundo aspecto era la intención con la cual realizaba la recogida de información y el análisis de toda la dotación empírica fruto de exhaustivos trabajos de campo, su intención era estructuralista, Claude Lévi-Strauss era su Maestro, y de ahí el hecho de buscar las relaciones binarias, las estructuras y cambios en sus análisis de los datos junto a la dotación de contexto, algo que trabajaba y me enseñó a trabajar de forma meticulosa, ir al terreno de campo una y otra vez, llevando como antropóloga más de una “mirada”, desde la observación simple observando no solamente las categorías que queremos trabajar, sino sumergiéndonos en un todo, registrarlo y luego pasar a la observación participante. Volviendo una y otra vez al terreno de campo en diferentes horas del día e incluso de la noche.

Mi agradecimiento a Joxemartin Apalategi Begiristain porque con él me hice en el terreno de la investigación y partiendo de su aprendizaje he podido indagar en diferentes campos de nuestra disciplina.

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo es una revisión de mi tesis doctoral¹, dirigida por Joxemartin Apalategi Begiristain, a cuya memoria va dedicado.

Quiero comenzar destacando que de él, como director, he adquirido actitudes metodológicas aplicables en el terreno de campo. Antes de comenzar a hacer mi tesis doctoral, viajaba junto con los equipos de investigación que organizaba Joxemartin a diferentes lugares para realizar trabajos de recogida de información, si bien no acudíamos con un proyecto previo elaborado de aquello que íbamos a recoger, sino que nos limitábamos a realizar una observación simple del lugar de trabajo, con una lectura previa que sobre la zona se había realizado y con el establecimiento de unas bases metodológicas para realizar la observación sobre el terreno. Dichas bases estaban firmemente asentadas en los principios de las 12 reglas metodológicas de Don José Miguel Barandiarán, así como en los principios de Caro Baroja, poniendo especial énfasis en que se realizara una rigurosa clasificación de la cultura material, con el lugar, fecha, hora y título; se nos inculcaba la idea de que lo que se registra posee ya entidad y, por tanto, puede llegar a tener un espacio en nuestras investigaciones.

Como director de mi tesis doctoral, se limitaba a observar y guardar silencio ante los diarios de campo que yo le entregaba sobre mis aproximaciones al terreno de campo. Ahora que han pasado ya diez años me doy cuenta de que, con su actitud, él esperaba entonces que yo comenzara a elaborar mi marco teórico; de hecho, comencé a trabajar en más de una universidad contextualizando mi objeto de investigación, asesorándome con diferentes especialistas y formándome en diferentes líneas de investigación que se estaban llevando a cabo respecto a mi temática, siendo la antropóloga Marie Piconne² quien me llevó a sumergirme en el aspecto comparativo de la tesis. Así, pues, aprendo a caminar con la observación y el silencio de Joxemartin, de él adquiero actitudes metodológicas, si bien la entrada en la metodología propiamente dicha he tenido que hacerla sola y buscando otras fuentes. Del mismo modo, aprendo a acercarme a otras disciplinas, como son la teología y la historia; así se asientan las bases para, en un futuro, poder coordinar trabajos interdisciplinarios e ingresar en otras líneas de investigación. En todo ello, las actitudes de trabajo de campo que realizo son fundamentalmente herencia suya, si bien la metodología a desarrollar según el objeto de estudio, continúa siendo en la actualidad un reto en mis investigaciones.

En mis comienzos, durante la recogida de campo en los años 1998 y 1999, estoy trabajando la simbología relacionada con la muerte y aplico el aspecto comparativo en contextos culturales vascos y gallegos. Lo que aquí expongo es

1. Está publicada en GARCÍA-ORELLÁN, Rosa, 2001: *Hacia el encuentro de mi anthropos: la muerte dínamo estructural de la vida*. Bilbao: UPV./EHU.

