

**happinez**



# De unieke Camino

**Een onderzoek naar de constructie  
van een authentieke pelgrimage naar  
Santiago de Compostella**

**Jelle Wiering**





**Afbeelding omslag:**

Een pelgrim naar Santiago positioneert zichzelf in het brede, pluriforme veld van ideeën en opvattingen, opgesteld en aangereikt door verschillende autoriteiten die bij de tocht betrokken zijn.

Gebaseerd op een glas-in-loodraam, gemaakt door Jan Schoenaker, Ootmarsum.

<https://www.santiago.nl/> (02-01-2015), bewerkt door Joost van Drie.



## **De unieke Camino**

*Een onderzoek naar de constructie van een authentieke pelgrimage naar Santiago de Compostella*



**Universiteit Utrecht**

Scriptie ter afsluiting van de master ‘Religies in hedendaagse samenlevingen’.

door J.O. (Jelle) Wiering

[Jelle\\_wiering@hotmail.com](mailto:Jelle_wiering@hotmail.com)

06-27155770

Departement Filosofie en Religiewetenschappen – Universiteit Utrecht.

Faculteit Geesteswetenschappen Wetenschappen

Universiteit Utrecht

Vrijdag 9 Januari 2015.

Scriptiebegeleidster: prof. dr. Birgit Meyer

Tweede beoordelaar: dr. Freek Bakker



## Inhoudsopgave:

Lijst afbeeldingen.....	10
Lijst diagrammen .....	12
Voorwoord .....	13
Inleiding .....	14
1. Hedendaagse vormen van religie .....	16
1.1. Inleiding .....	16
1.2. Nieuwe vormen van religiositeit .....	17
1.3. Religieuze authenticiteit.....	19
1.4. ‘Ervaren’ van religie.....	21
1.5. Religie en media.....	23
2. Hedendaagse pelgrimages.....	27
2.1. Inleiding .....	27
2.2. <i>Communitas</i> en anti- <i>communitas</i> .....	28
2.3. Recente benaderingen van pelgrimages .....	32
2.4. Pelgrimage en ruimte .....	34
2.4.1. Pelgrimage en <i>Sacred Space</i> .....	35
2.4.2. Pelgrimage en het lichaam.....	37
2.4.3. Pelgrimage en de kosmos .....	38
2.4.4. Pelgrimage en internet.....	40
3. Methodologische verantwoording .....	42
3.1. Algemene informatie.....	42
3.2. Dataverzameling.....	42
3.3. Populatie.....	44
3.4. Vastleggen en data-analyse .....	46
3.5. Validiteit en betrouwbaarheid .....	46
3.6. Mijn rol als onderzoeker .....	47
4. Een geschiedenis van de Camino.....	48
4.1 De vroege verhaalvertelling van Santiago de Compostella. ....	48
4.2 De <i>Pilgrim’s guide</i> .....	49
4.3. ‘De Amigo’s’ en de katholieke kerk. ....	52

4.4. De pelgrimsmassa .....	55
5. De belevenissen van een pelgrim.....	60
5.1. Inleiding .....	60
5.2. Voorbereidingen van de pelgrim.....	60
5.2.1. Facebook groep ‘Sint Jacobs Route’ .....	61
5.2.2. Routes van de pelgrims.....	65
5.2.3. Vervoer en overnachting .....	66
5.2.4. Tijdsduur pelgrimage.....	68
5.2.5. Voorbereiding .....	69
5.2.6. Dagindeling .....	70
5.3. Motivatie en doelen van de pelgrim.....	71
5.3.1. Door de pelgrim genoemde motivatie .....	72
5.3.2. Verbondenheid met het christendom.....	73
5.3.3. Spiritualiteit .....	74
5.3.4. Aanleidingen.....	75
5.3.5. Doel van de tocht.....	77
5.4. Ethiek van de pelgrim .....	78
5.4.1. De normen van de Camino .....	79
5.4.2. Rituelen van de pelgrim.....	86
5.4.3. Selectieve normen van de pelgrim.....	89
5.4.4. De unieke pelgrimage .....	93
5.4.5. De werking van de normen op de Camino. ....	94
5.5. Ervaringen van de pelgrim .....	97
5.5.1. Verbondenheid.....	97
5.5.2. Bijzondere ervaringen tijdens de tocht .....	100
5.5.3. Verandering van de pelgrim .....	105
5.5.4. De veranderingen vergeleken met de doelen.....	108
5.6. De pelgrim en het thuisfront.....	109
5.6.1. Contact van de pelgrim met thuisfront .....	109
5.6.2. Plaatsvervangende pelgrimage voor niet-pelgrims.....	111
5.6.3. Plaatsvervangende pelgrimage voor pelgrims .....	113
5.6.4. De pelgrimage en Facebook .....	114
5.7. Conclusie.....	116



6. De unieke pelgrimage .....	117
6.1. De ‘Camino ervaring’ .....	117
6.1.1. De creatie van <i>sacred space</i> .....	118
6.1.2. De ervaringen van lichaam. ....	120
6.1.3. Plaatsvervangende pelgrimage (vicarious pilgrimage).....	121
6.1.4. De metaforische pelgrimage .....	124
6.2. De ‘authenticatie’ van de Camino .....	127
6.2.1. Ambivalentie op de Camino .....	128
6.2.2. De authentieke pelgrimage .....	130
6.3. De Camino en hedendaagse vormen van religiositeit. ....	131
Conclusie.....	134
Bibliografie: .....	136
Literatuur.....	136
Websites: .....	142
Overige literatuur .....	145
Bijlage I: summary.....	146
Bijlage II: interviewvragen .....	148
Bijlage III: lijst informanten .....	150

## Lijst afbeeldingen

- Afbeelding 1:** McCann, F. (2014). 'Camino Guide Part 3: Which Pilgrimage Route? – Camino Frances', in *Macs Adventure Blog*. <http://www.macsadventure.com/walking-holidays/camino-guide-part-3-which-pilgrimage-route-camino-frances/>. gedownload op 22-10-2014. p.58.
- Afbeelding 2:** screenshot, <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts>, genomen op 10-10-2014. p.62.
- Afbeelding 3:** screenshot, <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/files/>, genomen op 08-08-2014. p.64.
- Afbeelding 4:** Moore, S. (2005). 'Longwalk route Reims, France to Santiago de Compostela, Spain'. In *Longwalking Ultra Light Backpack adventures*, <http://www.longwalking.com/longwalk-2005-overview/> gedownload op 22-10-2014. p.65.
- Afbeelding 5:** screenshot, <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> genomen op 11-10-2014. p.80.
- Afbeelding 6:** screenshot: <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> genomen op 22-10-2014. p.85.
- Afbeelding 7:** screenshot, <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> genomen op 22-10-2014. p.87
- Afbeelding 8:** screenshot: <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> genomen op 24-10-2014. p.90.
- Afbeelding 9:** screenshot, <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> genomen op 15-10-2014. p.93.
- Afbeelding 10:** screenshot: <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> genomen op 22-10-2014. p.96.
- Afbeelding 11:** screenshot: <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> genomen op 16-10-2014. p.104.

**Afbeelding 12:** screenshot: <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts>  
genomen op 07-06-2014. p.110.

**Afbeelding 13:** screenshot: <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts>  
genomen op 10-10-2014. p.115.

## Lijst diagrammen

**Diagram 1:** ‘Number of pilgrims arrived to Santiago each year from 1985’. Caminoteca (2013). <http://caminoteca.com/index.php/statistics.html>. gedownload op 21-10-2014.

p.56.

**Diagram 2:** ‘De statistieken van pelgrims in oktober 2013’, Pelgrimwijzer (2014). <http://www.pelgrimwijzer.nl/wp-content/uploads/2013/11/Statistieken-pelgrimw-eind-oktober-2013s.jpg> gedownload op 26-06-2014.

p.67.

## Voorwoord

Bijna een jaar geleden begon ik met het schrijven van deze scriptie. Ik had toen geen idee dat het een dusdanig groot project zou worden. Doordat de scriptie zo groot werd, ben ik gedwongen geweest om het schrijven van de scriptie te combineren met de research master die ik momenteel volg in Amsterdam. Dit ging gelukkig prima. Tijdens het onderzoek naar pelgrims ben ik zelf eigenlijk ook een soort pelgrim geworden. Amsterdam, Utrecht, Lopik, Rotterdam, Amersfoort, Nunspleet, Hoog Soeren, Groningen en Den Bosch: ik ben er allemaal geweest om interviews af te nemen. Uiteraard wil ik de mensen die mij in deze plaatsen te woord wilden staan ontzettend bedanken: Bo, Bram, Christof, Els, Eric, Kees, Koeno, Leonie, Lotte, Marleen, Nelly, Paul, Rozemijn, Stijn, Thomas, zonder jullie had ik dit natuurlijk nooit kunnen doen. Ook de actieve leden op de ‘Sint Jacobs Route’ wil ik uitvoerig bedanken en in het bijzonder Ineke, die mij vaak geholpen heeft.

Vervolgens wil ik mijn feedback groepje bedanken, die de moeite hebben genomen om nog eens kritisch naar de stukken te kijken: Josse Wiering, Florian Helinski, Eveline Schoevers, Emma van Ameijde, Jens Glissenaar en Willemijn van Soolingen. Andere mensen die ik wil bedanken zijn Joost van Drie, voor het maken van de schitterende voorkant van deze scriptie, en dr. Freek Bakker voor het functioneren als tweede lezer. Ook wil ik graag Willemijn en Jens nog even in het bijzonder bedanken voor hun gezelschap in de bibliotheek. Uiteraard ben ik ook mijn vriendin en familie dankbaar voor hun steun. Mijn talloze mededelingen over deze scriptie zullen jullie ongetwijfeld verveeld hebben, maar jullie gaven geen kik. Tot slot wil ik mijn scriptiebegeleider professor dr. Birgit Meyer bedanken. Nog nooit in mijn academische opleiding ben ik zo goed begeleid. Wat u als lezer hier voor u hebt liggen is slechts een schijn van wat Birgit, ondanks haar ongetwijfeld zeer drukke agenda, allemaal heeft moeten doorlezen. Toch kreeg ik alle stukken snel en ontzettend grondig nagekeken terug. Ik werd af en toe terug op aarde gezet en af en toe juist gestimuleerd om verder te denken. Birgit, ik kan me geen betere scriptiebegeleider voorstellen, waanzinnig bedankt.

Verder rest mij niets anders dan de lezer veel leesplezier toe te wensen.

Jelle Wiering, 7 januari 2014, Utrecht.

## Inleiding

In de huidige westerse cultuur bestaat een grote diversiteit aan vormen van religiositeit en rituele repertoires. Aan de ene kant neemt religie in de geïnstitutionaliseerde vorm zoals we die lang gekend hebben langzaam af en aan andere kant komen nieuwe vormen van religiositeit op. Ook zijn er steeds meer vormen van religieuze of spirituele praktijken en rituelen. De pelgrimage naar Santiago, oftewel de Camino, is een goed voorbeeld van een dergelijk populair ritueel. Het aantal pelgrims dat per jaar de afstand naar Santiago de Compostella aflegt is sinds 2000 sterk gestegen.<sup>1</sup> Ieder jaar weer besluiten duizenden mensen op de wereld naar Santiago te reizen. Nederlanders vormen hierop geen uitzondering: de afgelopen jaren gingen per jaar een kleine drie duizend pelgrims naar Santiago.<sup>2</sup> Ze besloten een grote afstand te voet, te paard, of te fiets te overbruggen. Waarom doen deze mensen dit eigenlijk? Waarom besluiten al de drieduizend Nederlandse pelgrims deze tocht te ondernemen? Wat hopen ze te bereiken en lukt dit ook? Hoe verandert de pelgrim naar eigen zeggen en hoe komt dit? Hoe komt de beleving van de pelgrimage tot stand en wat kunnen wij als wetenschappers daaruit opmaken? Wat kunnen we over religie en ritueel leren van de ‘Camino ervaring’, zoals die vandaag de dag vorm krijgt? De antropoloog Victor Turner erkende in pelgrimage al het bestaan van een venster voor de analyse van cultuur en in deze scriptie zal ik ook door dit venster kijken.

Aanleiding van dit onderzoek is mijn persoonlijke interesse. Ik ben zeer geboeid door het bijzondere verschijnsel van een pelgrimage en al helemaal doordat de tocht ondernomen wordt door mensen uit mijn directe omgeving. Daarnaast is vrijwel iedereen die de tocht heeft ondernomen laaiend enthousiast, hetgeen mij zeer intrigeert. Hoe kan het dat een zware tocht, waarbij veel eenzaamheid en lichamelijk leed aanwezig is, zo positief wordt ervaren? De relevantie van deze scriptie is zowel theoretisch als maatschappelijk. De informatie uit mijn onderzoek draagt bij om de actuele culturele dynamiek in Nederland beter te begrijpen. Door te onderzoeken wat pelgrims in hun afgezonderde tocht zoeken en vinden, kunnen we verkennen welke ervaringen in de Nederlandse cultuur misschien ontbreken. Niet voor niets besluiten pelgrims om huis en haard achter te laten. Er is bovendien sprake van maatschappelijke en culturele relevantie voor de instanties die betrokken zijn bij de

---

<sup>1</sup> Caminoteca (2013). ‘Number of pilgrims arrived to Santiago each year from 1985’  
<http://caminoteca.com/index.php/statistics.html> (21-10-2014).

<sup>2</sup> ‘Pelgrimwijzer’ (2014). ‘Statistieken pelgrims Santiago eind oktober 2013’. In *pelgrimwijzer*.  
<http://www.pelgrimwijzer.nl/wp-content/uploads/2013/11/Statistieken-pelgrimw-eind-oktober-2013s.jpg> (24-10-2014). en ‘Johnny Walker’ (2012). ‘All the statistics from Santiago – 157 varieties of pilgrims’ in  
<http://johnniewalker-santiago.blogspot.nl/2012/12/all-statistics-from-santiago-157.html> (24-11-2014).

pelgrimage. Voorbeelden zijn de ‘Sint Jacobs Route’, de Europese Unie, maar ook het Genootschap van Sint Jacob in Utrecht. De theoretische relevantie kan worden gevonden in het feit dat deze studie bijdraagt aan het academisch debat over nieuwe vormen van religiositeit, aan de studie naar pelgrimages en aan de onderlinge relatie.

De scriptie is als volgt opgebouwd: allereerst zal ik in hoofdstuk één ingaan op de transformatie die religie in het postseculiere tijdperk heeft ondergaan. Wat voor nieuwe vormen van religiositeit zijn er opgekomen en hoe is deze opkomst te verklaren? Daarnaast zal ik een overzicht geven van de huidige theoretische benaderingen over deze nieuwe vormen van religiositeit. Wat zijn de veel voorkomende kenmerken en waar vinden deze hun oorsprong? In hoofdstuk twee zal ik ingaan op het theoretische debat in de studies naar pelgrimages. Wat zijn in dit debat de standpunten en hoe verhouden deze zich tot elkaar? Vervolgens zal ik de ruimtelijke benadering toelichten die in deze scriptie wordt gehanteerd. Een ruimtelijke benadering van religie houdt in dat de betekenisgeving aan ruimtelijke dimensies bestudeerd wordt en dit biedt naar mijn mening de mogelijkheid om pelgrimages op een originele manier te analyseren. In hoofdstuk drie zal ik mijn gekozen methoden en technieken bespreken. Waarom heb ik voor deze populatie gekozen, waarom heb ik besloten om mij vooral op interviews en observatie te concentreren en wat is de validiteit en betrouwbaarheid van dit onderzoek? Hoofdstuk vier geeft een historisch overzicht van de pelgrimage naar Santiago. Wat zijn de verhalen waarop de pelgrimage lang geleden werd erkend en door wie? Hoe is de pelgrimage in de loop der eeuwen ontwikkeld en welke autoriteiten speelden hierbij een rol? In hoofdstuk vijf presenteer ik mijn verkregen informatie. Hoe hebben pelgrims hun tocht voorbereid en waarom hebben ze ervoor gekozen om de tocht op hun specifieke manier vorm te geven? Wat zijn de motieven en doelen van pelgrims? Hoe gedraagt een voorbeeldige pelgrim naar Santiago zich en wie bepaalt deze ethiek van de pelgrim? Ook ga ik in op de bijzondere ervaringen die de pelgrims hebben ondergaan onderweg. Hoe zijn ze naar eigen zeggen veranderd door de tocht en sluit deze verandering aan bij het vooraf opgestelde doel? Verder ga ik in dit hoofdstuk in op de rol van het thuisfront. In hoofdstuk zes zal ik de verkregen informatie verder analyseren en vergelijken met de eerder gepresenteerde theorieën. Hoe geven pelgrims hun pelgrimage vorm en waarom doen ze dat op die manier? En wat zegt deze vormgeving ons? Hoe verhoudt de verkregen informatie zich tot het bestaande theoretisch kader van nieuwe vormen van religiositeit en de studie naar pelgrimages? In de conclusie, zal ik antwoord geven op de hoofdvraag over hoe de transformatie die religie in de afgelopen twintig jaar heeft ondergaan tot uiting komt in de pelgrimage naar Santiago.

# 1. Hedendaagse vormen van religie

## 1.1. Inleiding

Lange tijd werd verwacht dat religie langzaam maar zeker zou verdwijnen. Zo stelde Peter Berger in 1967 zijn “progressieve secularisatie thesis” op, waarbij hij beargumenteerde dat religie ten gevolge van “onttovering” langzaam zou verdwijnen.<sup>3</sup> Deze “onttovering” was volgens Berger ontstaan doordat religieuze instituties een ander beeld van “de realiteit” bepleitten dan de samenleving.<sup>4</sup> Dit afwijkende beeld zou volgens Berger resulteren in een vervreemding tussen religie als zodanig en de steeds meer gesecculariseerde samenleving. Dit bleek echter niet te kloppen: José Casanova toonde bijvoorbeeld overtuigend dat processen van modernisering niet hand in hand gingen met secularisatie.<sup>5</sup> Berger kwam dan ook terug op zijn eerdere uitspraken.<sup>6</sup> De filosoof Jürgen Habermas stelde vervolgens zelfs dat er “postseculiere” samenlevingen zijn ontstaan.<sup>7</sup> Dit zijn samenlevingen waar de bevolking naar eigen zeggen grotendeels gesecculariseerd is en waar de politieke elite, de academici en de algemene bevolking de opvatting delen dat religie, in tegenstelling tot sociologische indicatoren een steeds kleinere rol zal aannemen.<sup>8</sup> Religie is niet verdwenen en er is volgens Habermas dus sprake van een kloof tussen enerzijds de pluriforme aanwezigheid van religie en anderzijds het gebrekkige besef daarvan.<sup>9</sup> Deze hedendaagse westerse samenlevingen kenmerken zich door opkomst van allerlei nieuwe vormen van religiositeit: ‘[n]ot only are there widening differences between religion, spirituality, and the sacred, but there are whole analytic traditions devoted to sectarian religion, churchly religion, and civil religion, not to mention that triumph of euphemism over cultic substance: ‘new religious movements’.’<sup>10</sup> Religie is dus niet verdwenen en dit gaat waarschijnlijk ook niet gebeuren: de geïmpliceerde

---

<sup>3</sup> Berger, P. (1969[1967]). *The Sacred Canopy*. Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc. p. 170.