2. La profesora Marie Piconne impartía cursos de doctorado, a los que yo asistí en l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, bajo el título: Anthropologie de la mort; en el año 1999 dirigía el Instituto de Estudios Comparados sobre la Muerte en Oriente, concretamente Japón, y Occidente.

la parte de mi trabajo de campo que corresponde a dos comunidades rurales gallegas pertenecientes a la provincia de A Coruña, las parroquias de Oliveira y Corrubedo. En ambas se me manifiesta, tras una amplia inmersión en el trabajo de campo, la focalización, simbolizada en el viaje con *La Compañía*³, de todo un universo mental relacionado con la premonición de la muerte. Esta constituye un imaginario social intermedio que pertenece a dos mundos: el mundo de los vivos y el de los muertos. Por eso, en este espacio una persona viva viaja con los difuntos. Dicha persona existe y observo que van unidos dos elementos; uno es el hecho de silenciar la simbología y el otro es el de convertir en persona tabú a quien “viaja” con los difuntos en *La Compañía*. Y aquí estamos en el momento de mi trabajo de campo, finales del siglo XX.

En la parroquia de Oliveira el aspecto premonitorio de *La Compañía* (las almas del Purgatorio y una persona viva de la comunidad haciendo su recorrido) tiene entre sus elementos el de recorrer durante la noche siete parroquias, entrando en sus templos; mientras que en la parroquia de Corrubedo, por lo que se refiere al aspecto premonitorio de *La Compañía*, viajan también con los difuntos los “espíritus de los vivos” de la parroquia que, sin saberlo, hacen un viaje astral y, de este modo, “vivos y muertos” celebran, con vistas a su próxima muerte, el funeral premonitorio de las personas que aún están vivas. El lugar es la iglesia del pueblo con su sacerdote. Esta situación en la que “vivos y muertos” realizan un rito funerario está recogida a finales del siglo XIX por Vicente Risco en “A sociedade do óso”⁴. Y, si bien existen diferencias de simbolización en las dos parroquias, pese a la proximidad de las mismas, existen, sin embargo, puntos de convergencia. De ellos, el que analizaremos aquí es el de la persona viva que viaja con los difuntos.

El hecho de que una persona viva viaja con los difuntos en *La Compañía*, ha sido ampliamente recogido por antropólogos e historiadores gallegos, desde los ya clásicos, como Otero Pedrayo, Vicente Risco, Bouzas Brey, Murgía, Antonio Fraguas Fraguas, hasta los más recientes, como Lisón Tolosana o Marcial Gondar, por citar solo los más representativos.

Voy a citar aquí unas palabras de Lisón Tolosana recogidas en su monografía *La Santa Compañía: fantasías reales, realidades fantásticas*, donde señala: “Mis esfuerzos por conseguir una versión de aquellos que eran tenidos como tales no dieron resultado, por lo que las descripciones obtenidas son, aunque inmediatas, indirectas” (1995). El autor reconoce que su análisis sobre el hecho de que una persona viva viaja con la *Santa Compañía*, lo tendrá que realizar mediante versiones de informantes indirectos.

3. Compañía, Gracia de Dios, Santa Compañía: Los tres términos son sinónimos en mis dos parroquias coruñesas estudiadas –Oliveira y Corrubedo–. Y hacen referencia al recorrido que realizan las almas del Purgatorio en su doble aspecto premonitorio, es decir cuando las almas del Purgatorio van a realizar los ritos funerarios previos al fallecimiento de un vecino de la parroquia.

4. RISCO, Vicente (1979). “A Sociedade do Óso” *Historia de Galiza*. OTERO PEDRAYO, Ramón. (Dir.) Madrid: Editorial Akal.

El problema metodológico con el que se encontraron los anteriores investigadores, y yo misma me encontraré, es que, si bien los informantes cuentan que en estos viajes de *La Compañía* participa un vivo, no se consigue hablar con el vivo. La comunidad en cierto modo “lo protege”, es decir, van a ser múltiples las dificultades que se nos presentan para poder acceder a él.

La novedad de mi investigación radica en que consigo acceder al testimonio directo de una persona viva que viaja en *La Compañía* perteneciente a estas poblaciones. Ello nos permitirá ver el contrapunto de una experiencia personal en la que se asienta un imaginario colectivo. Aunque, de todos modos, el objetivo de este trabajo no es analizar los aspectos de simbolización, sino los planteamientos metodológicos que pongo en marcha ante las dificultades de acceso a este personaje, que es tabú en el momento de mi investigación.