<sup>4</sup> Berger, P. (1969[1967]). p. 156.

<sup>5</sup> Casanova, J. (1994). in Pirner, M. (2012) ‘Pupils – in a sociological perspective’. in Rothgangel, M. Schlag, T. Schweitzer, F. (red.). (2014 [2012]). *Basics of Religious Education*. Göttingen: V&R Unipress. p. 227.

<sup>6</sup> Berger, P. (red). (1999). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Wm. B. Eerdmans Publishing. p.2.

<sup>7</sup> Net als de antropoloog Birgit Meyer vermijd ik liever de term ‘postseculier’, omdat het gevaar op de loer ligt om in het binaire oppositie model van ‘seculier versus religieus’ te blijven hangen. Ik zal de term verder dan ook niet gebruiken. Zie Meyer, B. (2006). ‘Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power matter in the Study of Contemporary Religion’. *Inaugurele rede*. Vrije Universiteit. Amsterdam, 23 Juni 2006.

<sup>8</sup> Habermas, J. (2008). ‘Notes on Post-Secular Society’. *New Perspective Quarterly* 25. p. 20.

<sup>9</sup> Habermas, J. (2008). p. 17.

<sup>10</sup> Demerath, N.J. (2000). The Rise of “cultural religion in European Christianity: learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden”. *Social Compass* 47. p. 136.



connectie van enerzijds de ontwikkeling van religie en anderzijds processen van modernisering blijkt niet bevestigd.<sup>11</sup> Wel heeft religie een belangrijke transformatie ondergaan. Uit lang bestaande religieuze tradities en/of invloeden van Oosterse religies zijn nieuwe wendingen en vormen ontstaan, die een belangrijke rol spelen in de hedendaagse samenlevingen.<sup>12</sup>

Dit hoofdstuk gaat in op religie in de hedendaagse Europese samenlevingen. Eerst zal in het algemeen worden ingegaan op de verschijning van het fenomeen ‘nieuwe religiositeit’ Wat wordt precies bedoeld wanneer religies als ‘nieuw’ worden bestempeld? En hoe kunnen deze vormen van religiositeit worden beschreven? Daarna worden drie belangrijke kenmerken van deze vormen van religiositeit besproken. Deze kenmerken zullen bij de analyse van de casus van deze thesis, de pelgrimage naar Santiago de Compostella, centraal staan. Het eerste kenmerk dat wordt besproken is de nadruk op authenticiteit binnen nieuwe vormen van religiositeit. Hierbij ga ik in op de vraag waar deze wens naar authenticiteit vandaan komt en wat voor gevolgen dit heeft voor de nieuwe vormen van religie. Het tweede kenmerk omvat een sterke nadruk op het daadwerkelijk ervaren van aspecten van de religie (bijvoorbeeld ‘het transcendent’). Dit wordt met voorbeelden toegelicht en daarna wordt besproken hoe wetenschappers deze ‘ervaringen van religie’ kunnen analyseren. Het derde kenmerk van nieuwe vormen van religiositeit dat wordt besproken is de grote rol die voor media is weggelegd. Hoe worden media door religieuze groeperingen gebruikt en waarom is het nuttig om media te bestuderen? Wat voor invloed hebben media op de transformatie van religieuze groeperingen? Deze drie kenmerken zullen bij de analyse van de casus van deze thesis, de pelgrimage naar Santiago de Compostella centraal staan. Het zijn kenmerken die typerend zijn voor de transformatie die hedendaagse vormen van religie hebben ondergaan. Ik zal aan de hand van mijn casus de gesignaleerde transformatie preciezer in beeld brengen en aan de hand daarvan nieuwe theoretische vragen formuleren.

## **1.2. Nieuwe vormen van religiositeit**

---

<sup>11</sup> Meyer, B. (2003). ‘Material mediations and religious practices of world-making. In Lundby, K. (2003). (red). *Religion Across Media: From Early Antiquity to Late Modernity*. New York: Peter Lang. pp. 1-19.

<sup>12</sup> Taylor, C. M., Stoltenkamp, M., & Groot, G. A. M. (2009). *Een seculiere tijd*. Rotterdam: Lemniscaat. en Campbell, C. (2007). *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder co: Paradigm Publishers. p. 319

Wanneer er wordt gesproken over *nieuwe* vormen van religiositeit hoeft dit echter niet te betekenen dat de betreffende religies pas onlangs zijn ontstaan.<sup>13</sup> Zo kan het volgens Douglas Cowan ook gaan om het ‘opnieuw populair worden’ van een specifieke religie na een periode van afwezigheid of ‘stilte’.<sup>14</sup> Zo staat in het westen het ‘Zen Boeddhisme’ bekend als een nieuwe religie, terwijl het (weliswaar met een andere invulling) een lange geschiedenis heeft in China en Japan.<sup>15</sup>

Ook de grens tussen wat religie nu precies is en wat niet is zeer onduidelijk. Het is bijvoorbeeld zo dat geïnstitutionaliseerde vormen van religie in Europa vaak minder leden hebben dan voorheen, maar dat wil niet zeggen dat alle verbondenheid totaal verdwenen is. Grace Davie stelt namelijk dat het incorrect is om te denken dat kerken al hun invloed op de religieuze identiteit van mensen zouden hebben verloren.<sup>16</sup> In een seculiere samenleving vervult de religieuze minderheid namelijk als plaatsvervanger toch een rol voor de seculiere burgers.<sup>17</sup> De kerk moet er, ook voor de seculiere burgers, wel zijn wanneer dit volgens hen *per se* nodig is. Dit is bijvoorbeeld zo bij het overlijden van een dierbare persoon. Deze plaatsvervangende vorm van religie (vicarious religion) roept ook vragen op over nieuwe vormen van religiositeit. Geldt ook misschien hier een bepaalde verbondenheid die niet zo duidelijk te constateren is?

‘Nieuwe’ vormen van religiositeit zijn dus ingewikkelder te bepalen dan aanvankelijk lijkt. Daar komt nog bij dat het onduidelijk is wanneer een religie nog wel, en niet meer ‘nieuw’ is. De historici John Gordon Melton doet in zijn artikel ‘Towards a Definition of “New Religion”’ een poging om nieuwe vormen van religiositeit te definiëren. Hij stelt dat nieuwe religies eigenlijk de resten zijn die overblijven, wanneer alle religies in een samenleving zijn gecategoriseerd.<sup>18</sup> ‘That is, they [new religions, JW] are a set of religions assigned an outsider status by the dominant religious culture and then by elements within the secular culture’.<sup>19</sup> Deze definitie is mijn ziens problematisch, omdat ze afhankelijk is van (en dus ook uitgaat van het bestaan van) de visie van de ‘dominante religie cultuur’. Hoe wordt bepaald hoe een dergelijke ‘dominante’ cultuur er in de praktijk uit ziet en wie bepaalt dat? Moet een religie veel in het publieke domein voorkomen om dominant te zijn? Of moet een

---

<sup>13</sup> Cowan, E.D. (2009). ‘New Religious Movements’ in Woodhead, L. (red.) (2009 [2001]). *Religions in the modern world: traditions and transformations*. Psychology Press. p. 383.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Davie, G. (2009). ‘Is Europe an Exceptional Case?’. *International Review of Mission* 95 p. 248.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Melton, J. Gordon. (2004). ‘Perspective: Toward a Definition of “New Religion”.’ *Nova Religio* 8.1: pp. 73-87.

<sup>19</sup> Melton, J. Gordon. (2004). p. 83.

religie veel aanhangers hebben om dominant te zijn? Daarnaast stelt de socioloog Eileen Barker dat deze definitie van Melton geen recht doet aan het ‘nieuw zijn’ van religie als zodanig.<sup>20</sup> Volgens haar is het namelijk ook zo dat nieuwe vormen van religiositeit altijd bepaalde aspecten hebben die nieuw zijn in hun specifieke socioculturele context.<sup>21</sup> Dit gegeven is volgens mij overduidelijk aangezien we spreken over ‘een nieuw fenomeen’ in een socioculturele context. Echter, Barker heeft naar mijn mening zeker gelijk wanneer zij stelt dat dit element mist in de definitie van Melton. Ik sluit me daarom aan bij een andere, algemenere beschrijving van nieuwe vormen van religiositeit. De historicus Momen stelt dat nieuwe vormen van religiositeit *vormen* van religie zijn die sterk zijn opgekomen sinds de jaren 60.<sup>22</sup> Door deze algemene beschrijving maakt hij (en ik dus ook) geen onderscheid tussen religies die al lang bestaan en religies die onlangs zijn opgekomen. Het gaat om de nieuwe vorm *waarin* ze tot uiting komen. Een nieuw opgekomen vorm van het christendom, waar het ervaren van religie centraal komt te staan is dus even ‘nieuw’ als een recent opgekomen religie. Wat zijn nu typische kenmerken van nieuwe vormen van religiositeit? Waar ligt de nadruk op en welke middelen worden gebruikt?

### 1.3. Religieuze authenticiteit

Het huidige religieuze klimaat kenmerkt zich, zoals hierboven al gesteld, door een grote diversiteit aan religies. Door processen van mondialisering ontstaan vele vormen van nieuwe religies, die continu nieuwe grenzen construeren en vervolgens weer overstijgen.<sup>23</sup> Er is bij veel religies sprake van een zoektocht naar een eigen authenticiteit. Hoe is dit eigenlijk te verklaren? Volgens de filosoof Anton van Harskamp komt dit door de individualistische cultuur in de westerse samenleving die mede door deze mondialisering is gecreëerd.<sup>24</sup> Deze cultuur, door de filosoof Charles Taylor ‘authenticiteit cultuur’ genoemd, legt een sterke nadruk op de ‘echtheid’ van het individu.<sup>25</sup> Echter, het vinden van deze identiteit van het individu blijkt in de alsmaar veranderende moderne wereld een problematische zoektocht. Deze zoektocht naar het ‘ware zelf’ blijkt namelijk belemmerd te worden door de ‘oude’ dimensies als ‘dood’, ‘grondstemming’, ‘kwaad’ en ‘tijd’, maar ook moderne instituties en

---

<sup>20</sup> Barker, E. (2004). ‘What Are We Studying? A Sociological Case for Keeping the ‘Nova’. in Cowan, E.D. (2009). in Woodhead (red). (2009[2001]). p. 384.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Momen, M. (2009). *Understanding religion: A thematic approach*. Oneworld Publications Limited. p. 510.

<sup>23</sup> Lehman, D. (2001). ‘Religion and globalization’. in Woodhead (red). (2009[2001]). p. 409.

<sup>24</sup> Van Harskamp, A. (2000). *Het nieuw-religieuze verlangen*. Kampen: Kok.

<sup>25</sup> Taylor, C. (1991). ‘The Ethics of Authenticity’ in Aupers, S.D., Houtman, D., & Roeland, J.H. (2010). ‘Authenticiteit’. *Sociologie*: 1–11.

distracties via ‘de consumptiemaatschappij’. Dit wordt door Van Harskamp de ‘authenticiteitsproblematiek’ genoemd. In antwoord hierop ontstaan nieuwe, uiteenlopende, vormen van religiositeit, die vooral proberen de problemen die ontstaan zijn over dood, grondstemming, kwaad en tijd op te lossen.<sup>26</sup>

Daarnaast is er nog een ander aspect gerelateerd aan authenticiteit: de hedendaagse bepaling van wie/wat authentiek is en wie/wat niet, is steeds meer een actieve onderhandeling geworden tussen individuen, sociale groeperingen en organisaties.<sup>27</sup> Er is dus (zoals is aangetoond door onderzoek van de sociologen Stef Aupers en Dick Houtman) een spanning waarbij aanhangers van religieuze stromingen enerzijds wel degelijk een bepaalde behoefte aan een religie willen bevredigen, maar anderzijds ook ruimte willen hebben voor, wat vanuit hun perspectief, authentiek is.<sup>28</sup> Met andere woorden: veel mensen vandaag de dag wensen een vorm van religie die mogelijkheden biedt voor een eigen invulling, of die in ieder geval die indruk wekt. Dit ‘authentieke element’ komt bijvoorbeeld terug in het ‘ietsisme’. Het ‘ietsisme’ kenmerkt zich door het geloof dat er ‘iets’ is, maar waarvan de precieze aard niet bekend is voor de levenden op aarde.<sup>29</sup> In hun artikel over begrafenisrituelen van Nederlanders zetten Venbrux, Peelen en Altena bijvoorbeeld grote aantallen geconstateerde begrafenisrituelen uiteen.<sup>30</sup> Dit is opvallend omdat Nederland geldt als één van de meest gesecculariseerde landen en dergelijke rituelen daardoor zorgen voor een paradox.<sup>31</sup> De verklaring hiervoor ligt volgens de auteurs in het ‘ietsisme’.<sup>32</sup> Veel Nederlanders geven namelijk toe wel in ‘iets’ te geloven, maar distantiëren zich van religieuze instituties.<sup>33</sup>

Ook in de opkomst van bepaalde vormen van spiritualiteit komt de zoektocht naar authenticiteit terug. Sinds de jaren vijftig van de 19<sup>e</sup> eeuw kreeg de term ‘spiritualiteit’ een andere invulling, waarbij spiritualiteit in contrast kwam te staan met ‘de grote religies’.<sup>34</sup> Centraal hierbij stond het idee van een massieve ‘subjectieve wending’: ‘It [de subjectieve wending, JW] is a turn away from life lived in terms of external or ‘objective roles’, duties

---

<sup>26</sup> Van Harskamp, A. (2000). p. 218.

<sup>27</sup> Aupers, S.D., Houtman, D., & Roeland, J.H. (2010). p.7.

<sup>28</sup> Houtman, D., & Aupers, S. (2007). ‘The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000.’. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3). pp. 305-320.

<sup>29</sup> Venbrux, E., J. Peelen en M. Altena (2009). ‘Going Dutch: Individualisation, Secularisation and Changes in Death Rites’. *Mortality: Promoting the Interdisciplinary Study of Death and Dying*. 14 (2). p.98.

<sup>30</sup> Venbrux, E. et al (2009). pp. 97-101.

<sup>31</sup> Knippenberg, H. (1998). ‘Secularization in the Netherlands in its historical and geographical dimensions’. *Geojournal* 45 p. 209.

<sup>32</sup> Heelas, P. en Woodhead, L. (2005). in Venbrux, E. Peelen, J. en Altena, M. (2009). p. 98.

<sup>33</sup> Hart, J. de. (2013). ‘Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit.’ In *Sociaal en Cultureel plan bureau*.

<sup>34</sup> Knoblauch, H. (2010). ‘Popular Spirituality’. *Anthropological Journal of European Cultures*. 19(1). 24-39.

and obligations, and a turn towards life lived by reference to one's own subjective experiences (relational as much as individualistic).<sup>35</sup> De wending heeft dus als kern dat er gezocht wordt naar een ervaring van het innerlijke van het leven van een individu, in plaats van een conformiteit met de externe autoriteit. Spiritualiteit zag volgens Heelas en Woodhead 'het heilige' in het cultiveren van een 'uniek subjectief leven'.<sup>36</sup> Ook de vele uitingen van bricolage geven aan dat er veel ruimte is voor een eigen invulling.<sup>37</sup> Dit is bijvoorbeeld het geval bij New Age bewegingen, waar volgens de socioloog James Tucker gezocht wordt naar een eigen vorm van religie.<sup>38</sup>

Er bestaat in het westen een breed, pluriform veld met verschillende religieuze actoren, waar individuen in hun zoektocht naar een authentieke religie, zelf selecteren en bepalen wat authentiek is.<sup>39</sup> Wat we echter niet over het hoofd moeten zien is dat het bestaan van deze vele nieuwe vormen van religiositeit en hun 'vrije invulling', niet wil zeggen dat ze geen voorgeschreven normen (of in de woorden van Aupers en Houtman: doctrines) hebben.<sup>40</sup> Deze vele manieren om authenticiteit te zoeken, kunnen dus soms *juist* ook uit voorgeschreven normen (doctrines), voortkomen. Hier ontstaat dus een spanning, omdat er gezocht wordt naar een authentieke vorm van religie, terwijl deze zoektocht eigenlijk bepaald wordt door 'vastgelegde' doctrines. Feit is wel dat persoonlijke authenticiteit één van de centrale kenmerken is van huidige religiositeit.

#### 1.4. 'Ervaren' van religie.

Er is in de religiewetenschappen al lange tijd aandacht voor de 'ervaringsdimensie' in religie. William James (1841-1910) schreef bijvoorbeeld al over religieuze ervaringen en stelde dat dit subjectieve, primaire zaken waren in een privé context.<sup>41</sup> Momenteel is het maar de vraag hoezeer deze ervaringen echt 'privé' zijn. Pinkersterkeren en hun gemeenschappelijke diensten scheppen namelijk mogelijkheden voor een persoonlijke beleving van religie.<sup>42</sup> Het gaat hierbij dus weliswaar om een persoonlijke ervaring in de massa, maar deze wordt mogelijk gemaakt door de gemeenschappelijke vormgeving. Er zijn op de wereld ongeveer

---

<sup>35</sup> Heelas, P. et al (2005). p.2.

<sup>36</sup> Heelas, P. et al (2005). p.5.

<sup>37</sup> Aupers, S., & Houtman, D. (2006). 'Beyond the spiritual supermarket: The social and public significance of new age spirituality'. *Journal of Contemporary Religion*, 21(2). p.203

<sup>38</sup> Tucker, J. (2002). New age religion and the cult of the self. *Society*, 39(2). p.50.

<sup>39</sup> Momen, M. (2009). p. 550.

<sup>40</sup> Aupers, S., & Houtman, D. (2006). p.204.

<sup>41</sup> James, W. (1982[1902]) in Meyer, B. (2006). p. 8.

<sup>42</sup> Meyer, B. (2006). p.11.