2. BREVES REFLEXIONES SOBRE LAS ESTRATEGIAS DE RECOGIDA DE DATOS

Utilizaré básicamente dos estrategias de recogida de datos: observación simple y observación participante. Historias de vida y relatos biográficos. Esto constituye el grueso de la investigación; no obstante, algunas reflexiones las acompañaré de material complementario proveniente de censos, libros de difuntos de las parroquias, resultados estadísticos, etcétera.

El hecho de investigar a través de una historia de vida o un relato biográfico ha suscitado una gran variedad de reflexiones a nivel teórico. Así, el problema principal de orden teórico a solventar por parte de estas corrientes humanistas es cómo trascender ese denso e impresionista mundo del individuo, teniendo en cuenta que necesitamos extrapolar de forma sistemática las visiones emic, aunque, como señala Ferraroti: “Cada individuo no totaliza directamente una sociedad en general, la totaliza a través de la mediación de su contexto social inmediato, de cuyos grupos restringidos él forma parte” (Ferraroti, 1981: 23). Aquí el problema de las mediaciones, se convierte en un tema crucial. Así, la aparente recogida descontextualizada de relatos biográficos construye sus análisis de las trayectorias individuales en el marco de los grupos primarios de referencia (grupo doméstico, minoría étnica...). Esta dimensión de concreción, de búsqueda de lo particular y detallado, que nos ofrece el prisma biográfico, es el sello identificador de una forma de empirismo que nos acerca a la realidad social.

Van a ser tanto en los relatos biográficos como en las historias de vida, donde la figura del “portero” en el trabajo de campo, va a cumplir un papel muy importante, puesto que nos proporciona un garante de confianza ante nuestros informantes. Es muy difícil disponer de forma generalizada de este garante de confianza, aun trabajando nuestro objeto de estudio en nuestro contexto cultural de pertenencia. De ahí que el “portero” nos introduce en nuestros primeros contactos cuando no formamos parte del contexto cultural que trabajamos, e, incluso, trabajando en nuestro contexto cultural, puede ser imprescindible su figura en el proceso de la investigación para acceder a ciertos informantes. No

obstante, a veces el “portero” intenta “manipular” al investigador, al ir seleccionando las personas que tenemos que entrevistar. En este punto debemos ser cuidadosos y, aunque podemos aceptar a estas personas, también podemos intentar negociar el acceso a otros informantes.

Las dificultades con que nos podemos encontrar son muy variadas, y, aunque las personas investigadoras mostremos y analicemos las diferentes dificultades que se nos presentan en nuestro trabajo de campo, nunca podremos acotarlas en su totalidad, puesto que estas dificultades forman parte del dinamismo cultural que estamos estudiando. Todo contexto social trabajado es un “ente” vivo, tiene una dinámica interna que le es propia, y en él la unidad binaria de elementos estructurales que laten al unísono con los cambios constituye la vida que es en sí la cultura, a la que nos acercamos para intentar captar alguno de sus aspectos. Por ello, es imposible que desde nuestra mesa de trabajo podamos prever el gran número de vicisitudes que se suceden en el terreno de campo, habida cuenta, además, de que nuestro propio proyecto está continuamente reformulándose en función del campo.

3. LA ETNÓGRAFA EN EL CAMPO

La observación participante que he ido llevando a cabo en las festividades patronales, entierros, funerales, ayuntamiento... me muestra la importancia que tiene conocer los códigos sociales del grupo sobre el que trabajo, convivir con sus miembros, en definitiva, formar parte de su vida. En este terreno de campo, estos elementos los tengo aprehendidos desde mi nacimiento, puesto que me encuentro en un lugar al que he acudido regularmente a lo largo de mi recorrido biográfico, he oído desde niña las narraciones donde los protagonistas eran personas de la aldea y sus vivencias con los difuntos “os contos do pé do lume”. Me han enseñado a simbolizar la muerte mediante actitudes ante la vida, pero no ha sido una enseñanza verbal y concreta, sino una enseñanza en la acción vital desde la cual se aprehendía a vivir pactando entre dos mundos, el de los vivos y los muertos.

Desde la reflexión sobre la labor de la etnógrafa en el terreno de campo, existen dos planteamientos ampliamente estudiados en nuestra disciplina: el etnocentrismo y el shock cultural. “Las condiciones de posibilidad del trabajo de campo se dimensionan entonces sobre dos polos: la neutralización del *etnocentrismo* y la superación del *shock* cultural” (Velasco, H. y Díaz de Rada, A.: 2003). Ambos aspectos son los que voy a desarrollar en el análisis que aquí muestro del trabajo de campo.

Estos autores sostienen que en el trabajo de campo como actitud metodológica debemos partir de una neutralización de nuestros propios prejuicios etnocéntricos, ya que, de lo contrario, vamos a experimentar peligrosas interferencias que nos impedirán el conocimiento y la comprensión de la cultura objeto de estudio. Y dicha neutralización también requiere la superación del shock cultural que estamos trabajando. Esta es una de las bases de la antropóloga en ese “hacerse como tal”.

Las reflexiones en esta dirección adquieren un nuevo planteamiento cuando el trabajo de campo se realiza en la propia cultura de la antropóloga, es así como se plantea:

La superación del shock cultural ha requerido en ocasiones una potente fuerza de voluntad, una enorme capacidad de sufrimiento, largas dosis de paciencia y algo de suerte, entre otras cosas. Por el contrario, en los estudios “en casa”, realizados sobre el grupo o la propia sociedad de pertenencia, el shock cultural es inapreciable (*idem*).

Mi experiencia me demuestra que, aun realizando un trabajo en mi “segunda casa”, y conociendo *a priori* una parte importante del mundo simbólico y de las narrativas que me van mostrando, pese a todo, experimento en el terreno de campo un auténtico shock cultural que me ha llevado a poner en marcha un gran fuerza de voluntad, hacer frente a mucho sufrimiento, tener mucha paciencia y enfrentarme al trance de quedarme completamente sola en un momento de la investigación. ¿Por qué se dinamiza el shock cultural en mí?

Primero, porque, como investigadora, estoy dentro y a la vez fuera de mi trabajo de campo; es decir, formo parte de esa cultura por mi recorrido biográfico en ella, y ahora me encuentro ante un trabajo de inmersión intergeneracional de recogida de datos; pero, al mismo tiempo, también estoy fuera de ella, articulando las diferentes interpretaciones que realizan sus propios actores sociales. A esto debo añadir que me acerco a mis informantes, pese a conocer parte de su simbolismo, con una actitud mía de *extrañamiento*; voy abierta a recoger esas interpretaciones que me están ofreciendo como si fueran únicas en sí mismas. Y ello aunque, en el mismo momento de hacer la recogida, puedo intervenir con mi informante activando su memoria, narrando esas historias que nos contaban de niños los más mayores, o bien incorporando alguna pregunta, abierta o cerrada, en función de la dinámica que se está generando. Por ello voy a mostrar a nivel intergeneracional cómo se está produciendo la dinámica en la recogida de información.

En la generación de los más mayores, es decir los nacidos en el primer tercio del siglo XX, existe un “vaciar” en sus narrativas, y mi presencia es como si no existiese. En esta generación es suficiente con la presentación de mi “portero” que es una persona de la comunidad, y quien va a exponer mi genealogía de pertenencia a la misma. Este dato es suficiente como principio de confianza para que comience a narrar.

En la siguiente generación, la nacida en el período de la guerra civil española, además de la presencia de un “portero”, como garante de confianza, me pedirán datos sobre mi situación actual profesional, familiar, etcétera: además, me han observado detenidamente en la comunidad y me dirán que me han visto en el funeral, o en la plaza... Hasta aquí se limita el nivel que requieren de mí para expresar su cosmovisión respecto a la muerte. Una vez asentada también, se vacían sin interpelarme.