200 tot 300 miljoen aanhangers van pinksterkerken plus ongeveer 250 tot 500 miljoen aanhangers van charismatische bewegingen.<sup>43</sup> Aan de hand van deze opkomst kunnen we constateren dat er sprake is van een ontwikkeling waarbij er extra nadruk is komen te liggen op het zelf ‘ervaren van aspecten van religie’. Dit komt volgens Johan Roeland et al ook tot uiting bij de EO jongerendagen:

Rather than passively leaning back to watch Protestantism being swept away by secularization forces, the remaining faithful give shape to initiatives that breathe-new life into this religious current. [...] [f]rom a modest and sober Protestantism with a Calvinist outlook to an expressive and ‘hip’ Protestantism with an evangelical swing.<sup>44</sup>

Tijdens de jongerendagen zijn er professionele bandjes, populaire sprekers, is er een groot podium en wordt er uitgebreid gedanst, terwijl het in het verleden een sober, conventioneel evenement was.<sup>45</sup> Het ‘ervaren van religie’ wordt niet (meer) plaatsvervangend door religieuze virtuozen gedaan, maar is een essentieel onderdeel van de religie geworden.<sup>46</sup> We kunnen deze ontwikkeling ook deels terug vinden bij de actuele populariteit van sommige vormen van spiritualiteit. In deze vormen van spiritualiteit wordt namelijk vaak de nadruk gelegd op het belang van innerlijke, subjectieve onuitsprekelijke ervaringen en daarnaast is er een hoge waardering voor praktische, vaak lichamelijke, technieken.<sup>47</sup>

Hoe is het ‘ervaren van religie’ op een academisch niveau te analyseren? Dit lijkt (bijvoorbeeld vanuit het gedachtegoed van Mircea Eliade) problematisch, omdat een aanhanger snel zal stellen dat het ervaren van de religie wordt veroorzaakt door een hogere ‘transcendente macht’. Desalniettemin kunnen we deze ervaringen van religie ook volgens de sociaalwetenschappelijke benadering van religie analyseren. Hiervoor is het van belang om te weten dat deze genoemde ‘wens tot het ervaren van religie’ een verandering heeft ondergaan. Het gaat namelijk niet om één enkel moment van een individueel beleefde, transcendente ervaring, maar om de door instituties ontwikkelde middelen waardoor deze ervaring wordt geproduceerd. Deze verandering wordt ook door de filosoof Charles Taylor beschreven: ‘[m]any people are not satisfied with a momentary sense of wow! They want to take it further

---

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Roeland, J. et al. (2012). ‘“Can we dance in this place?”: Body Practices and Forms of Embodiment in Four Decades of Dutch Evangelical Youth Events’. *Journal of Contemporary Religion*, 27(2). p.241.

<sup>45</sup> Roeland, J. et al (2012). pp. 241-245.

<sup>46</sup> Knoblauch, H. (2008). ‘Spirituality and Popular Religion in Europe’ in *Social Compass* 55(2). p. 143.

<sup>47</sup> Vincett, G. en Woodhead, L. (2001). ‘Spirituality’ in Woodhead, L. (red.) (2009 [2001]). p. 320.

and they're looking for ways to doing so'.<sup>48</sup> De momenten worden volgens de antropoloog Birgit Meyer door religieuze vormen 'mogelijk gemaakt'.<sup>49</sup> '[T]he Holy Spirit does not arrive out of the blue.'<sup>50</sup> Het 'mogelijk maken' van het ervaren van religie gebeurt door het creëren van gewaarwordingsvormen van religie. Deze maken het transcendente 'tastbaar' en vormen in feite dus de context voor het opdoen van religieuze ervaringen. Materiële religieuze objecten, zoals afbeeldingen, boeken of gebouwen maken onderdeel uit van deze gewaarwordingsvormen en betrekken vervolgens aanschouwers in de religieuze gewaarwording.<sup>51</sup> De gewaarwordingsvormen functioneren dus als een brug tussen het transcendente en de aanhangers van een religie.

### 1.5. Religie en media

Het afgelopen decennium is er vanuit verschillende disciplines onderzoek gedaan naar de relatie tussen religie en media.<sup>52</sup> Hierdoor heeft een verschuiving plaats gevonden waardoor religie en media niet meer als twee tegenover elkaar staande concepten worden beschouwd. Wetenschappers hebben benaderingen ontwikkeld waarbij media intrinsiek zijn aan religie.<sup>53</sup> Vervolgens kwam de vraag op hoe dit enerzijds nieuwe medium interfereert met de oude media die al langere tijd met religie verbonden is.<sup>54</sup> Volgens Meyer is juist deze mogelijkheid tot verandering kenmerkend voor religie. '[o]ne of the reasons why religion remains a vital, appealing force lies exactly in its propensity to transform by incorporating new media and addressing and linking people in new ways.'<sup>55</sup> Ik sluit mij hier bij aan en wil vooral kijken naar de manier *hoe* deze media worden gebruikt en waarom er een keuze wordt gemaakt voor die specifieke media.

Meyer stelt dat mensen zich op een indirecte manier relateren aan zichzelf, andere mensen en 'de wereld'.<sup>56</sup> Dit relateren gebeurt via bemiddeling: complexe processen van overdracht. Voor deze overdracht zijn vehikels nodig; oftewel 'boodschappers' die berichten

---

<sup>48</sup> Taylor, C. (2002). In Meyer, B. (2006). p. 9.

<sup>49</sup> Meyer (2006). p.9.

<sup>50</sup> Meyer (2006). p.11.

<sup>51</sup> Meyer (2006). p.9.

<sup>52</sup> Meyer, B. (2009). 'Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms and Styles of Binding.' In *Aesthetic formations: media, religion, and the senses*: 1-30.

<sup>53</sup> Lövheim, M. en Gordon, L. (2011). 'The mediatisation of religion debate: An introduction.' *Culture and Religion 12*: 111-117.

<sup>54</sup> Meyer, B. (2009). p.1.

<sup>55</sup> Meyer, B. (2009). p.2.

<sup>56</sup> Meyer, B. (2003). pp. 1-19.

tussen ‘zenders’ en ‘ontvangers’ overbrengen. Media, niet substantief maar formeel begrepen, zijn zulke boodschappers.<sup>57</sup> Wat mensen dus met elkaar delen, ‘het sociale’, hun ‘cultuur’, hun ‘religie’, wordt dus vormgegeven via bemiddeling, waarbij media als een brug functioneert.<sup>58</sup> Om bepaalde sociale processen, zoals ‘verbeelding’, ‘betekenisgeving’, ‘waarden’, ‘verbondenheid’ en ‘samenwerking’ te begrijpen is het daarom nuttig om juist media te analyseren. Zo blijkt uit het artikel ‘Mediated Martyrs of the Arab Spring: New Media, Civil Religion, and Narrative in Tunisia and Egypt’ dat ook in de Arabische lente allerlei media werden ingezet om nationalistische verhalen over martelaarschap te verspreiden over de bevolking in de hoop op sociale mobilisatie.<sup>59</sup> Ook Benedict Anderson stelde in zijn boek *Imagined Communities* dat naties, maar ook gemeenschappen, geconstrueerd worden op basis van media en bemiddeling.<sup>60</sup> Met verbeelde gemeenschappen bedoelt Anderson gemeenschappen die verbeeld zijn in de zin van soeverein en gelimiteerd. De leden van de natie zullen de meeste andere leden nooit ontmoeten of zelfs maar horen en toch is er via nieuwe manieren van communicatie (bijvoorbeeld door de ontwikkeling van geprinte teksten) een zeer sterke verbondenheid.<sup>61</sup> Sterker nog: op het moment dat de verbeelde gemeenschappen zijn ontstaan *blijven* ze ook bestaan, doordat ze zich via media telkens blijven mobiliseren.<sup>62</sup> Meyer stelt daarom dat het adequater is om te spreken van de notie ‘*Aesthetic Formations*’, omdat deze notie meer recht doet aan het dynamische karakter van verbeelde gemeenschappen en daarnaast ook ingaat op *hoe* deze verbinding (onder andere via media) plaatsvindt.<sup>63</sup> Meyer heeft naar mijn mening gelijk wanneer zij het belang van het ‘materieel worden’ van de constructie van verbeelde gemeenschappen aankaart. Dit is namelijk geen statisch, éénmalig, proces: de communicatie via (steeds wisselende) media worden continu gebruikt voor de constructie van de (religieuze) formatie.

Dat media intrinsiek zijn aan religie, wil niet zeggen dat ze geen invloed hebben op deze religie. Via processen van mediatisering hebben media namelijk wel degelijk allerlei invloed op de hierboven genoemde overdrachtsfunctie van religie.<sup>64</sup> Mediatisering is een

---

<sup>57</sup> Meyer, B. (2003). p.4.

<sup>58</sup> Doordat media deze “brug” construeert en dus ook de “afmetingen”, betekent dit ook dat er geen verschil is tussen *face-to-face* communicatie en communicatie over afstand.

<sup>59</sup> Halverson, J. R., Ruston, S. W., & Trethewey, A. (2013). ‘Mediated Martyrs of the Arab Spring: New Media, Civil Religion, and Narrative in Tunisia and Egypt.’ *Journal of Communication*, 63(2). pp.312-332.

<sup>60</sup> Anderson, B. (2006). *Imagined communities; Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londen en New York: Verso.

<sup>61</sup> Anderson, B. (2006). p. 43.

<sup>62</sup> Meyer, B. (2009). p. 9.

<sup>63</sup> Meyer, B. (2009). p. 6. Met “*Aeshetic*” doelt Meyer vooral op de symbolische connectie, zie hiervoor Meyer, B. (2006).

<sup>64</sup> Lövheim, M. en Lynch, G. (2011). p. 115.



proces waarbij een transformatie van de samenleving en het dagelijks leven plaatsvindt, vormgegeven door media.<sup>65</sup> De mediawetenschapper Stig Hjarvard stelt in zijn hypothese over religie en media zelfs dat 1). media de primaire bron voor informatie wordt over religie, 2). religieuze ervaringen in de toekomst ook via media zullen worden geproduceerd (en dus niet alleen overgebracht) en 3). dat media allerlei functies van geïnstitutionaliseerde religies zal overnemen (bijvoorbeeld spirituele begeleiding).<sup>66</sup> Hjarvard's hypothese is naar mijn mening problematisch. Zelfs in Hjarvard's voorspelde scenario functioneren de media namelijk vooral als communicatiemiddel: iemand zal de informatie moeten verstrekken, iemand zal de gewaarwordingsvorm voor de religieuze ervaring via media moeten vormgeven en iemand zal de spirituele begeleiding moeten opstellen. Ik denk dan ook dat we moeten uitkijken voor het overschatten van de invloed van media als zodanig: vaak zit er een actor achter die de media stuurt, waardoor media dus slechts een vehikel zijn.

Echter, ik sluit mij aan bij de bewering dat de media, wanneer ze eenmaal gekozen zijn als communicatiemiddel, invloed hebben op de betreffende religieuze groepering. Dit komt bijvoorbeeld tot uiting doordat hedendaagse religieuze groeperingen vaker kiezen voor moderne media, om zich daarmee te ontdoen van een eventuele 'stoffige' associatie. 'The accomodation of [...] new media, and the new sensational forms that go along with them, ensure the up-to-dateness of [a religion, JW].'<sup>67</sup> Juist doordat New Age bewegingen er bijvoorbeeld voor kiezen veel cd's, boeken, tijdschriften en video's te hebben, distantieëren ze zich van de oude 'stoffige' religies.<sup>68</sup> Gebruik maken van een bepaalde vorm van media, heeft dus (gewenste) gevolgen voor de identiteit en vormgeving van een religie. '[M]edia can serve as a vehicle for change, but never in a vacuum'.<sup>69</sup> Daarnaast is het zo dat processen van mediatisering er voor zorgen dat religieuze groeperingen keuzes moeten maken die ze misschien liever niet zouden willen maken. Door de komst van internet en andere moderne media in de samenleving zijn religieuze stromingen bijvoorbeeld gedwongen te reageren; immers zelfs als ze niets doen, geeft dat een bepaald signaal af en is dat ook een reactie. Religie en media zijn dus op complexe wijze aan elkaar gerelateerd en door de gehanteerde media van religieuze groeperingen te bestuderen kunnen we informatie verkrijgen van de betreffende religies.

In deze thesis zal ik met behulp van de drie hierboven gepresenteerde kenmerken de

---

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Hjarvard in Lövheim, M. en Lynch, G. (2011). p. 113.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Houtman, D., & Aupers, S. (2003). Oriental Religion in the Secular West: Globalization, New Age, and the Reenchantment of the World?. *Journal of National Development*, 16(1 & 2). p. 4.

<sup>69</sup> Halverson, J. R., Ruston, S. W., & Trethewey, A. (2013). p.332.

pelgrimage naar Santiago de Compostella gaan bestuderen. Voordat deze casus echter aan bod komt wordt er in het volgende hoofdstuk eerst ingegaan op de ruimtelijke benadering van religie. Deze benadering, die in deze thesis centraal staat, gaat er vanuit dat religie en ruimte aan elkaar zijn gerelateerd. Ruimte geeft namelijk betekenis aan religie en andersom kan de betekenis die aan ruimte wordt gegeven iets vertellen over religie.

## 2. Hedendaagse pelgrimages

### 2.1. Inleiding

Sinds 2000 is het aantal pelgrims in Europa sterk toegenomen.<sup>70</sup> Zo worden de bekende pelgrimageorden Lourdes in Frankrijk, Medjugorje in Kroatië, Fatima in Portugal, Santiago de Compostella en San Giovanni Rotondo in Italië door steeds meer pelgrims bezocht.<sup>71</sup> In 1986 werden er bijvoorbeeld 2491 certificaten overhandigd aan pelgrims die de pelgrimage naar Santiago de Compostella te voet, te fiets of te paard hadden volbracht.<sup>72</sup> In 2003 waren dit er 74.614.<sup>73</sup> Ook zijn er steeds meer nieuwe pelgrimages, die volgens de religiewetenschapper Ian Reader niet per se geassocieerd worden met een specifieke religieuze traditie. Hoewel deze pelgrims dus wel de route afleggen betekent dit volgens Reader niet per se dat ze zich identificeren met een religieuze traditie die autoriteit over deze route claimt.<sup>74</sup> Deze nieuwe pelgrimages roepen vervolgens vragen op, want waarin verschilt een dergelijke ‘seculiere’ pelgrimage dan nog van een wandelvakantie in de Alpen? Er zijn steeds meer pelgrims die zich expliciet distantiëren van de religie waarmee hun pelgrimage wordt geassocieerd.<sup>75</sup> Doordat deze pelgrims er toch voor kiezen om die route af te leggen, ontstaat een interessant paradox: waarom kiest een pelgrim namelijk voor een route, die al eeuwenlang geautoriseerd is door bijvoorbeeld de katholieke kerk, terwijl de pelgrim juist stelt zich van de katholieke religie af te willen zetten of er onverschillig tegenover staat? Tot slot is ook de hoeveelheid verslaggeving over pelgrimages aanzienlijk toegenomen.<sup>76</sup> Er bestaan vele websites, dvd’s, boeken, krantenartikelen en documentaires.<sup>77</sup> Kortom: pelgrimages als fenomeen is een *hot topic*, dat naar mijn mening terecht een prominente plaats heeft in de religiewetenschappen.

In dit hoofdstuk presenteer ik een theoretisch kader voor de bestudering van pelgrimages. In het eerste deel wordt het model van *communitas* en *anti-communitas*

---

<sup>70</sup> Reader, I. (2007). ‘Pilgrimage growth in the modern world: Meanings and implications’. *Religion*, 37(3). pp. 211-229

<sup>71</sup> Reader, I. (2007). p. 211.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid. Ook in de rest van de wereld zijn er steeds meer pelgrims. Volgens de ARC (Alliance of Religions and Conservation) waren er in 2014 wereldwijd meer dan 200 miljoen pelgrims, waarvan er 30 miljoen naar ‘Ayyappan Saranam’ in India gingen, 30 miljoen naar ‘Amritsar’ (ook India) en 20 miljoen naar ‘Our lady Guadeloupe’ in Mexico. Zie hiervoor: Alliance of Religions and Conservation (2014). ‘Pilgrim numbers’ in <http://www.arcworld.org/projects.asp?projectID=500> (28-09-2014).

<sup>74</sup> Reader, I. (2007).

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Reader, I. (2007). p.214.

<sup>77</sup> Ibid.

besproken. Deze modellen over sociale interacties onder pelgrims hebben veel invloed gehad in de studie naar pelgrimages. Daarna zal ik ingaan op recentere benaderingen. Wat hebben deze benaderingen toegevoegd aan het *communitas* versus *anti-communitas* debat? En wat voor nieuwe theorieën hebben deze benaderingen aangedragen? Daarna zal ik ingaan op de invalshoek die in mijn onderzoek centraal staat: de relatie tussen pelgrimages en ruimte. Wat voor ruimtelijke dimensies zijn er in pelgrimages aanwezig? En hoe bewegen en oriënteren pelgrims zich in deze ruimte?

## 2.2. *Communitas* en *anti-communitas*

De Britse antropologie werd lange tijd sterk beïnvloed door twee theoretische benaderingen van de samenleving.<sup>78</sup> Ten eerste was er de structureel-functionalistische benadering, ontwikkeld in het kielzog van de Franse socioloog Émile Durkheim. Deze benadering zag de samenleving als een organisme van ongelijke, maar wel samenwerkende, onderdelen.<sup>79</sup> Wanneer een onderdeel (oftewel een gedeelte van de samenleving) zich minder verbonden ‘voelt’ met de andere onderdelen, wordt de onderlinge verbondenheid versterkt door participatie in rituelen. Door deze participatie ontstaat een *collective effervescence*, oftewel een ervaring van samenzijn. Vervolgens werken alle onderdelen weer in harmonie samen.<sup>80</sup> De tweede theoretische benadering was van Max Gluckman en vond haar oorsprong in het marxisme. Bij deze benadering stond het idee centraal dat een samenleving langzaam van een strikt georganiseerde sociale structuur (feodalisme en kapitalisme), naar een utopie waar iedereen gelijk is (communisme) zal ontwikkelen.<sup>81</sup> Deze ontwikkeling naar een utopie zou plaatsvinden, omdat sommige mensen in georganiseerde sociale structuur vervreemd zouden raken. Om deze vervreemding tegen te gaan wilden ze verandering.<sup>82</sup> Gluckman zag conflicten als een bron voor maatschappelijke veranderingen. Een ritueel is volgens zijn visie een praktijk die verandering in de samenleving voort kan brengen. De visie van Gluckman staat dus tegenover het eerder besproken Durkheimse idee van een terugkeer naar sociale cohesie. Deze twee visies op de rol van rituelen in de samenleving werden door de antropoloog Victor Turner (1920-1983) in één van zijn eerste boeken, *The Forest of Symbols*:

---

<sup>78</sup> Di Giovine, M. A. (2011). Pilgrimage: *Communitas* and contestation, unity and difference-An introduction. *Turizam: znanstveno-stručni časopis*, 59(3). 247-269. p.250.