En la siguiente generación, la nacida entre los años cincuenta y sesenta, además de que han observado minuciosamente mi forma de relacionarme en la aldea, romerías próximas, funerales..., si bien me conocen de antes, me cuestionan ¿Qué es eso de ser antropóloga? ¿Es estudiar los huesos? Les explico lo que es y también les explico lo que estoy estudiando. Aquí necesito mostrar qué es lo que estoy investigando. Ante eso me dirán:

Y tú que ya has recogido las historias de los más mayores ¿crees en lo que te dicen?. [Me interpelan y me preguntan]: ¿Crees que hay otra vida? ¿Crees que realmente existen premoniciones? ¿O te están tomando el pelo, no son más que cuentos? ¿No piensas que estos son cuentos de aldeanos retrasados? Si los escribes, ¿se van a burlar de nosotros? (Diario de Campo 1998, 1999)⁵

Es una situación en la que reacciono de forma intuitiva, pero sobre todo con mucha seguridad en lo que estoy diciendo; se trata de algo que he aprehendido en este contexto cultural desde niña, las cosas no se pueden decir con titubeos, la actitud que se muestra al expresar un concepto es algo muy observado y tiene un valor importante la forma en que se dice. Aquí cuento con esta ventaja metodológica, ya que conozco en profundidad los códigos en los que se mueven y hago uso de ellos.

Mi respuesta será en estos términos: “Todo lo que me dicen desde los más mayores hasta los más jóvenes yo lo recojo como realidades que conviven con ellos, y ahí está la validez de esos hechos” (Diario de Campo 1998, 1999). No obstante, tal respuesta no es suficiente para este grupo de informantes, quienes me interpelarán: “¿Y tú crees en estas cosas? ¿Crees que existen realmente las premoniciones de la muerte?”. Es un momento difícil para mí, pero reaccioné con sinceridad y les dije que “yo personalmente no creo en nada, pero para vivir necesito creer en algo y por ello me sitúo en una creencia” (*Idem*). Me he tenido que “vaciar” en cierto sentido con mis informantes.

Pero no solamente me vacío con ellos. Aunque suele sostenerse que cuando se investiga en una cultura que le es propia a la antropóloga, el “shock cultural” es apenas percibido, mi experiencia metodológica me lleva a sostener lo contrario. Es decir, aun conociendo el terreno de campo que estoy trabajando, mientras lo hago vivo un auténtico shock cultural, ya que me encuentro ante un aprendizaje nuevo para mí, aunque controlado, y soy consciente de que me hallo ante una socialización reversible.

Este proceso de socialización secundaria usado como modelo para comprender el trabajo de campo es reconocido como *ficción*. Siguiendo las palabras de Geertz a este respecto:

5. Esto se halla recogido en mi diario de campo, que está sin publicar y tiene por título: *Etnografía y relatos biográficos en Euskal Herria y Galiza 1998-1999*. En este trabajo expongo diferentes partes de mi diario de campo traducidas a la lengua castellana; sin embargo, la lengua original en la que está escrita la recogida de campo del contexto gallego, es el gallego.

Usualmente el sentido de ser miembros, aunque temporal, insegura e incompletamente, de una comunidad moral, puede ser mantenido de cara a realidades sociales más amplias que presionan casi a cada momento para negarlo. Es en esa ficción, ficción y no falsedad, en la que descansa el verdadero corazón de la investigación de campo con éxito. Y porque nunca es convincente para sus participantes, tal investigación acaba por tener que ser considerada como una forma de conducta continuamente irónica (Geertz, 1973).

Respecto a la ironía, intentamos describir a ese "otro". Quizás esta ficción se acerca al arte, y ahí nos adentramos en esa sensibilización hacia los comportamientos, las actitudes y las formas de vida de los otros; la sensibilización hacia la cultura que nos proponemos estudiar, intentando abstraer un todo enmarcado en nuestro objeto de estudio. Durante el proceso de la investigación existe de forma constante y latente la neutralización de nuestro etnocentrismo, así como la superación de nuestro shock cultural, lo que se manifiesta día a día en la adquisición de los roles a lo largo del proceso.

El hecho de adquirir roles múltiples constituye en cierto modo un juego de máscaras, puesto que en un mismo día podemos mostrar un vivo interés por las más insípidas historias familiares, prestar atención a los más mayores cuando nos relatan una larga lista de enfermedades y recorridos terapéuticos, sus recorridos o situaciones profesionales, etc. En unas historias, para nuestros informantes somos amigos; en otras, investigadores sin contextualizar del todo nuestra profesión; en otros casos somos madres, o hijas ante los más mayores, vecinos, desconocidos, profesores... En términos de práctica metodológica, todo esto implica que los investigadores no trabajamos sólo como investigadores sino que con nuestros informantes y el contexto que estamos trabajando vamos adoptando una serie de roles, a veces conscientemente, y a veces de forma inconsciente, roles, en este caso, que podemos hasta desconocer pero que nos los confieren nuestros informantes o los grupos que estamos estudiando.

La implicación personal encierra estados de ánimo, sentimientos, experiencias de autocontrol, pero también brotes de desánimo, alguna conducta irreflexiva, desorientación, sentimientos contrapuestos provocados por las continuas narraciones en todos los grupos de edad y con matices variadísimos sobre la presencia de los difuntos.

Un día de trabajo de campo supone que hay que estar continuamente asimilando con una gran flexibilidad los ritmos que nos impone el contexto, efectuando observaciones, escribiendo el diario y realizando las entrevistas. Por muy perfiladas que tengamos las unidades de observación que queremos abordar y las categorías en las que nos queremos mover, estamos trabajando aspectos dinámicos, es decir, el campo nos va a abrir a nuevas categorías y a refutar incluso categorías que tenemos establecidas. Nuestro proyecto de investigación es algo vivo que se está haciendo y, a la vez, transformando junto con los datos que nos van llegando. Los datos en sí mismos no tienen entidad suficiente para enmarcar una teoría, pero, a su vez, ninguna teoría social puede existir sin los datos vivos del contexto que se está trabajando.

En definitiva, el hecho de estar dentro y fuera del campo, el hecho de mantener una identidad variable y diversa, requiere mantener un difícil equilibrio. Además, es preciso estar alerta ante su ruptura mediante la herramienta que supone la redacción de nuestro diario etnográfico. De aquí la importancia que tiene acudir a él diariamente.

4. EL ACERCAMIENTO A MI PERSONAJE TABÚ

La recogida de datos me va mostrando que aquellas personas que han "viajado" con *La Compañía* hasta mediados del siglo XX, eran personas liminares dentro del contexto social pero no personas tabú. Sin embargo, el hecho de ir silenciando esta simbolización en las próximas generaciones, hace que conviertan en tabú a la única persona que está viva en el momento de recogida de datos 1998 y 1999. Del mismo modo, las personas pertenecientes a la generación de la guerra civil y que están ya en su juventud en los años cincuenta nacen con la videncia, lo que, de forma implícita, resulta molesto para la comunidad, y los testimonios, que en este caso son indirectos, nos señalan que intentan dejar su videncia haciendo pactos con diferentes sacerdotes⁶. Sin embargo, la anterior generación tenía totalmente integradas en su seno a dichas personas de la aldea.

Ante tanta repetición de los relatos de que una persona viva que es vecino de ellos está viajando con *La Compañía*, pregunto cómo se llama esta persona, dónde vive, su edad... Las respuestas van siendo evasivas a lo largo de la recogida de datos. Después de unas cuantas evasivas, sospecho que me encuentro ante un personaje tabú. Afortunadamente, consigo algo de información, su edad se sitúa en la generación nacida en el primer tercio del siglo XX, su nombre es Manuel de Camián, pero no me facilitan su dirección.

Acudo a mis "porteros", que tanto me han ayudado a abrir el terreno de campo. Y, para mi sorpresa, me responden también con evasivas. Me acerco a una tía abuela mía, que pertenece a la generación de mi personaje tabú y es una persona muy respetada en el contexto social. Reproduzco a continuación la anotación que figura en mi diario de campo acerca de la reacción de esta persona, que es "portero" e informante mío y que tanto garante de confianza me ha facilitado para la investigación.