<sup>79</sup> Durkheim (1978). The Division of Labor in Society. in Di Giovine, M. A. (2011). p.251.

<sup>80</sup> Di Giovine, M. A. (2011). p. 251.

<sup>81</sup> Eade, M. (2000). ‘Introduction to the Illinois Paperback’ in Di Giovine, M. A. (2011). p. 251.

<sup>82</sup> Ibid.

*Aspects of Ndembu Ritual* samengesmolten tot een alternatieve benadering.<sup>83</sup> Turner maakte hierbij tevens gebruik van Arnold van Gennep's werk over de 'rites of passage'.<sup>84</sup> Hierbij stelde van Gennep dat er binnen een overgangsritueel sprake was van een pre-liminale, een liminale en een post liminale fase:

The first phase comprises symbolic behavior signifying the detachment of the individual or group, either from an earlier fixed point in the social structure or from a relatively stable set of cultural conditions (a cultural "state"); during the intervening liminal phase, the state of the ritual subject (the "passenger" or "liminar") becomes ambiguous, he passes through a realm or dimension that has few or none of the attributes of the past or coming state, he is betwixt and between all familiar lines of classification; in the third phase the passage is consummated, and the subject returns to classified secular or mundane social life.<sup>85</sup>

Turner stelt in zijn boek (dat vooral gebaseerd was op zijn onderzoek naar de initiatie bij de Ndembu in Afrika) dat een conflict een sociaal proces is. Centraal hierbij staan initiatie en passage rituelen, die sociale veranderingen ten gevolg hebben.<sup>86</sup> Tijdens dit sociale proces kan volgens Turner *communitas* ontstaan. *Communitas* is volgens Turner '[a] fleeting rejuvenating feeling that occurs outside of quotidian experience'.<sup>87</sup> Het gaat hierbij om een spontaan gegenereerde relatie tussen genivelleerde, totaal gelijke, mensen die tijdelijk ontdaan zijn van hun 'normale' structurele bezittingen.<sup>88</sup> Vanaf de jaren 60 is Turner deze *communitas* benadering specifiekier gaan toepassen op pelgrimages.<sup>89</sup> Turner stelde dat pelgrims zich tijdens hun pelgrimage in de hierboven beschreven liminale fase van het ritueel bevonden. Dit is de fase waarin actoren afgezonderd zijn van hun normale omgeving. De pelgrim verkeert volgens deze visie tijdens zijn tocht dus tussen twee statussen/stadia in: niet meer zoals het was voor de afzondering, maar ook nog niet zoals de pelgrim zal zijn wanneer hij/zij de 'rite de passage' afsluit. 'For the majority, pilgrimage was the great liminal experience of the religious life.'<sup>90</sup>

De pelgrim bevindt zich volgens Turner tussen het profane 'thuis' en 'het spirituele

---

<sup>83</sup> Di Giovine, M. A. (2011). p. 251.

<sup>84</sup> Van Gennep, A. (1990[1960]). 'Rites of Passage' in Di Giovine 2011 p.251.

<sup>85</sup> Turner, V.W., en Turner, E. (1978). *Image and pilgrimage in Christian culture*. Columbia University Press. p.2.

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> Engelke, M. (2000). 'An Interview with Edith Turner'. in Di Giovine, M. A. (2011). p. 251.

<sup>88</sup> Turner, V.W., en Turner, E. (1978). p.7.

<sup>89</sup> Di Giovine, M. A. (2011). p. 251.

<sup>90</sup> Turner & Turner 1978:7

doel' van de pelgrimage. In een later boek, *Image and pilgrimage in Christian culture*, dat Turner samen met zijn vrouw Edith Turner schreef, definieerden zij pelgrimage dan ook als '[a] ritual journey from the quotidian realm of profane society to a sacred center, a passion-laden, hyper-meaningful voyage both outwardly and inwardly, which is often steeped in symbols and symbolic actions, and 'accretes rich superstructures' of mythological representations.'<sup>91</sup> Het is in deze ambigue fase, wanneer de pelgrims zich dus op zowel geografisch, als sociaal gebied tussen twee polen begeven, dat sociale conventies worden opgeheven en pelgrims *communitas* kunnen ervaren.<sup>92</sup> Dit gevoel van *communitas* is '[...] a feeling of unity and comradeship that bonds the group of initiates, irrespective of their previous social status, political or economic power, or class affiliation; a recognition that despite social differences, all are the same.'<sup>93</sup> Er bestaat de erkenning dat iedereen, ondanks sociale verschillen, toch gelijk is aan elkaar.<sup>94</sup> *Communitas* 'bevrijdt' mensen volgens Turner namelijk tijdelijk van hun sociale normen, die in de normale samenleving (volgens het functioneel-structuralistisch gedachtegoed) noodzakelijk zijn om deze samenleving te laten functioneren:

Communitas strains toward universalism and openness, it is a spring of pure possibility. It may be regarded by the guardians of structure as dangerous and may be hedged around with taboos, and associated with ideas of purity and pollution.<sup>95</sup>

*Communitas* staat volgens Turner tegenover structuur, doordat er een sterke nadruk ligt op de tijdelijke bevrijding van conformiteit aan sociale normen. Turner's benadering is zo invloedrijk geweest dat veel wetenschappers pelgrimage vanuit deze invalshoek bestudeerden, en ook nog steeds bestuderen.<sup>96</sup>

Er kwam echter ook kritiek op Turner's benadering. Zo stelde de antropoloog Pfaffenberger dat er niet tijdens iedere pelgrimage sprake was van *communitas*. Voor het ervaren van *communitas* was het volgens Pfaffenberger noodzakelijk dat er enige consensus

---

<sup>91</sup> Turner, V. W., en Turner, E. (1978). in Di Giovine (2011). p. 249

<sup>92</sup> Turner, V. (1967). 'The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca' in Di Giovine, M. A. (2011). p. 251.

<sup>93</sup> Di Giovine, M. A. (2011). p. 251.

<sup>94</sup> Di Giovine, M. A. (2011). p. 252.

<sup>95</sup> Turner (1974). 'Dramas, fields, and Metaphors.' in Turner, V.W., en Turner, E. (1978). *Image and pilgrimage in Christian culture*. Columbia University Press. p.250

<sup>96</sup> Coleman, S. (2002). 'Do you believe in pilgrimage? Communitas, contestation and beyond.' *Anthropological Theory*, 2(3). p.357.

onder de pelgrims bestond over de eigenschappen van pelgrimage “godheid” en ook hoe deze “godheid” geëerd moest worden.<sup>97</sup>

### *Concurrentie onder pelgrims*

De grootste vorm van kritiek op Turner kwam echter van John Eade en Michael J. Sallnow.<sup>98</sup> In hun boek uit 1991, *Contesting the Sacred*, stellen ze dat er tot die tijd teveel nadruk werd gelegd op de functioneel-structuralistische benadering van pelgrimages. Het argument van Turner is volgens hen door velen getest, maar in geen geval werd het geverifieerd.<sup>99</sup> Sterker nog: er bleek volgens Eade en Sallnow tijdens pelgrimages juist eerder een versterking van de sociale grenzen en afscheidingen te ontstaan. In hun boek worden dan ook verschillende onderzoeken naar pelgrimage geanalyseerd waarbij pelgrims geen onderlinge eenheid, maar juist concurrentie ervaren:

In *Contesting the Sacred*, both Dahlberg and Eade’s chapters on Lourdes focused on aspects of personal suffering and the frequent competition between lay volunteers (*brancardiers* and handmaids) who assisted the masses of devotees – many of them sick or handicapped – at the healing baths of this important European Catholic pilgrimage center, while McKeivitt – in one of the few anthropological papers on Padre Pio’s shrine of San Giovanni Rotondo – focused on the competition and alienation between, on the one hand, the Capuchin monks who ran the shrine and the secular inhabitants of the town, and on the other, between the Sangiovesi, who considered themselves ‘real’ locals, and immigrant devotees who permanently or quasi-permanently settled at the shrine to be closer to their spiritual center.<sup>100</sup>

Het model van Turner is volgens Eade en Sallnow ‘[a] representation of a particular discourse *about* pilgrimage rather than [a, JW] empirical description *of* it’.<sup>101</sup> Eade en Sallnow verwijten Turner te universalistisch te hebben gedacht. De eenheid onder pelgrims waar Turner de nadruk op legt bestaat volgens Eade en Sallnow niet. Volgens hen is er juist veel ongelijkheid. Het opvallende aan dit model van Eade en Sallnow is volgens de antropoloog Simon Coleman echter dat hun heterogene beschrijving van ‘concurrentie in

---

<sup>97</sup> Pfaff enberger, B. (1979). ‘The Kataragama Pilgrimage: Hindu-Buddhist Interaction and its Significance in Sri Lanka’s Polyethnic Social System.’ in Di Giovine (2011). p. 254.

<sup>98</sup> Eade, J., en Sallnow, M. J. (red.). (2000[1991]). *Contesting the Sacred: the anthropology of pilgrimage*. University of Illinois Press.

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Di Giovine, M. A. (2011). p. 254.

<sup>101</sup> Eade, J., en Sallnow, M. J. (red.). (2000[1991]) . p.5

pelgrimage' ook generaliserend is en als 'tijdloos' wordt gepresenteerd.<sup>102</sup> De hierboven genoemde kritiek van Eade en Sallnow over het universalistische karakter van Turners werk is dus ook van toepassing op hun eigen boek.<sup>103</sup> In de herdruk van het boek kwam Eade dan ook terug op de universalistische claim van hun model: pelgrims ervaren vaak onderlinge concurrentie, maar dit hoeft niet altijd het geval te zijn.<sup>104</sup>

### 2.3. Recente benaderingen van pelgrimages

Er bestaat onenigheid binnen het *communitas* versus *anti-communitas* paradigma. Coleman schrijft dat er binnen dit model naast grote verschillen ook overeenkomsten te vinden zijn.<sup>105</sup> Zowel protagonisten van *Communitas* als *anti-communitas* gaan er vanuit dat pelgrimages functioneel zijn, omdat ze een sociaal vacuüm in de samenleving zouden opvullen. Volgens Turner gebeurt dit doordat er een *communitas* wordt gecreëerd waar iedereen gelijk zou zijn, en volgens Eade & Sallnow doordat er een *anti-communitas* ontstaat, waarbij de verschillen tussen pelgrims juist zouden worden benadrukt. De antropoloog Michael Di Giovanni beargumenteert dat het ook voor kan komen dat beide sentimenten in een pelgrimage aanwezig zijn.<sup>106</sup> Hij beschrijft hoe er bij zijn etnografische studie naar de heilige 'Padre Pio of Pietrelcina' grote onenigheid ontstond onder verschillende groeperingen toen werd besloten om het lichaam van de overleden padre Pio te verplaatsen naar een nieuw basiliek.<sup>107</sup> Echter, toen de dag aanbrak dat het lichaam daadwerkelijk verplaatst werd, maakte deze onenigheid plaats voor een grote gedeelde toewijding voor de padre. 'All seemed, at the very least, united in their devotion and support of Padre Pio.'<sup>108</sup>

Ook de antropoloog Alan Morinis mengde zich in het *communitas* vs *anti-communitas* debat. In het boek *Sacred journeys: The anthropology of pilgrimage* bekritiseerde hij Turner's beschrijving van een pelgrimage als 'een fysieke ervaring'.<sup>109</sup> Zo schrijft Turner: '[t]he pilgrim physically traverses a mystical way; the mystic sets forth on an interior spiritual pilgrimage'.<sup>110</sup> Daarnaast reist de pelgrim volgens Turner van 'een vertrouwde plaats' naar

---

<sup>102</sup> Coleman, S. (2002). p.356.

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Coleman, S. (2002). p.356.

<sup>106</sup> Di Giovine, M. A. (2011). p. 260.

<sup>107</sup> Di Giovine, M. A. (2011). p. 257.

<sup>108</sup> Di Giovine, M. A. (2011). p. 259.

<sup>109</sup> Morinis, E. A. (red.). (1992). *Sacred journeys: The anthropology of pilgrimage* (No. 7). Greenwood Publishing Group.

<sup>110</sup> Turner, V. W., en Turner, E. (2011[1978]). pp. 33-34.



‘een plaats die ver weg is’. Volgens Morinis leggen beide beschrijvingen teveel nadruk op het fysieke- en te weinig nadruk op het spirituele element.<sup>111</sup> Hij stelt dat deze nadruk vaak voorkomt in de antropologische studies naar pelgrimages:

Anthropologists tend to pay far more attention to actual ritual goings-forth on sacred journeys in geographical space, but the other sorts of venturing toward ideals undertaken by human are equally pilgrimages. It is, indeed, questionable to distinguish between terrestrial and ‘metaphorical’ pilgrimages. The distinction portrays the earthly journey as somehow more real, when, in fact, most cultures subsume physical journeys and other quests into one more inclusive category: the spiritual life is a pilgrimage, the ascetic learns to visit the sacred shrines in his own body, devotion is a journey to God.<sup>112</sup>

Volgens Morinis moet er meer aandacht uitgaan naar de ‘metaforische’ pelgrimage die een pelgrim onderneemt. Wat gebeurt er met de pelgrim ‘zelf’ tijdens de pelgrimage? Hoe ziet de ‘innerlijke transformatie’ van de pelgrim eruit? Volgens de religiewetenschapper René Gothóni is het zelfs zo dat een pelgrimage zich *kenmerkt* door de innerlijke transformatie van de pelgrim:

A pilgrimage is the outer manifestation of an inner journey, often referred to as an allegory of the soul’s journey to God. Thus it is cosmologically meaningful. The height of the journey is the arrival at the pilgrimage center and the encounter with the divine. There the pilgrim perceives the gap between what he should be (according to the religious tradition) and what he really is, i.e. he suddenly realizes the discrepancy between the precept and the practice. This experience is the very essence of pilgrimage.<sup>113</sup>

Gothóni stelt dat deze transformatie een periode van reflectie behelst. Hierbij gebruiken pelgrims hun religie als handvat voor de transformatie die ze willen ondergaan. In deze periode kijkt de pelgrim volgens Gothóni terug op zijn of haar leven en begint het gat tussen wat hij of zij ziet als ‘voorschrift’ enerzijds, en ‘praktijk’ anderzijds, te dichten.<sup>114</sup>

In het boek, *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, uit 2004 pleit de eerder genoemde Eade samen met Coleman voor meer onderzoek naar de uiteenlopende vormen van

---

<sup>111</sup> Morinis, E. A. (red.). (1992). p.4.

<sup>112</sup> Morinis, E. A. (red.). (1992). p.4.

<sup>113</sup> Gothóni, R. (2014). p.112.

<sup>114</sup> Gothóni, R. (2014). p.113.

beweging in pelgrimages.<sup>115</sup> Ze stellen dat pelgrimage beschouwd kan worden als een beweging. Met beweging bedoelen ze vier verschillende aspecten.<sup>116</sup> Ten eerst kan beweging beschouwd worden als een voorgeschreven handeling. Beweging kan (onbewust) effect hebben op bepaalde sociale en culturele transformaties. Als voorbeeld geven de auteurs de beweging ‘lopen’. Een persoon hoeft het niet eens door te hebben, maar door te lopen kan hij of zij bijdragen aan de constructie van een sociale ruimte, zoals spraak kan bijdragen aan de constructie van een taal.<sup>117</sup> Ten tweede kan beweging in pelgrimages volgens Eade en Coleman begrepen worden als een ‘belichaamde’ actie. Het lichaam ervaart van alles onderweg en sommige pelgrims beschouwen hun tocht zelfs als een lichamelijke test.<sup>118</sup> Ten derde kan beweging begrepen worden als onderdeel van een semantisch veld. Hiermee bedoelen Eade en Coleman dat ‘de betekenis van de pelgrimage’ gecontextualiseerd moet worden in het culturele begrip van mobiliteit. Voor sommige pelgrims betekent pelgrimeren ‘wandelen’ en er wordt dus absoluut geen ander vervoersmiddel gebruikt. Voor anderen is juist een bepaalde dans typerend voor een pelgrimage. Beweging dient dus zeer breed te worden bestudeerd. Ten slotte kan beweging ook begrepen worden als een metafoor.<sup>119</sup> Het gaat hierbij vooral om wat Morinis een metaforische pelgrimage noemde: de ‘reis’ die de pelgrim maakt zonder dat er een geografische afstand wordt afgelegd. Volgens Eade en Coleman wordt een pelgrimage door deze vier vormen van beweging (die elkaar overigens niet uitsluiten) gekenmerkt.

Naar mijn mening is deze beschrijving van pelgrimage als een beweging zeer interessant. Het dynamische karakter van een pelgrimage komt naar mijn mening namelijk zeer goed tot zijn recht. Ik denk dat het relevant is om na te gaan in welke ruimte deze beweging plaatsvindt. Is er bijvoorbeeld een bepaalde relatie tussen specifieke beweging(en) en de ruimte waarin deze plaatsvinden? Kunnen we door bestudering van de ruimte waarin de pelgrim bepaalde bewegingen verricht, deze bewegingen misschien ook beter begrijpen? En hoe worden de verschillende ruimtelijke dimensies door pelgrims ingevuld en waarop baseren ze deze keuze?

## 2.4. Pelgrimage en ruimte

---

<sup>115</sup> Derks, S. (2009). *Power and pilgrimage: Dealing with class, gender and ethnic inequality at a Bolivian Marian shrine* (Vol. 47). LIT Verlag Münster. p.28.

<sup>116</sup> Coleman, S., & Eade, J. (Red.). (2004). *Reframing pilgrimage: Cultures in motion*. Psychology Press. p.16.

<sup>117</sup> Ibid.

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Ibid.