Estoy preocupada. El sábado voy a la casa de Pérez para hablar con Madriña Manuela, que nació en 1910, y le digo cómo ya sé que existe Manuel de Camián y que quiero hablar con él. Ella responde rápidamente diciéndome que no se me ocurra ir a hablar con este señor. Yo insisto y entonces con dureza me dirá: que no conozco a esta gente, y aunque consiguiera hablar con él, esto no me lo diría (15.07.1998 Diario de Campo 1998, 1999).

6. Un análisis más detallado de esta situación lo encontramos en el libro de García-Orellán, 2001: *Hacia el encuentro de mi anthros: la muerte, dinamismo estructural de la vida*. Edit. UPV/EHU.

Ante este punto que quiero abordar mi familia me excluye y me excluyen los "porteros" e informantes. Ello me lleva a plantearme una reflexión sobre cómo se han ido desarrollando mis diversos roles en el trabajo de campo.

Llegada a este punto de la investigación, y una vez analizados mis propios roles y leído mi diario de campo, decido, en el verano de 1998, un 20 de julio a las cinco de la tarde, visitar a una tía abuela que no ha sido "portera" en la investigación y que sabe que estoy trabajando este tema pero a ella no le he recogido datos. Voy vestida de manera informal, no llevo conmigo ni grabadora ni máquina de fotos, nada, y tampoco espero nada, simplemente le digo si me puede acompañar a la casa de Manuel de Camián ya que me gustaría hablar con él.

La respuesta es que sí, puesto que este señor en su juventud ha trabajado para esta casa familiar; ambas caminamos por la aldea. Justo cuando llama a la puerta donde vive este señor, me dice: ¿Quieres hablar con él de *La Compañía*? Yo no respondo. Y ella me dice: "No me he dado cuenta, si lo llego a saber no vengo contigo hasta aquí". Pero en ese momento nos recibe su hija, entramos en la casa y me encuentro ante el informante tabú: Manuel de Camián. Son las cinco y media de la tarde.

Se hacen las presentaciones, explicando mi pertenencia familiar, y mi tía abuela María Orellán, dirá que, como he nacido y vivo fuera, me gusta oír las historias de la aldea.

Ella se retira con su hija, y yo me quedo a solas con Manuel de Camián. Él comienza a hablarme de sus muchas enfermedades y de las medicinas que toma, me las enseña y yo le hago comentarios y le digo que conozco el mundo sanitario. Luego, me mira fijamente a los ojos y me dice: "¿Qué quieres saber?" Le sostengo la mirada y respondo que "las cosas de antes". Él comienza a hablar, y en ese momento cambia el tono de su voz. Mantengo una auténtica escucha activa, sin formular una sola pregunta en ningún momento. Mi informante en cierto modo "se vacía", me narra sus experiencias extrasensoriales en las que viaja de forma astral con los difuntos, así como la lucha que libra a lo largo de su vida por abandonar este tipo de experiencias.

Una vez finalizado el encuentro, todavía no han transcurrido dos horas, ya estoy sentada ante mi mesa de trabajo, y allí levantaré un documento etnográfico, donde registro el amplio relato que me acaban de narrar. Este documento me dará juego para realizar muchos análisis con los datos de que ya dispongo. A todo lo largo del año 2000 articulo la redacción de la tesis, elaborando la escritura etnográfica completa de un extenso trabajo de campo. Y uno de los principios que se me han mostrado en el mismo es la formulación que Claude Lévi-Strauss elaboró en *Tristes Tropiques*:

Como todos los mitos, ellos no nos dicen cómo han ocurrido realmente las cosas. El mito nos dice cómo los hombres tienen necesidad de imaginar de un modo determinado los hechos pasados para intentar sobrellevar de este modo las contradicciones (1955).

Este planteamiento teórico que nos señala el autor, unido a los datos que me muestran mis informantes, nos señala una vez más la fuerza que tiene la recogida etnográfica enmarcada en tantas y tantas interpretaciones de sus propios actores sociales y abstraída por la antropóloga en un corpus.