Er is binnen de religiewetenschappen al lange tijd veel aandacht uit gegaan naar de relatie tussen ruimte en religie.<sup>120</sup> Volgens de Franse sociologe Danièle Hervieu-Leger gaat een belangrijk deel van deze aandacht uit naar de religieuze symboliek van ruimte. Hoe geeft de religieuze verbeelding bijvoorbeeld betekenis aan ruimte? Hoe spelen bepaalde visies op ruimte een rol bij het structureren van een religieuze groepering?<sup>121</sup> In het boek *Crossing and Dwelling*, van de religiewetenschapper Thomas Tweed staat de relatie tussen religie en ruimte centraal.<sup>122</sup> In dit boek schrijft Tweed over religies alsof het actoren zijn die mensen helpen, of zelfs aanzetten om door de ruimte te bewegen en zich erin te oriënteren:

Religious women and men are continually in the process of mapping a symbolic landscape and constructing a symbolic dwelling in which they might have their own space and find their own place. Religion in other words, involves finding one's place and moving through space. [...] In these and other ways, religions help the pious to find a place of their own. Religions, in other words, involve homemaking. Religions enable and constrain terrestrial, corporeal, and cosmic crossings [and they, JW] enforce socially constructed spatial codes. Make this pilgrimage to the holy city before you die.<sup>123</sup>

Het bewegen en oriënteren in de ruimte vindt volgens Tweed plaats op verschillende ruimtelijke niveaus. Ik zal de verschillende ruimtelijke niveaus die in mijn onderzoek bestudeerd worden bespreken aan de hand van voorbeelden uit studies naar pelgrimages.

#### **2.4.1. Pelgrimage en *Sacred Space***

Kim Knott benadrukt in haar artikel 'From locality to location and back again: A spatial journey in the study of religion' de waarde van het bestuderen van religie in relatie tot de lokale context.<sup>124</sup> Door religies vanuit een 'lokale lens' te bestuderen wordt volgens Knott ook de verbondenheid met andere elementen, zoals de samenleving, de politiek en/of de economie duidelijker in kaart gebracht.<sup>125</sup> Deze focus op één gebied is ook terug te vinden in

---

<sup>120</sup> Hervieu-Léger, D. (2002). Space and religion: new approaches to religious spatiality in modernity. *International Journal of Urban and Regional Research*, 26(1). 99-105.

<sup>121</sup> Hervieu-Léger, D. (2002). p.100.

<sup>122</sup> Tweed, T. A. (2009). *Crossing and dwelling: A theory of religion*. Harvard University Press.

<sup>123</sup> Tweed, T. A. (2009). pp.73,74.

<sup>124</sup> Knott, K. (2009). 'From locality to location and back again: A spatial journey in the study of religion.' *Religion*, 39(2), pp. 154-160.

<sup>125</sup> Idem.

het werk van Turner en van Eade & Sallnow.<sup>126</sup> Zij bestudeerden vooral de plek waar ‘het heiligdom’ zich bevond. Oftewel: vooral beweging *op de plaats van* het heiligdom. Volgens de geograaf Edward W. Soja is op deze plekken een ‘third space’ geconstrueerd die de ‘allegaagse wereld’ verbindt met ‘het transcendente’.<sup>127</sup> Het is een plek waar het profane in het heilige wordt getransformeerd en waar, in lijn met het werk van Eliade, profane tijd en afstandsgrenzen plaats maken voor *the sacred realm*.<sup>128</sup> Het is echter ook nuttig om de weg *naar* het heiligdom te bestuderen, want de pelgrims onderweg bewegen namelijk ook: ‘We [Eade en Coleman, JW] examine both movement to and movement at sites (and sometimes from sites as well), and in certain cases trace the ways in which mobile performances can help to construct —however temporarily—apparently sacredly charged places’.<sup>129</sup>

Ook de antropoloog Sean Slavin bestudeerde niet alleen de plek van het heiligdom, maar ook de weg er naar toe. In zijn artikel ‘Walking as Spiritual Practice’ legt hij uit dat ‘Camino’ (de naam die vaak aan de pelgrimageroute naar Santiago de Compostella wordt gegeven) verschillende dingen kan betekenen.<sup>130</sup> De naam slaat dus niet alleen maar op de geografische weg naar Santiago de Compostella, maar ook een metaforisch pad dat niet gebonden is aan plaats of tijd. Dit pad wordt volgens Slavin in een verbeelde ruimte geconstrueerd, terwijl pelgrims wel over een ‘echte’ weg lopen. Deze constructie vindt plaats doordat de pelgrim tijdens het lopen in een bepaald soort ritme raakt:

The point of walking is to bring oneself back to the present moment – to be present to the world as well as oneself. If thoughts are fixed on the future then why not take a bus directly to Santiago? Why be on the ‘way’ at all? [...] By submitting to the rhythm of the walk and its involuntary nature, a way of seeing and organizing thoughts and experiences emerges.

Slavin stelt dat er door het ritme van het lopen een constructie van ruimte ontstaat, waar afstand en tijd niet relevant zijn.<sup>131</sup> Volgens de religiesocioloog Anna Davidsson Bremborg

---

<sup>126</sup> Coleman, S., & Eade, J. (Red.). (2004). p.3.

<sup>127</sup> Soja, E. (1980). ‘Socio-spatial dialectic.’ in Collins-Kreiner, N. (2010). Researching pilgrimage: Continuity and transformations. *Annals of Tourism Research*, 37(2), 440-456.

<sup>128</sup> Eliade, M. (1959). ‘The Sacred and the Profane’ in Digance, J. (2003). Pilgrimage at contested sites. *Annals of tourism research*, 30(1), 143-159.

<sup>129</sup> Coleman, S., & Eade, J. (Red.). (2004). p.3.

<sup>130</sup> Slavin, S. (2003). ‘Walking as spiritual practice: the pilgrimage to Santiago de Compostela’. *Body & Society*, 9(3). p.7.

<sup>131</sup> Slavin, S. (2003). p.9.

wordt er dan eigenlijk een heilige ruimte gecreëerd.<sup>132</sup> Ze benadrukt in haar artikel ‘Creating sacred space by walking in silence: Pilgrimage in a late modern Lutheran context’ dat de eindbestemming van de pelgrimage minder belangrijk is geworden.<sup>133</sup> Volgens haar is de weg er naar toe het belangrijkste: ‘The pilgrim destination has lost its significance as a holy plane, and has a value primarily as a physical goal. Holy places are rather perceived and defined along the trail by the pilgrims individually.’<sup>134</sup> Doordat de pelgrims stilte ervaren midden in de natuur ontstaat volgens Bremborg een *sacred space* waar pelgrims spirituele ervaringen opdoen.<sup>135</sup>

#### 2.4.2. Pelgrimage en het lichaam

Een andere ruimtelijke dimensie is het lichaam.<sup>136</sup> Het lichaam is volgens Tweed namelijk het beginpunt vanwaar uit een persoon waarneemt: ‘In this sense, the body is the *actual Here* that surveys other spaces, both close and distant; it is the *actual Now* from which humans narrate the past and imagine the future.’<sup>137</sup> Tweed stelt dat, als we uitgaan van dit auto-centrische systeem, je ook kunt stellen dat mensen hun lichaam als medium gebruiken voor hun religieuze bemiddeling en overdracht. Via het lichaam worden signalen overgebracht en kunnen dingen worden waargenomen. Voorbeelden van deze signalen zijn lichamelijke voorschriften, het communiceren van berichten, maar ook handelingen aangaande voedsel, seksualiteit, gezondheid, medicijnen, dans, gebaren en kleding.<sup>138</sup> Het lichaam functioneert dus eigenlijk als een horloge en kompas om dingen waar te nemen en over te dragen.<sup>139</sup>

Dit waarnemen en overdragen komt tot uiting als we ‘pijn’ in pelgrimages bestuderen. Slavin beschrijft dat het begin van de dag voor een pelgrim vaak erg pijnlijk is, vanwege blaren en stijve spieren. Naarmate de dag echter vordert raakt de pelgrim in een loopritme. Dit loopritme zorgt er volgens Slavin voor dat pelgrims bepaalde vormen van pijn ‘overstijgen’:

---

<sup>132</sup> Bremborg, A. D. (2013). Creating sacred space by walking in silence: Pilgrimage in a late modern Lutheran context. *Social Compass*, 60(4), 544-560.

<sup>133</sup> Bremborg, A. D. (2013). p.550.

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> Bremborg, A. D. (2013). p.544.

<sup>136</sup> Tweed, T.A. (2009). p. 99.

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> Ibid.

<sup>139</sup> Ibid.

This may be an unknown landscape or a new relationship with the body, as [Slavin's informant, JW] José expresses. He says the journey presented physical difficulties but it was in finding a rhythmical relationship to his body and the walk that it became possible.<sup>140</sup>

Ook de antropoloog Kiyomi Doi benadrukt in zijn artikel 'Onto emerging ground: Anticlimactic movement on the Camino de Santiago de Compostela' dat pelgrims vaak pijn ervaren tijdens het lopen.<sup>141</sup> Dit is volgens sommige pelgrims zelfs een belangrijk onderdeel van de pelgrimage. Het scheidt bijvoorbeeld een band, welke gelijkheid onder de pelgrims creëert, omdat bijna iedereen die pijn ervaart: '[w]hen I asked pilgrims such questions [about walking with pain, JW], some of them answered, "because it is wonderful to walk with others who share our pain."' <sup>142</sup> Daarnaast zijn er volgens Doi onderweg kraampjes waar shirts te koop zijn met de tekst 'no pain no gain'.<sup>143</sup>

Uit dit voorbeeld van pijn kunnen we opmaken dat pelgrims naast geografische grenzen, ook lichamelijke grenzen overschrijden. Dit is volgend Tweed typerend voor de relatie tussen religies en het lichaam: religies schrijven bepaalde lichamelijke overschrijdingen voor.<sup>144</sup> Hierbij kan het ten eerste gaan om het overschrijden van de 'voelbare' lichamelijke grenzen. Als voorbeeld kan volgens Tweed gedacht worden aan het overschrijden van de natuurlijke grenzen van het lichaam tijdens ziekte en verwondingen. Ten tweede kan het gaan om het overstijgen van bepaalde grenzen in de levenscyclus van een mens. Tweed geeft hier het voorbeeld van geboorte. 'Like other rites of passage, childbirth actually involves several moments, each marked ritually in some religious traditions: conception, pregnancy, birth, naming and initiation'. Het overschrijden van grenzen vindt volgens Tweed niet alleen plaats bij het lichaam, maar ook bij andere ruimtelijke dimensies.

### 2.4.3. Pelgrimage en de kosmos

Volgens Tweed construeren mensen 'een plek op deze wereld'. Hierbij gaat het om een fysiek thuis waar een persoon woont, maar ook om een abstractere plaats in de kosmos. Deze

---

<sup>140</sup> Slavin, S. (2003). p.10.

<sup>141</sup> Doi, K. (2011). 'Onto emerging ground: Anticlimactic movement on the Camino de Santiago de Compostela.' *Tourism: An International, Interdisciplinary Journal*, 59(3). pp. 271-286.

<sup>142</sup> Doi, K. (2011). p.275.

<sup>143</sup> Doi, K (2011). p. 276.

<sup>144</sup> Tweed, T.A. (2009). p. 136.

constructie wordt door Tweed *dwelling* genoemd.<sup>145</sup> Religies kunnen hierbij functioneren als brug om contouren van hemelse kaarten te schetsen. Een persoon wordt hierdoor beïnvloed en dit komt tot uiting bij de creatie van zijn of haar ‘*cosmogonies*’. Dit zijn representaties van het begin van het universum en van mythen die vaak verbonden zijn met rituelen en artefacten.<sup>146</sup> Het proces van *dwelling* is continu aan de gang, omdat het telkens moet worden aangepast aan het beeld van de betreffende persoon. Naarmate een persoon bijvoorbeeld ouder wordt kan zijn of haar visie op de hierboven genoemde representaties veranderen, waardoor de ‘*cosmogonie*’ van de betreffende persoon weer wordt aangepast. Deze verandering heeft ook weer gevolgen op de ‘geconstrueerde plek op de wereld’. De processen van *dwelling* komen tijdens een pelgrimage goed tot uiting, omdat het volgens Slavin zo is dat pelgrims tijdens hun tocht bijzonder veel bezig zijn met ‘grote vraagstukken’ van het leven.<sup>147</sup> De door pelgrims gecreëerde ‘*cosmogonies*’ worden tijdens de pelgrimage dus besproken. Het gaat bij deze vraagstukken vooral om de vierde vorm van beweging, de metaforische pelgrimage, waar Morinis de nadruk op legt:

Morinis referred to the concepts of the inner pilgrimage and ‘life as a journey’ cultivated by Hindu mystics and Sufis. Examples taken from other religious traditions might include the notion of pilgrimage as a metaphor for the journey of the Christian soul [...] or even Bawa Yamba’s striking discussion of West African Muslims based in the Sudan, who do not move as such, yet regard themselves as being in transit to Mecca, thus perpetuating ‘an ideology of pilgrim-ness’.<sup>148</sup>

Ook Bremborg benadrukt dit nadenken over de grotere vraagstukken:

The silent walk as a moment for individual reflections is a fundamental element of this pilgrim spirituality. The silence gives people permission to reflect, to formulate their own theology (how to interpret the words of meditation) and their own praxis (what to do in life).

Bij het proces van *dwelling* vinden volgens Tweed ook grensoverschrijdingen plaats. Wanneer een persoon namelijk een nieuwe, andere plek voor zichzelf construeert op de

---

<sup>145</sup> Tweed, T. A. (2009). p. 84.

<sup>146</sup> Tweed, T.A. (2009). p. 116.

<sup>147</sup> Slavin, S. (2003). p. 6.

<sup>148</sup> Coleman, S., & Eade, J. (Red.). (2004). p.17.

wereld, (*dwelling*) wordt de vorige plek verlaten.<sup>149</sup> Hij of zij overschrijdt vervolgens grenzen (*crossing*) om dit ideaal beeld te realiseren. Tijdens dit proces worden door de pelgrims ‘*teleographies*’ gecreëerd. Dit zijn weergaves van enerzijds de ultieme wens van de persoon en anderzijds de benodigde ‘stappen’ die voor het bereiken van dit ideaal gezet moeten worden. Met andere woorden: welke grenzen moeten worden overschreden om de ‘ideaal’ geconstrueerde plek op deze wereld te bereiken? Volgens Tweed spelen religies bij de processen van *dwelling* en *crossing* een grote rol. Ze zetten mensen aan tot *dwelling* en *crossing* door ‘*cosmogonies*’ en ‘*teleographies*’ aan te reiken, die een persoon helpen bij de constructie van zijn eigen ‘*cosmologie*’ en ‘*teleographie*’: ‘Religions orient devotees temporally and spatially by creating cosmogonies and teleographies that represent the origin and destiny of the universe’.<sup>150</sup>

#### 2.4.4. Pelgrimage en internet

Een laatste ruimtelijke dimensie die ik hier zal behandelen is het internet. Pelgrimages en internet zijn vaak met elkaar verbonden. Zo zijn er volgens de religiewetenschapper Mark W. MacWilliams zelfs virtuele pelgrimages die geheel via internet plaatsvinden. MacWilliams beschrijft deze virtuele pelgrimages als: ‘[a]n internet neologism for a site on the Net where people can simulate a sacred journey for educational, economic and spiritual purposes.’<sup>151</sup> Virtuele pelgrims kijken (individueel) op hun computer naar een filmpje, waarbij iemand anders filmt hoe hij/zij bijvoorbeeld de St. Croagh Patrick in Ierland beklimt. Het enige wat we van de filmende persoon in dit voorbeeld zien zijn de blote voeten waarmee hij/zij de tocht loopt.<sup>152</sup> Voor de rest ziet de virtuele pelgrim alleen de omgeving en de weg die wordt afgelegd. De virtuele pelgrims die de filmpjes kijken laten soms na afloop op fora weten dat zij ‘God’s aanwezigheid’ hebben gevoeld, of nostalgische gevoelens kregen, omdat ze de tocht in het verleden wel fysiek hebben gelopen. Volgens MacWilliams kan er bij virtuele pelgrimage weliswaar een gevoel van *communitas* ontstaan, bijvoorbeeld op fora of in gastenboeken, maar komt dit toch weinig voor. Dit laatste vind ik een interessant gegeven, omdat het suggereert dat pelgrimages via internet een andere beleving geven dan fysieke pelgrimages. Ik denk daarom dat virtueel pelgrimeren op cruciale vlakken verschilt van

---

<sup>149</sup> Tweed, T.A. (2009). p. 115.

<sup>150</sup> Tweed, T.A. (2009). p. 116.

<sup>151</sup> MacWilliams, M. W. (2002). ‘Virtual pilgrimages on the Internet.’ *Religion*, 32(4). pp. 315-335.

<sup>152</sup> Williams, M. W. in Dawson, L. en Cowan, D. (2003). ‘*Religion online: Finding Faith on the internet*’ New York: Routledge. p. 236.



fysiek pelgrimeren en dat het daarom belangrijk blijft om naast de ‘metaforische pelgrimage’, ook het fysieke aspect van pelgrimages te onderzoeken. Hoe komt het dat er op fysieke pelgrimages soms wel sprake is van *communitas* en/of *anti-communitas*?

Internet en pelgrimages zijn ook op andere manieren met elkaar verbonden. Volgens de religiewetenschapper Connie Hill-Smith bereiden veel pelgrims zich namelijk uitgebreid voor door websites te raadplegen.<sup>153</sup> Daarnaast schreef Frey in 1998 al over een opkomende site waardoor pelgrims na afloop van hun tocht in contact konden blijven met andere pelgrims.<sup>154</sup> Volgens Reader is de interesse naar Santiago de Compostella op internet daarna nog meer gegroeid, waardoor er nu vele sites gewijd zijn aan de pelgrimage.<sup>155</sup>

Ik heb hierboven het *communitas* versus *anti-communitas* paradigma beschreven. Daarnaast heb ik verschillende recentere benaderingen in de studie naar pelgrimages uiteen gezet. Tenslotte ben ik ingegaan op verschillende ruimtelijke dimensies die aanwezig kunnen zijn op pelgrimages. In mijn onderzoek zal ik analyseren hoe al deze aspecten terugkomen op de Camino en vervolgens hoe deze zich tot elkaar verhouden. Op wat voor manier komen de *communitas* en/of *anti-communitas* sentimenten voor op de Camino? Hoe worden de ruimtelijke dimensies door pelgrims op de Camino ingevuld en hoe dragen ze bij aan de ervaring van de pelgrimage? Hoe komen de vier genoemde vormen van beweging tot uiting? Hoe worden op de Camino ‘*cosmogonies*’ en ‘*teleographies*’ geconstrueerd en welke rol is hier weggelegd voor religie? Door deze aspecten te bestuderen kunnen we analyseren hoe mensen in het huidige religieuze tijdperk hun ideale zelfbeeld construeren. Wat zijn de ruimtelijke invullingen en *teleographies* van pelgrims en wat leren deze ons over de huidige vormen van religiositeit? Voordat ik de informatie presenteer die uit mijn onderzoek naar voren is gekomen, zal ik eerst ingaan op de methodologie van het onderzoek. Welke methoden en technieken zijn gebruikt en waarom? Hoe ziet de populatie er precies uit en wat is de validiteit en de betrouwbaarheid van dit onderzoek?

---

<sup>153</sup> Hill-Smith, C. (2011). Cyberpilgrimage: The (Virtual) Reality of Online Pilgrimage Experience. *Religion Compass*, 5(6), 236-246.

<sup>154</sup> Frey, N. L. (1998). *Pilgrim stories: On and off the road to Santiago*. Univ of California Press.

<sup>155</sup> Reader, I. (2007). p. 214.

### 3. Methodologische verantwoording

In dit hoofdstuk worden de methoden en technieken alsmede de populatie die in deze scriptie centraal staan besproken. Op welke manier heeft dit onderzoek plaatsgevonden en waar? Met welke methoden is de informatie verzameld? Welke groep mensen is benaderd en waarom deze groep? Daarnaast wordt ingegaan op de verzamelde informatie: hoe is deze informatie verwerkt en geanalyseerd? Geeft de informatie een representatief beeld? Tot slot wordt ingegaan op mijn rol als onderzoeker. Wat heb ik voor invloed gehad op de verkregen informatie uit dit onderzoek?

#### 3.1. Algemene informatie

Het onderzoek dat in deze scriptie centraal staat heeft plaatsgevonden in de periode van januari 2014 tot en met november 2014. Er is gekozen voor een interpretatieve onderzoeksopvatting als invalshoek. Dit betekent dat ‘het waarnemen’ centraal staat, om zo te begrijpen wat mensen beweegt in hun gedrag en samenleven.<sup>156</sup> Onderzoekers proberen de waargenomen situatie te begrijpen en te verklaren.<sup>157</sup> Het onderzoek heeft tot doel gehad om inzichtelijk te krijgen hoe de transformatie die religie heeft ondergaan, tot uiting komt in pelgrimages naar Santiago de Compostella. Om dit goed weer te geven heeft dit onderzoek een beschrijvend karakter gekregen.<sup>158</sup>

#### 3.2. Dataverzameling

Bij het verzamelen van materiaal voor deze thesis is gebruikt gemaakt van vier verschillende onderzoeksmethoden: literatuurstudie, documentanalyse, het houden van interviews en observatie.

#### *Literatuurstudie*

---

<sup>156</sup> 't Hart, H. Boeije, H. en Hox, J. (2005). *Onderzoeksmethoden*. Amsterdam: Boom Onderwijs. p. 67.

<sup>157</sup> 't Hart, H. Boeije, H. en Hox, J. (2005). p. 68.

<sup>158</sup> Neuman, W. L. (2012). *Understanding Research*. New York: Pearson Education. p. 13.

Ik heb mij voor, tijdens en na mijn onderzoek verdiept in de wetenschappelijke literatuur. De analyse van mijn casus is daarom gekleurd door mijn interpretatie van bestaande theorieën en concepten. Ik heb talloze trefwoorden gebruikt en heb ook veel gekeken naar literatuur van andere pelgrimage studies. Ik heb er voor gekozen om mijn verkregen informatie in het hoofdstuk ‘de belevenissen van een pelgrim’ niet direct te koppelen aan wetenschappelijke theorieën. Op deze manier hoop ik 1). niet te veel gestuurd te worden door voorgaande onderzoeken en 2). de verkregen informatie begrijpelijker te maken voor mensen die niet thuis zijn in ‘de academische wereld’.

### *Documentanalyse*

Er zijn veel documenten te vinden die informatie geven over de pelgrimage naar Santiago de Compostella.<sup>159</sup> Het kan hierbij gaan om blogs op internet, door pelgrims geschreven verslagen, (virtuele) informatieboekjes, Facebook pagina’s over de pelgrimage naar Santiago de Compostella, ‘status updates’ van pelgrims op Facebook of een combinatie van deze vormen. In de periode van januari tot en met juni heb ik mij verdiept in allerlei documenten en deze geanalyseerd en met elkaar vergeleken. Het hierdoor verkregen materiaal heb ik vervolgens ook vaak besproken in interviews met pelgrims. De documenten zorgden ook voor veel kwantitatief materiaal: er wordt bijvoorbeeld in een boekje op de Facebook pagina bijgehouden hoeveel Nederlandse pelgrims iedere zomer vertrekken.<sup>160</sup>

### *Interviews*

De derde onderzoeksmethode die ik heb gebruikt is het houden van interviews. Voor dit onderzoek heb ik 15 interviews bij pelgrims in Nederland afgenomen. Deze interviews waren semi-gestructureerd. Dit betekent dat de interviews werden gehouden aan de hand van voorbereide topiclijsten, vragen en interviewtechnieken.<sup>161</sup> Dit heeft naar mijn mening geleid tot meer structuur en daarnaast meer zekerheid dat alle gewenste onderwerpen besproken werden. Echter, ik wilde niet te ver gaan in het sturen van het interview en daarom heb ik de vragen zeer open en algemeen geformuleerd.<sup>162</sup> De interviews werden allemaal in Nederland gehouden. Dertien van deze interviews vonden plaats in een café of bij iemand thuis en de

---

<sup>159</sup> Zie bijvoorbeeld Takken, I. (2012). (red). ‘Informatie boekje Sint Jacobsroute’. <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbm5zaW50amFjb2Jzcm91dGV8Z3g6NjgwNjlkZDI5NTczZjA3Ng> (06-08-2014).

<sup>160</sup> Jongste, T. (2014) ‘Vertreklannen voor de Camino versie 14-06-2014’. Sint Jacobs Route <https://www.facebook.com/groups/SintJacobsRoute/299200910255103/> (06-08-2014).

<sup>161</sup> Dewalt, K. M. en Dewalt, B. R. (2011). *Participant Observation: a Guide for Fieldworkers*. Plymouth: Altamira Press. p.138.

<sup>162</sup> Zie bijlage II ‘Interviewvragen’.

overige twee via vragenlijsten die per e-mail waren gestuurd. Ik nam het geluid van alle interviews op (behalve die via e-mail gingen) en transcribeerde deze vervolgens. Alle namen van mijn informanten zijn veranderd om anonimiteit te kunnen waarborgen.

### ***Observatie***

De derde onderzoeksmethode die ik heb gebruikt is observatie. Hiermee bedoel ik vooral het voortdurend bijhouden van de Facebook pagina ‘Sint Jacobs Route’ en andere websites. Hiervoor moest ik in het geval van de ‘Sint Jacobs Route’ eerst lid worden, maar ik kreeg eenvoudig toestemming toen ik verklaarde onderzoek te willen doen naar de pelgrimage. Ik was in deze periode altijd op de hoogte van de openbare gesprekken en discussies en kopieerde vaak fragmenten om ze vervolgens te analyseren. Ik heb, omdat ik wilde dat iedereen in de groep op de hoogte was van mijn virtuele aanwezigheid, twee keer een bericht geplaatst waarin ik vermeldde dat ik onderzoek deed in de Facebook groep. Hier kwamen vaak leuke reacties op en veel mensen waren bereid mij te helpen. Dit heeft misschien ook nadelige gevolgen gehad: misschien dat de pelgrims wel rekening hielden met mijn aanwezigheid en zich hierdoor anders gedroegen.

Aangezien ik zelf geen pelgrim was of zou worden, voelde het ongepast om me te actief op te stellen: ‘Sint Jacobs Route’ is namelijk bedoeld voor pelgrims. Hier merkte ik het nadeel van observatie ten opzichte van participerende observatie. Het gevoel hebben echt als pelgrim geaccepteerd te worden, wat tijdens het veldwerk van bijvoorbeeld de antropoloog Heukels wel gebeurde, was voor mij niet mogelijk.<sup>163</sup> Ik besloot me vanwege deze afstand niet te actief te mengen in de discussies, maar alleen af en toe een vraag te stellen. Daarnaast boden sommige informanten mij aan om een bepaald discussiepunt in de groep aan te kaarten, zodat ik kon kijken naar de reacties.

### **3.3. Populatie**

De populatie van dit onderzoek bestond uit mensen, ongeacht hun leeftijd, die ten tijde van dit onderzoek in Nederland woonden en de pelgrimage naar Santiago de Compostella hebben ondernomen of dit binnen enkele weken gingen doen. Deze bepaling van de populatie had

---

<sup>163</sup> Heukels, M.E.C.S. (2012). *The Role of Group Dynamics in the Process to Self Transformation on the Pilgrimage to Santiago* Leiden: Universiteit Leiden. pp. 1-70.

veel gevolgen. Waarschijnlijk hebben er door mijn ‘vrije invulling’ van het concept ‘pelgrim’ andere mensen gereageerd dan bij een andere invulling. Daarnaast is het zo dat er misschien veel mensen zijn die het niet eens zijn met mijn invulling van het begrip ‘pelgrim’. Ik maak bijvoorbeeld gebruik van de termen ‘pelgrim’ en ‘pelgrimage’. Waarschijnlijk zal iemand die, naar zijn mening, alleen als toerist naar Santiago de Compostella is toegegaan, minder snel reageren. De populatie van dit onderzoek is dus door mijn selectie van ‘pelgrims’ gekleurd, maar ook door de visies van andere mensen op wat ‘pelgrims’ en ‘pelgrimages’ nu precies zijn.

Mijn keuze voor *Nederlandse* pelgrims is vooral vanwege praktische redenen: ik had geen tijd om veldwerk op de Camino zelf te gaan doen. Door pelgrims in Nederland te interviewen hoefde ik minder ver te reizen en had ik bovendien geen linguïstische problemen. Het nadeel van deze keuze is dat het zo kan zijn dat mijn verzamelde materiaal alleen representatief is voor het kleine deel van de pelgrims dat in Nederland woont. Een eventuele generalisatie naar ‘internationale pelgrims’ is hierdoor niet mogelijk.<sup>164</sup> Het is echter wel mogelijk om te vergelijken met verzameld materiaal van pelgrims uit andere landen.<sup>165</sup> Ook is het niet altijd na te gaan of mijn informanten echt in Nederland wonen. Bij sommige informanten op de ‘Sint Jacobs Route’ kan ik dit bijvoorbeeld niet opzoeken. Ik selecteerde op basis van de het gebruik van de Nederlandse taal, maar dit hoeft natuurlijk niet te betekenen dat ze op dat moment in Nederland wonen.

Mijn informanten heb ik op drie verschillende manieren leren kennen. Allereerst leerde ik informanten kennen via de sneeuwbalmethode: ik vroeg na ieder interview of de informant nog andere mensen kende die de tocht had ondernomen. Ten tweede leerde ik veel mensen kennen via de Facebook groep ‘Sint Jacobs Route’.<sup>166</sup> Ik stuurde in april en mei veel berichtjes naar leden van de groep, om te vragen of ze mee wilden werken aan een interview. Het was eenvoudig om op deze manier mensen te vinden die een interview wilden geven. Echter, ik wilde niet alleen pelgrims interviewen die lid waren van ‘Sint Jacobs Route’, dus koos ik ook voor anderen. De laatste manier hoe ik aan informanten ben gekomen was door gebruik te maken van mijn eigen kenniskring. In het begin van mijn onderzoek liet ik aan zoveel mogelijk familie, vrienden en kennissen weten dat ik onderzoek zou gaan doen naar de pelgrimage naar Santiago de Compostella. Ook hierdoor kreeg ik veel reacties en ook hier

---

<sup>164</sup> Voor zover er überhaupt sprake is van een correct generalisatie, zie hiervoor paragraaf 5.5.

<sup>165</sup> Denk bijvoorbeeld aan een vergelijking van Nederlandse pelgrims met de Zweedse pelgrims uit het artikel van Davidsson Bremborg (2013). ‘Creating sacred space by walking in silence: pilgrimage in a late modern Lutheran context’. *Social Compass* 60 pp. 544-560.

<sup>166</sup> In hoofdstuk vijf van deze scriptie wordt uitgebreid ingegaan op deze groep.

gold dat ik moest oppassen voor een gekleurd beeld, omdat deze mensen dichterbij mij stonden dan andere pelgrims. Ik lette er daarom goed op dat ik van alle drie de ‘kennis maak methoden’ ongeveer evenveel informanten kreeg. Aangezien ik via drie verschillende manieren aan informanten kwam, hoopte ik een gemixte groep te krijgen.

### **3.4. Vastleggen en data-analyse**

Om het verkregen materiaal overzichtelijk te maken is het gecodeerd en geordend naar thema. Voorbeelden van codes zijn ‘de achterblijvers’ of ‘ethiek van de pelgrim’. De codering ging met behulp van het softwareprogramma ‘Nvivo 10’. Dit deed ik ook al toen het onderzoek nog bezig was, waardoor het toen ook al mogelijk was om te bepalen waar ik nog meer materiaal moest verzamelen. Deze gaten konden vervolgens opgevuld worden door interviews die nog moesten plaatsvinden, of aan de hand van documenten die ik aan de hand van het onvolledige thema opzocht.

### **3.5. Validiteit en betrouwbaarheid**

Ik heb bij dit onderzoek een variëteit aan methoden gebruikt, die de kans op systematische fouten in één bepaalde methode verkleint.<sup>167</sup> Door deze verschillende methoden konden deze resultaten namelijk met elkaar vergeleken worden. De validiteit werd beperkt door de korte onderzoeksperiode en de kleinschaligheid van het onderzoek. Doordat er niet veel tijd binnen de master beschikbaar is voor het afnemen van interviews, heb ik het aantal interviews bijvoorbeeld moeten beperken tot vijftien. Een andere casusselectie kan dus zeker andere resultaten met zich mee brengen. Dit betekent dat het onderzoek een verklarende waarde heeft, maar niet voorspellend kan zijn.<sup>168</sup> Ook is het zo dat het onderzoek te kleinschalig is om iets over Nederlandse pelgrims in het algemeen te kunnen zeggen. Echter, deze thesis kan wel gebruikt worden om theorieën op te stellen die voor een grotere groep pelgrims zouden gelden. Vervolgens zou grootschaliger onderzoek deze theorieën kunnen testen. De betrouwbaarheid van het onderzoek (het uitsluiten van foutieve informatie veroorzaakt door ‘toevallige fouten’) is versterkt doordat de verkregen informatie (en mijn interpretaties die hieruit voortkwamen) is voorgelegd aan andere informanten tijdens interviews. Ook heb ik

---

<sup>167</sup> Davies, C.A. (2008). *Reflexive Ethnography: A guide to researching selves and others*. New York: Routledge. p. 96.

<sup>168</sup> Bhaskar, R. (1998). *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. New York: Harvester Wheatsheaf. p. 49.

gekeken hoe informatie uit interviews terugkwam op de Facebook groep en in de literatuur. Dit betekent echter niet dat er een absolute consistentie is bereikt: zelfs binnen de meest homogene groepen bestaan namelijk verschillende perspectieven.<sup>169</sup>

### 3.6. Mijn rol als onderzoeker

Er zijn veel artikelen over pelgrimage naar Santiago de Compostella te vinden, waarbij participerende observatie de voornaamste onderzoeksmethode was voor de dataverzameling.<sup>170</sup> Echter, dit was bij mij niet mogelijk en dit had nadelen: ik kon niet participerend observeren en het verkregen materiaal uit interviews bestaat daarom uit de retrospectieve reflectie van mijn informanten. Het is niet ondenkbaar dat bepaalde irritaties, verwondingen en vermoeidheid vergeten zijn en plaats hebben gemaakt voor een nostalgisch gevoel. Aan de andere kant heeft dit ook voordelen: mijn onderzoek geeft informatie over pelgrims die al een tijd terug zijn van hun tocht. Hierdoor worden de ‘langere termijn effecten’ van de pelgrimage duidelijk. De voormalige pelgrims hebben misschien meer tijd gehad voor zelfreflectie en zullen er anders tegen aankijken. Echter, omdat ik afhankelijk was van de verhalen van mijn informanten, geldt ook hier weer dat deze effecten beschreven worden door de pelgrims zelf en niet door mij worden geobserveerd. Tot slot is het zo dat de informatie die ik verkregen heb, zoals eigenlijk altijd in de antropologie het geval is, door mij is gekleurd. Geen enkele andere onderzoeker zou precies dezelfde informatie filteren als ik. Het unieke filter dat ik als 24-jarige, mannelijke, heteroseksuele, niet pelgrimerende en ambitieuze religiewetenschapper voor heb, heeft mijn onderzoek absoluut gekleurd. Deze subjectiviteit is onvermijdbaar. Het is aan anderen om eventuele foutieve invullingen, die ik door dit filter heb gecreëerd te ontdekken en te corrigeren.

Tot zover de methodologische verantwoording. In het volgende hoofdstuk zal ik ingaan op een geschiedenis van de pelgrimage naar Santiago. Op welke verhalen is de pelgrimage gebaseerd en hoe is de pelgrimage in de loop der eeuwen veranderd?

---

<sup>169</sup> Davies, C.A. (2008). p.97.

<sup>170</sup> Zie bijvoorbeeld Heukels, M.E.C.S. (2012).

## 4. Een geschiedenis van de Camino.

In dit hoofdstuk zet ik een geschiedenis van de Camino uiteen. Hoe is de pelgrimage geworden tot wat het vandaag de dag is? Welke partijen zijn hierbij betrokken geweest en hoe zijn de verschillende route ontwikkeld? Ook bespreek ik hoe de huidige routes naar Santiago gaan en presenteer ik statistieken over de pelgrimage. Hierdoor krijgen we een context waar we de empirische informatie uit het volgende hoofdstuk beter kunnen plaatsen.