En este trabajo va a ser este diálogo colectivo con el aspecto premonitorio de la muerte el que nos demuestre que en este contexto cultural gallego estudiado, aun silenciando y "cerrando" incluso la simbología entre ellos, la muerte tiene que anunciarse, no debe presentarse sin previo aviso. Por ello, actualmente en su simbolismo cuando ocurre la muerte, aunque sea repentina, esta se justifica en una serie de hechos que se buscan en la memoria y que han ocurrido previamente anunciándola. En definitiva, en el colectivo subyace todo un substrato de simbología que responde a una actitud ante la muerte. Llegar a esta abstracción supone recorrer toda una trayectoria en el campo, donde ha existido un planteamiento latente ante mi propio etnocentrismo así como ante la superación del shock cultural.

5. BIBLIOGRAFÍA

- BERGER, B. (ed.). *Sociology and Autobiography*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- BERTAUX, D. *Biography and Society: the Life History Approach in the Social Sciences*. Beverly-Hills: Sage, 1981.
- BOUZA-BREY, Fermin. *Etnografía y folklore de Galicia*. Edicións Xerais de Galicia a cargo de José Luis Bouzas Alvarez, 1982.
- FERRAROTTI, F. *Histoire et histoires de vie. Le méthode biographique dans les sciences sociales*. Paris: Librairie des Méridiens, 1983.
- FRAGUAS FRAGUAS, Antonio. *La Galicia Insólita*. A Coruña: Librigal, 1973.
- . "O culto os mortos". En: *Historia de Galicia*. Buenos Aires: Nós, 1931 (1962).
- GARCÍA-ORELLÁN, Rosa. *Hacia el encuentro de mi anthropos: la muerte dinamo estructural de la vida*. Bilbao: UPV/EHU, 2001.
- . *Etnografía y relatos biográficos en Euskal Herria y Galiza 1998-1999* (Diario de campo).
- GEERTZ, C. "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Cultura". En: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- . "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding". En: BASSO, K. H.; SELBY, H. A. (eds.). *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of Mexico Press, 1976; pp. 221-237.
- GONDAR PORTSANY, Marcial. *Romeiros do Alén. Antropoloxía da morte en Galicia*. Edicións Xerais de Galicia, 1993.
- HAMMERSLEY, Martyn; ATKINSON, Paul. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós, 1994. Título original: *Ethnography. Principles in Practice*. London, New York: Routledge, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Librairie Plon, 1955.

García-Orellán, Rosa: "La Compañía" y el acercamiento a un personaje tabú en el terreno de campo

- LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *La Santa Compañía Fantasías reales. Realidades Fantásticas* (Antropología cultural de Galicia IV). Madrid: Akal, 1998.
- OTERO PEDRAYO, Ramón. *Historia de Galiza*. Madrid: Akal, 1979.
- PARTI I CARÓS, J. "Reflexions entorn de la pràctica etnogràfica i el treball de camp". En: LLOPART D.; PRAT, J. (eds.). *La cultura popular a debat*. Barcelona: Alta Fulla. Fundació Serveis de Cultura Popular, 1985; pp. 134-142.
- PROGOFF, Ira. *At a Journal Workshop. The Basic Text and Guide for Using the Intensive Journal*. New York: Third Printing, 1976.
- PUJADAS MUÑOZ, Juan José. *El método biográfico: el uso de historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992.
- RISCO, Vicente. "A Sociedad do Óso". En: OTERO PEDRAYO, Ramón (dir.). *Historia de Galiza*. Madrid: Akal, 1979.
- ROTH, J. "Comments on Secret Observations". En: FILSTEAD, W. (ed.). *Qualitative Methodology*. Chicago: Markham, 1970.
- SANJET, R. "The Secret Life of Fieldnotes". En: SANJEK, R. (ed.). *Fieldnotes: The Making of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press, 1990; pp. 147-172.
- SARABIA, B. "Historias de vida". En: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 29, 1985; pp. 165-186.
- SPRADLEY, J. P. *Participant Observation*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980.
- VELASCO MAILLO, Honorio; DÍAZ DE RADA, Angel. *La Lógica investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta, 2003.
- VELASCO MAILLO, Honorio. "El trabajo de campo en antropología". En: *Revista de Arqueología*, 18, 1980; pp. 48-55.