### 4.1 De vroege verhaalvertelling van Santiago de Compostella.

Rond 206 voor Christus werd het huidige Santiago de Compostella bezet door Romeinen. Zij hadden hier naar alle waarschijnlijkheid een nederzetting gesticht, Asseconia genaamd.<sup>171</sup> Jaren later, na de ‘hemelvaart van Jezus’, zou de apostel Jakobus naar het Iberisch Schiereiland zijn getrokken om zeven jaar lang het evangelie te verkondigen. Jakobus was, net als zijn broer Johannes de evangelist en zijn vader Zebedeus, een visser. De vroege legendes rond Jakobus vertellen dat hij op een gegeven moment samen met zijn broer besloot om Jezus te volgen.<sup>172</sup> Hij werd een apostel van Christus, die dichtbij Jezus stond en bepaalde wonderen uit het vroege leven, zoals de transfiguratie van Jezus, meemaakte.<sup>173</sup> Jakobus werd 43 jaar na Christus in Jeruzalem vanwege zijn religieuze overtuiging veroordeeld, onthoofd en begraven op bevel van koning Herodus Agrippa.<sup>174</sup> Zijn overblijfselen werden volgens de mythe nachts door discipelen per boot naar Noordwest-Spanje verscheept. Hier werd hij vervolgens in een tombe begraven.<sup>175</sup>

In 815 had de Spaanse kluizenaar Pelayo een visioen waarin hij een helder licht zag schijnen over een bepaalde plek in een bos.<sup>176</sup> De plek werd onderzocht en in 819 werd er volgens de vertellingen een tombe ontdekt uit de Romeinse periode waarvan werd beweerd

---

<sup>171</sup> Zuster Rolande (2007). ‘Santiago de Compostella – de geschiedenis’. in <http://www.nieuwsbronnen.com/tenbunderen/bedevaarten/compostelageschiedenis.html> (04-10-2014).

<sup>172</sup> De Nieuwe Bijbelvertaling, Matteüs 4:21-22. en Dennett, L. (2005). ‘2000 Years of the Camino de Santiago: Where Did It Come From? Where Is It Going?’ in *The Confraternity of Saint James*. <http://www.csj.org.uk/2000-years.htm> (04-10-2014).

<sup>173</sup> De Nieuwe Bijbelvertaling, Matteüs. 17:1-2. en Dennett, L. (2005).

<sup>174</sup> De Nieuwe Bijbelvertaling, Handelingen 12:1-2. en Dennett, L. (2005).

<sup>175</sup> Uiteraard is dit slechts één versie van het verhaal, volgens bepaalde historici is Jakobus helemaal niet in Spanje geweest. Zie bijvoorbeeld Gray, M. (2014). ‘Santiago de Compostela’ in *Places of Peace and Power*. [http://sacredsites.com/europe/spain/santiago\\_de\\_compostela.html](http://sacredsites.com/europe/spain/santiago_de_compostela.html)

<sup>176</sup> Erickson, L. (2010). ‘History of the pilgrimage to Santiago de Compostela’ in *Spiritual Travels*. <http://www.spiritualtravels.info/articles-2/europe-2/introduction/history-of-the-pilgrimage-to-santiago-de-compostela/> (04-10-2014).



dat daarin het lichaam van Jakobus lag.<sup>177</sup> De bisschop Theodomir, die in de buurt leefde liet vervolgens een kerk over de tombe bouwen. Aangezien Jakobus de enige discipel was waarvan gezegd werd dat hij boven Rome was begraven, werd zijn grafteken voor veel west-Europeanen een centrum van aanbidding.<sup>178</sup> De eerste pelgrim die naar Santiago de Compostella pelgrimeerde van wie de naam bekend is, is bisschop Godescalc van Le Puy.<sup>179</sup> Hij liep in de winter van 950 van zuidoost Frankrijk naar Santiago de Compostella. In 961 bezocht Raymond, de graaf van Rouergue, Santiago de Compostella. Ondanks de Moorse vernietiging van de hierboven genoemde kerk in 997, nam het aantal pelgrims die naar het heiligdom reisden langzaam maar zeker toe. In de elfde en twaalfde eeuw was hun aantal al opgelopen tot 500.000 per jaar.<sup>180</sup> Het volgende citaat verklaart deze stijging:

During the 11th century, then, the pilgrimage to Santiago gradually acquired its international dimension. Thanks to court chroniclers and what we might call the monastic ‘grapevine’, it was becoming better known in the lands beyond Spain. In addition, the increasing difficulty of travel to the Holy Land made pilgrimage to the shrine of St James a worthy alternative. In consequence, at a profound level, the growing fame of the apostolic relics in Galicia was shifting what I will call the conceptual geography of Christian Europe, giving it a new pole in the west, a new focus for popular devotion, that balanced the Byzantine east with its spiritual center at Jerusalem.<sup>181</sup>

Uit deze periode stammen ook de eerste ‘handboeken’ voor pelgrims.

#### **4.2 De *Pilgrim’s guide***

In het boek *The Pilgrim’s Guide To Santiago De Compostela: A Gazetteer* wordt het oudste gevonden pelgrimshandboek besproken.<sup>182</sup> Deze *Pilgrim’s Guide* is ongeveer rond 1130 geschreven.<sup>183</sup> Er bestaan twaalf kopieën van deze elf hoofdstukken tellende Latijnse tekst. Ik zal de inhoud van het document hier kort bespreken, omdat ik denk dat het een goed beeld

---

<sup>177</sup> Sacred Sites & Religious places (2005). ‘History of Santiago de Compostella Cathedral’. in <http://www.sacred-destinations.com/spain/santiago-cathedral> (04-10-2014).

<sup>178</sup> Idem.

<sup>179</sup> Gerson, P., en Shaver-Crandell, A. (1995). *The Pilgrim’s Guide To Santiago De Compostela: A Gazetteer*. London: Harvey Miller Publishers. p. 20.

<sup>180</sup> Erickson, L. (2010).

<sup>181</sup> Dennett, L. (2005).

<sup>182</sup> Gerson, P., en Shaver-Crandell, A. (1995). p.20.

<sup>183</sup> ? (1130). ‘Pilgrims Guide to Santiago de Compostela’ in Gerson, P., en Shaver-Crandell, A. (1995). p.21.

geeft van de pelgrimage ongeveer 900 jaar geleden. Hoofdstuk één gaat vooral over de route die de pelgrim aflegt. De schrijver gaat er vanuit dat de pelgrim die de tekst leest per paard reist, want de afstanden die hij per dag beschrijft zijn zeer groot. Zo groot zelfs, dat de historici Gerson en Shaver-Crandell betwijfelen of de auteur zelf per paard reisde. Zij achtten het waarschijnlijker dat hij zelf liep, maar het handboek schreef voor mensen te paard. Zijn idee van de afstand die een paard per dag kon overbruggen was alleen niet realistisch. Hoofdstuk twee gaat over de route door Spanje en is dag voor dag beschreven. In hoofdstuk drie komen de namen van de steden aan bod. Ze worden op de volgorde besproken zoals de pelgrim ze op zijn weg tegenkomt. Hoofdstuk vier bespreekt de relatie van de pelgrimage naar Santiago de Compostella met andere pelgrimages in Europa, bijvoorbeeld de pelgrimage naar Rome. In hoofdstuk vijf bedankt de onbekende pelgrim de mensen die aan de weg hebben gewerkt. Hij bedankt bijvoorbeeld een graaf die een brug heeft laten bouwen, waardoor pelgrims een stuk minder ver hoeven te reizen:

These are the names of certain overseers of roads who, in the time of [Jakobus, JW] repaired the road to Santiago from Rabanal as far as Puertomarin, out of pious love of God and of the Apostle, before the year of Our Lord 1120 [...] and Peter, who reconstructed the bridge over the Mino [...] May the souls of these men and those of their assistants rest in eternal peace.<sup>184</sup>

Hoofdstuk zes gaat over drinkwater. Er wordt bijvoorbeeld gewaarschuwd voor bepaalde rivieren die verontreinigd water hebben. Hoofdstuk zeven en acht bespreken de steden die de pelgrim in Frankrijk tegenkomt. Hoofdstuk negen beschrijft de monumenten die een pelgrim op zijn route door Spanje per se moet zien.

Then one should visit, near the city of Arles, the cemetery at a place called, les Alysamps' and intercede for the dead with prayers, psalms and alms, according to custom; its length and breadth are a mile. [...] The farther you look, the more sarcophagi you will see. In this same cemetery there are seven churches; if, in any one of them, a priest celebrates a mass for the dead, or a layman, devotedly has some priest celebrate, or if a cleric reads the psalms there, he is sure to find in the presence of God, at the Final Resurrection, helpers among those pious dead lying there to aid him in obtaining salvation.<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup> Gerson, P., en Shaver-Crandell, A. (1995). p.67.

<sup>185</sup> Gerson, P., et all. (1998). *The Pilgrim's Guide: A Critical Edition* (pp. 14-15). II, London. p. 35.

Daarnaast wordt in dit hoofdstuk duidelijk wat een pelgrim allemaal mee dient te nemen. Voorbeelden zijn een wijnflacon, sandalen, een reistas van herten huid, een portemonnee, riemen, en genezende kruiden. Hoofdstuk tien gaat in op de offers die in Santiago gebracht moeten worden, bijvoorbeeld aan het altaar in de kerk. Tot slot wordt in hoofdstuk elf besproken hoe pelgrims in Santiago worden en moeten worden ontvangen. Er blijken in die tijd veel winkels in Santiago te zijn waar pelgrims veel spullen kunnen halen. Zo beschrijft de onbekende pelgrim dat er in de stad vervangend schoeisel te krijgen is, maar ook rugzakken & zadeltassen en remedies voor insectenbeten, blaren, verbranding en voedselvergiftiging. In dit hoofdstuk wordt ook de sint Jacobsschelp voor het eerst genoemd en het handboek maakt helaas niet duidelijk sinds wanneer deze schelp het symbool is voor de pelgrims naar Santiago.

Gerson en Shaver-Crandell analyseren de *pilgrim's guide*, en maken veel op uit de informatie die de onbekende pelgrim ons geeft. Zo zijn er volgens het handboek vier traditionele routes naar Santiago de Compostella. Deze beginnen in Arles, Le Puy, Veزالay en Parijs. Alle vier de routes volgen oud Romeinse wegen, die aangepast zijn aan de langstreckende pelgrims. Zo zijn deze wegen doorgaans beter dan andere wegen en liggen er ziekenhuizen en veel bruggen op de route. Veel pelgrims legden duizenden kilometers af en waren enkele maanden weg. De weg van Parijs naar Santiago de Compostella die beschreven wordt is 1600 kilometer. De pelgrims moesten in die tijd ook teruglopen, dus was de afstand totaal ongeveer 3200 kilometer.<sup>186</sup> Dit betekende voor een pelgrim, die volgens het handboek 24 tot 40 kilometer per dag liep dus ongeveer 15 weken reizen, mits hij of zij geen blessure of andere vertraging op liep.<sup>187</sup> Echter, aangezien het handboek zich richt op pelgrims te paard, gaan Gerson en Shaver-Crandell er vanuit dat er ook pelgrims te paard gingen.

De pelgrims reisden vanwege veiligheidsredenen in groepen. De meesten gingen bovendien in de zomer. Dit was natuurlijk vanwege het weer, maar ook vanwege de lagere waterstand en de grotere hoeveelheid voedsel voor de paarden en ezels. De optie om in de zomer te reizen werd in 1080 vereenvoudigd. De reden hiervoor ligt in het feit dat toen de liturgie uit Rome werd geaccepteerd, de feestdag van Jakobus van 30 december naar 25 juli werd verplaatst. De feestdag in december bleef ook bestaan, dus de pelgrims konden vanaf die periode kiezen welke van de twee feestdagen ten doel werd gesteld voor hun pelgrimage. Pelgrims waren vaak gekleed in lange mantels en hadden een reistas, *scrip* genaamd. Daarnaast droegen ze sandalen en hadden ze een lange, houten staf met een ijzeren top. De

---

<sup>186</sup> ? (1130). 'Pilgrims Guide to Santiago de Compostela' in Gerson, P., en Shaver-Crandell, A. (1995). p.21.

<sup>187</sup> Gerson, P., en Shaver-Crandell, A. (1995). p.21

staf diende als wapen en wandelstok. Vanaf de elfde eeuw werden deze reistas en staf vaak in een speciale ceremonie gezegend door de kerk.<sup>188</sup> De pelgrims hadden vaak problemen met het oversteken van rivieren, omdat er niet altijd betrouwbare bruggen beschikbaar waren. Daarom zijn veel herbergen langs rivieren gebouwd. Ook drinkwater was een lastige zaak, helemaal als men met paarden en ezels reisde. Vandaar dat de onbekende Fransman een heel hoofdstuk besteedt aan veilig en onveilig drinkwater uit rivieren. Er gaat in het handboek ook veel aandacht uit naar de gevaren onderweg. De pelgrims worden bijvoorbeeld geadviseerd om in kloosters, herbergen of speciale gasthuizen voor pelgrims te slapen. Er waren onderweg vaak rovers, die bijvoorbeeld per boot rivieren afvoeren op zoek naar makkelijke slachtoffers. Het handboek geeft nog veel meer waarschuwingen, bijvoorbeeld voor afpersing en diefstal.<sup>189</sup>

Volgens ‘de broederschap van Sint Jacobus’ (Confraternity of Saint James) werd rond deze periode ook ‘de Compostela’ ingevoerd.<sup>190</sup> Er is een wijdverspreide claim dat de paus Calixtus in 1122 het privilege van een volledige aflat gaf aan de pelgrims die Santiago hadden bereikt. Het eerste gevonden document dat als bewijs functioneerde voor het bereiken van de stad, komt uit het midden van de dertiende eeuw. Doordat de boekdrukkunst Galicië pas halverwege de 17<sup>e</sup> eeuw bereikte werd het document tot die tijd telkens met de hand geschreven.<sup>191</sup>

#### **4.3. ‘De Amigo’s’ en de katholieke kerk.**

Vanaf 1200 ‘bloeide’ de pelgrimage naar Santiago, hoewel dit niet exact duidelijk is omdat de precieze cijfers verloren zijn gegaan in de vele oorlogen.<sup>192</sup> In de dertiende eeuw schreef de Arabische historicus Ibn abd al-Malik al-Murrakushi over Santiago als een erg belangrijke stad. Hij noemde Santiago ‘[t]he most important sanctuary of Spain and of the neighboring regions of the continent, the equivalent for the Christians of what the Ka’aba is for us’.<sup>193</sup> In de late 14<sup>e</sup> en 15<sup>e</sup> eeuw wordt geschreven over de ‘Compostialiaanse heilige jaren’ waaruit historici opmaken dat de aantallen pelgrims zeer groot waren.<sup>194</sup> De Protestantse reformatie

---

<sup>188</sup> Gerson, P., en Shaver-Crandell, A. (1995). p.22

<sup>189</sup> Gerson, P., en Shaver-Crandell, A. (1995). p.23

<sup>190</sup> ‘Confraternity of Saint James’ (2014). ‘The Compostela’ in *Confraternity of Saint James, step by step to Santiago*. <http://www.csj.org.uk/the-present-day-pilgrimage/the-compostela/> (19-11-2014).

<sup>191</sup> Ibid.

<sup>192</sup> Dennett, L. (2005).

<sup>193</sup> Castro, A. *The Spaniards: An introduction to their History*. in Gerson, P., en Shaver-Crandell, A. (1995). p. 20.

<sup>194</sup> Dennett, L. (2005).

in de 16 eeuw verminderde dit aantal echter stevig. Vooral in de gebieden ten noorden van de Alpen en op de Britse eilanden nam het aantal pelgrims sterk af. Dit gegeven wijst ons op de sterke katholieke associatie met de route.

Volgens de legende dreigde in mei 1589 een Engelse vloot, onder leiding van Sir Francis Drake en Sir John Norreys, La Coruña binnen te vallen. Aangezien La Coruña in de buurt van Santiago ligt, bestond er de angst dat de relieken van Jakobus zouden worden gestolen.<sup>195</sup> Daarom besloten de aartsbisschop Juan de San Clemente en twee van zijn bedienden de tombe van Jakobus te openen en de relieken te verstoppen. Dit deden zij volgens de vertellingen echter zo goed, dat de relieken ook de daarop volgende 300 jaar kwijt waren. Het duurde even voordat dit verlies bekend werd, maar toen dit gebeurde verloor de pelgrimage een deel van haar aantrekkingskracht. In 1879 werden ze volgens de legende echter teruggevonden, zoals we in het volgende citaat kunnen lezen:

It was not until 1879, when a bout of redecoration was taking place in the cathedral, that its renowned historian D Antonio López Ferreiro made an educated guess about the reburial that was subsequently born out by excavation. Following the comparison of the skull with a jawbone given some centuries before to the cathedral at Pistoia in Italy, the relics were authenticated Pope Leo XIII in 1884, and replaced under the high altar, where they are today.<sup>196</sup>

Vanaf toen begon de interesse naar het heiligdom in Santiago opnieuw toe te nemen, al ging dit zeer langzaam. Volgens de historici Lauri Dennett is dit door drie factoren te verklaren. Ten eerste is het zo dat de tijden waren veranderd: na 300 jaar afwezigheid waren de relieken van Santiago enigszins vergeten. Ten tweede had Spanje volgens Dennett als land aanzienlijk minder aanzien vergeleken met 300 jaar daarvoor. Ten slotte was het de tijd van de twee wereldoorlogen en daarnaast de Spaanse burgeroorlog. Pas in 1948, een jaar dat door de paus werd uitgeroepen tot 'heilig jaar', werd de pelgrimage door de katholieke kerk weer gepropageerd. De eerste reacties op deze 'reclame' voor de pelgrimage naar Santiago kwamen uit Frankrijk. Een groep historici die werkte voor het nationale archief van Parijs, begon met het bestuderen van de pelgrimage en zij kunnen volgens Dennett gezien worden als de pioniers van de studie naar pelgrimage. Zij richtten de '*Societe des Amis du Chemin de Saint Jacques*' op. Dit was een groep die

---

<sup>195</sup> Ibid

<sup>196</sup> Ibid.

vooral academisch was georiënteerd en die pelgrimage naar Santiago bestudeerde. Het aantal Franse pelgrims begon door de toegenomen belangstelling te groeien. Deze groei nam nog verder toe toen René de Marquis de la Coste Messeliere (de voorzitter van de hierboven genoemde ‘amis’) en Henri Branthomme hun pelgrimage filmden en deze uitzonden op televisie.<sup>197</sup> Dit vind ik een interessant gegeven, omdat deze pelgrims naar alle waarschijnlijkheid niet vertrokken door promotie vanuit de katholieke kerk. Ze werden gemotiveerd door een film, gemaakt door een groep academisch die de pelgrimage bestudeerde.

Het aantal pelgrims bleef langzaam stijgen en vooral in de jaren 1954 en 1965, die door de paus weer heilig werden verklaard. In 1965 werd bovendien door Dr. Franciso Berquette de Spaanse groep ‘*Amigos del Camino de Santiago*’ opgericht. Dit was een groep die de pelgrimage naar Santiago onderzochten, maar ook toegankelijker probeerden te maken:

Then in the Holy Year 1965 a Spanish counterpart to the French *Amis* was formed in Estella, a town with strong historic links to the pilgrimage. From the founding of the *Amigos del Camino de Santiago* by Dr Francisco Berguete one may speak of the beginning of a genuine revival. The *Amigos* of Estella were interested both in scholarly investigation and in making the pilgrim journey to Santiago once again possible in practical terms.<sup>198</sup>

In 1969 publiceerden ‘de Amigo’s’ een handboek, met kaarten die ze zelf getekend hadden. Het boek was alleen te zwaar om op een pelgrimage mee te kunnen nemen. De priester Elias Valiña Sampedro gebruikte de informatie uit het boek echter wel en publiceerde in 1967 een historische en juridische studie naar pelgrimage naar Santiago. In het heilige jaar 1971 maakte hij bovendien een simpel handboekje, ‘*Caminos a Compostela*’ genaamd. Dit boekje was wel klein genoeg om mee te nemen en had allerlei handige informatie voor pelgrims te voet. Het was de voorloper van een veel uitgebreider handboek, dat in 1982 (wederom een heilig jaar) door het Spaanse ministerie van toerisme werd uitgebracht. Al deze handboeken hadden een positief effect op het aantal pelgrims dat naar Santiago reisde. Het interessante is echter dat de informatie door drie verschillende autoriteiten is uitgebracht: de Amigo’s, de priester

---

<sup>197</sup> Ibid

<sup>198</sup> Dennett, L. (2005).

Elias en de Spaanse overheid. Intussen kwam er nog meer aandacht voor de Camino, omdat Elias in 1982 de gehele ‘*Camino France*’ (de meest gelopen route naar Santiago) van de Pyreneeën tot de kathedraal in Santiago markeerde. Hij gebruikte hiervoor gele verf die hij met bedelen verkreeg van de Spaanse overheid. In de periode van 1982 en 1987 bleef Elias zich inzetten voor de route. Hij vroeg aandacht voor het beschermen van oude gebouwen langs de route en verzocht de autoriteiten om meer mogelijkheden tot onderdak te verschaffen voor de pelgrims. In 1985 kwamen verschillende regionale vertakkingen van de Amigo’s samen in een groep. Deze groep had een lange naam en wordt Dennit, maar ook anderen, ‘The Spanish Federation’ genoemd:

The fledgling associations of Amigos came together in 1985 to form what I will call for short, since it has a very long name, ‘the Spanish Federation’. Elias was elected its first co-ordinator, and quickly set in motion two far-reaching projects. The first was a modest periodical – the *Boletín del Camino* – which was to be the forerunner of the present-day *Peregrino* magazine. The second was an international conference to address issues of common concern such as route maintenance, refugios, the pilgrim passport or credencial, and collaboration between the associations and the Federation.<sup>199</sup>

De priester Elias werd dus de eerste coördinator werd van deze ‘Spanish Federation’. Er is dus sprake van een samenkomen van katholieke- en ‘Amigo’ invloedsferen. Blijkbaar stonden ze samen sterker, want vanaf dit moment waren er ook meer financiële middelen beschikbaar: er werden vanaf toen frequent congressen georganiseerd. Hier waren naast natuurlijk ‘The Spanish Federation’, ook allerlei lokale partijen bij betrokken.

#### **4.4. De pelgrimsmassa**

In de periode vanaf tweeduizend begint de pelgrimage pas echt te groeien zoals te zien is in diagram 1:

---

<sup>199</sup> Dennett, L. (2005).

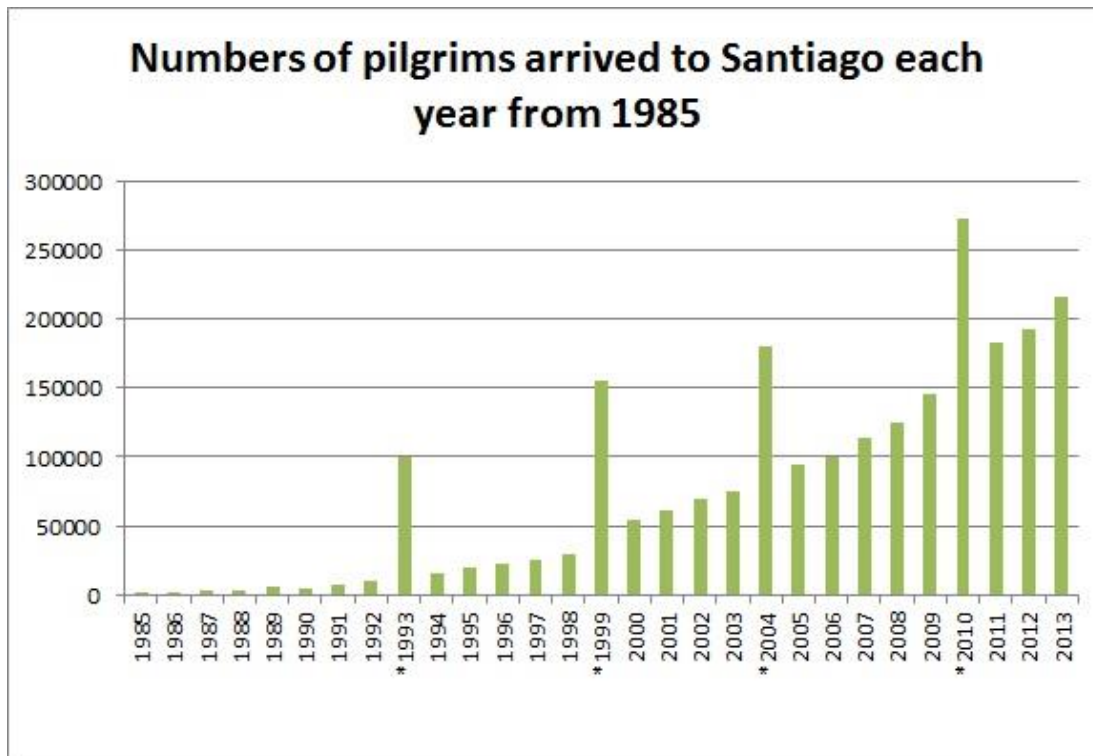


Diagram 1: 'Number of pilgrims arrived to Santiago each year from 1985', <http://caminoteca.com/index.php/statistics.html> gedownload op 21-10-2014.

Uit diagram 1 kan bovendien worden opgemaakt dat het uitroepen van 'een heilig jaar' door de paus, veel invloed heeft op het aantal pelgrims. In 1987 werd de Camino door de Europese raad uitgeroepen tot eerste Europese culturele route, wat betekende dat de route beschermd werd door de regeringen van landen waar de route doorheen liep (Italië, Verenigd Koninkrijk, Duitsland, België, Nederland, Frankrijk en Spanje.<sup>200</sup> Bovendien werd de route door deze landen gepromoot. Dit leek in het begin weinig uit te maken, maar dat veranderde snel. Er kwamen door de bemoeienis van de Europese raad bijvoorbeeld nieuwe, duidelijke, blauw-gele borden langs de route. Het was het begin van de opkomst van gearrangeerde pelgrimages, onder begeleiding van een gids. In 1991 werd de statistische barrière van 10.000 pelgrims doorbroken.<sup>201</sup> Dit leidde tot spanningen tussen 'The Spanish Federation' en verschillende (lokale) groepen die economische belangen hadden bij de pelgrimage. Volgens 'The Spanish Federation' verdween de 'oorspronkelijke pelgrimservaring' namelijk door de massale populariteit van de Camino. Dennett beschrijft deze klachten:

<sup>200</sup> Dennett, L. (2005).

<sup>201</sup> Caminoteca (2013).



There were complaints about sections of the route being graveled or paved over, or even eradicated altogether as roads were widened to take more traffic. There was praise for the waymarking of secondary routes that in places provided safe alternatives to the roads, for the creation of new refugios and the planting of trees.<sup>202</sup>

Echter, er waren ook partijen, zoals eigenaren van souvenir winkels, die economische belangen hadden bij het grote aantal pelgrims. Het asfalteren van grote delen van de pelgrimage werd door sommigen dus toegejuicht, terwijl anderen hierover klaagden. Steeds meer werden er andere routes naar Santiago geopperd, die nog wel ‘authentiek’ waren. ‘The Spanish Federation’ vroeg in de congressen om geld om daarmee andere wegen ook van markering te voorzien. Ook wilde ze bomen planten en nieuwe herbergen bouwen. In het heilige jaar 1993 ontvingen bijna 100.000 pelgrims het certificaat in Santiago, maar vanaf 2000 neemt het aantal ieder jaar echt flink toe. Deze stijging werd gestimuleerd toen de routes naar Santiago in 1998 werden opgenomen als werelderfgoed.<sup>203</sup> De routes zouden een grote rol gespeeld hebben in de uitwisseling tussen mensen, architectuur, en cultuur in de middeleeuwen. Het betreft hier niet alleen de gebouwen, natuur en andere zaken onderweg:

Naast de gebouwen heeft Unesco bij de erkenning van de wegen naar Compostela [sic] ook rekening gehouden met de geweldige immateriële dimensie. De tradities, de verhalen en legendes die langs de wegen zijn ontstaan, de solidariteit en de gastvrijheid die blijken in de etappes, het gevoel van zichzelf te overtreffen en van ‘volheid’ die de mars naar Compostela [sic] vaak teweegbrengt: dat allemaal heeft van de bedevaartwegen een erfgoed gemaakt dat bestemd is voor de eeuwigheid.<sup>204</sup>

Vlak na de benoeming tot werelderfgoed begint het aantal pelgrims enorm te stijgen.

---

<sup>202</sup> Dennett, L. (2005).

<sup>203</sup> ‘Comité Régional du Tourisme Midi-Pyrénées’ (2012). ‘de wegen naar Santiago de Compostela [sic]’ in <http://www.toerisme-midi-pyrenees.nl/home/bekijken-en-doen-tijdens-uw-vakantie/bezoeken-en-ontdekkingen/cultureel-erfgoed/werelderfgoed-van-unesco/de-wegen-naar-santiago-de-compostela> (06-01-2015).

<sup>204</sup> Ibid.

In 2013 waren er bijvoorbeeld 215.880 pelgrims en in het heilige jaar 2010 waren dit er 272.412.<sup>205</sup> Deze enorme stijging roept vragen op. Waarom besluiten opeens zoveel meer mensen naar Santiago pelgrimeren? Wie zijn deze mensen en wat beweegt hen? Hoe gaan de verschillende autoriteiten die in dit hoofdstuk zijn voorgesteld om met deze grote aantallen pelgrims? Hoe ziet de rol van de Amigo's en de katholieke kerk er momenteel uit en wat is de rol van de Spaanse overheid en de Europese unie?<sup>206</sup> Zijn er misschien nieuwe autoriteiten opgekomen, die door de massale hoeveelheid nieuwe pelgrims worden ondersteund? Voordat deze vragen in het volgende hoofdstuk worden beantwoord zal eerst kort een overzicht worden gegeven van de huidige routes.

*De huidige routes:*



Afbeelding 1: McCann, F. (2014). 'Camino Guide Part 3: Which Pilgrimage Route? – Camino Francés', in *Macs Adventure Blog* <http://www.macsadventure.com/walking-holidays/camino-guide-part-3-which-pilgrimage-route-camino-frances/> gedownload op 22-10-2014.

<sup>205</sup> Revke, I. (2014). '2013 Statistics for the Camino de Santiago' in *Camino de Santiago Forum* <https://www.caminodesantiago.me/2013-statistics-for-the-camino-de-santiago/> (22-10-2014).

<sup>206</sup> Momenteel zijn er 28 'Amigo's' associaties (die samen dus 'The Spanish Federation' vormen) en volgens Dennet richten deze zich vooral op de wegen die niet bij de Camino France horen.

Op afbeelding 1 zijn de routes te zien die naar Santiago worden afgelegd. De *Camino Francés* is de populairste en bekendste route. Hij start in Saint-Jean-Pied-de-Port in de Franse Pyreneeën. Het is vanaf daar ongeveer 780 kilometer naar Santiago.<sup>207</sup> In 2013 liep 70% van de pelgrims die het certificaat in Santiago ophaalde via de *Camino Francés*.<sup>208</sup> De *Camino Portugués* start in Lissabon en gaat vooral over het platteland van Portugal.<sup>209</sup> In 2013 liep 13,7 % van de pelgrims die het certificaat in Santiago ophaalde via deze route.<sup>210</sup> De *Camino del Norte* is ook een stuk rustiger dan de *Camino Francés*. Deze route was één van de eerste routes naar Santiago, die ontstond toen het grootste gedeelte van Spanje bestuurd werd door Moslims.<sup>211</sup> De route begint in San Sebastian en loopt veel door de natuur, waardoor het pad door veel pelgrims als zwaar wordt ervaren. Na een tijdje kan de pelgrim kiezen of hij verder gaat met de *Camino Primitivo*, of Noordelijk blijft lopen en pas later naar het zuiden trekt. In 2013 liepen 6,2% van de pelgrims via deze route.<sup>212</sup> De Via de la Plata is de langste pelgrimsroute naar Santiago. De route start in Sevilla in Andalusië en gaat via de steden Salamanca en Zamora.<sup>213</sup> Vergeleken met de *Camino France* heeft de route lange afstanden tussen de herbergen onderweg, ongeveer 30 kilometer. In 2013 liep 4,2% van de pelgrims via deze route.<sup>214</sup> De *Camino Primitivo* is de laatste route die ik hier bespreek. Deze route, die ook wel ‘de originele Camino’ wordt genoemd, bestaat vooral uit bergetappes. De *Camino Primitivo* is maar een kleine 400 kilometer lang en dus een stuk korter dan de andere routes.

In dit hoofdstuk is een context gepresenteerd waarin we mijn verkregen informatie, die in het volgende hoofdstuk aan bod komt, kunnen plaatsen. Er is beschreven hoe de pelgrimage is geworden tot wat het vandaag de dag is en ook hoe de huidige routes lopen. De laatste jaren is het aantal pelgrims enorm gegroeid. Hoe beleven deze hedendaagse pelgrims de routes? Hoe wordt de Camino vandaag de dag ervaren? Oftewel: wat zijn de belevenissen van de hedendaagse pelgrim?

---

<sup>207</sup> Ibid.

<sup>208</sup> Revke, I. (2014).

<sup>209</sup> CaminoWays.com (2014). ‘PORTUGUESE WAY – Camino Portugués’. in *Camino de Santiago*. <http://caminoways.com/ways/portuguese-way-camino-portugues> (22-10-2014).

<sup>210</sup> Revke, I. (2014).

<sup>211</sup> Caminodelnorte.com (2009). ‘El Camino de Santiago del Norte - La Ruta de la Costa - The Northern Way of St. James’ in <http://www.caminosdelnorte.com/> (22-10-2014).

<sup>212</sup> Revke, I. (2014).

<sup>213</sup> Internetworks Ltd (2008). ‘The stages of the Via de la Plata from Sevilla via Salamanca to Santiago de Compostela’ in *Camino de Santiago*. [http://www.santiago-compostela.net/vdlp/index\\_cv\\_en.html](http://www.santiago-compostela.net/vdlp/index_cv_en.html) (22-10-2014).

<sup>214</sup> Revke, I. (2014).

## 5. De belevenissen van een pelgrim

### 5.1. Inleiding

In 2013 pelgrimeerden ongeveer drieduizend Nederlandse pelgrim naar Santiago.<sup>215</sup> Al deze mensen besloten om een aanzienlijk stuk naar Santiago te voet, te paard of per fiets af te leggen. Deze tocht is verre van eenvoudig: de pelgrims moesten rivieren oversteken, bergen beklimmen en blaren negeren. De Pelgrims werden geconfronteerd met hitte, *bedbugs*, dorst, woede, honger en nog veel meer. Hoe hebben deze mensen deze pelgrimage ervaren? En waarom hebben ze de tocht eigenlijk ondernomen? Welk doel hadden de pelgrims voor ogen toen ze van huis vertrokken en is dit doel gehaald? Hoe is de pelgrim teruggekomen? In dit hoofdstuk zal ik deze en andere vragen beantwoorden aan de hand van mijn verkregen informatie. In de eerste sectie zal ik ingaan op de praktische vormgeving van de pelgrimage. Wat zijn de routes die de pelgrims nemen? Gebruiken pelgrims vervoersmiddelen? Waar overnachten ze? Hoelang doen ze meestal over hun tocht? Hoe ziet een dag van een pelgrim onderweg eruit? De tweede sectie gaat over de motivatie en doelen van de pelgrims. Waarom onderneemt een pelgrim een dergelijke tocht en wat hoopt hij of zij er mee te bereiken? In de derde sectie komt de ethiek van de pelgrim aan bod. Hier ga ik in op de heersende sociale normen op de Camino. Wat zijn de voorgeschreven rituelen van pelgrims en hoe dient een pelgrim zich te gedragen om door andere pelgrims geaccepteerd te worden? In de vierde sectie ga ik in op de ervaringen van de pelgrim tijdens de tocht. Wat vertellen pelgrims over hun relatie met anderen? Hebben pelgrims ‘bijzondere’ ervaringen onderweg? En zo ja, hoe beschrijven ze deze? Hoe komt de pelgrim terug in Nederland? Is hij of zij naar eigen zeggen (blijvend) veranderd? In de vijfde en laatste sectie wordt ingegaan op de thuisblijvers. Hoe ziet de relatie tussen de pelgrim onderweg en de thuisblijvers eruit? En hoe heeft de opkomst van internet deze relatie beïnvloed en wat betekent deze digitalisering voor de pelgrimage? Door deze vragen te beantwoorden krijgen we een beter beeld van de belevenissen van de pelgrim. Ik heb de informatie vooral beschrijvend gepresenteerd: de discussie zal pas plaatsvinden in het volgende hoofdstuk, waar ik de informatie dieper zal analyseren.

### 5.2. Voorbereidingen van de pelgrim

---

<sup>215</sup> ‘Pelgrimwijzer’ (2014). ‘Statistieken pelgrims Santiago eind oktober 2013’. In *pelgrimwijzer*. <http://www.pelgrimwijzer.nl/wp-content/uploads/2013/11/Statistieken-pelgrimw-eind-oktober-2013s.jpg> (24-10-2014).

In deze sectie wordt ingegaan op de praktische vormgeving van de pelgrimages. Allereerst wordt de Facebook groep ‘Sint Jacobs Route’ besproken. Deze groep blijkt een grote rol te spelen bij de voorbereiding van de tocht, het pelgrimeren zelf, maar ook de periode erna. Daarna ga ik in op de routes die de pelgrims kiezen voor hun pelgrimage naar Santiago. Waar beginnen de pelgrims en waar eindigen ze? Vervolgens worden de verschillende vormen van vervoer en overnachting beschreven. Hoe reizen de pelgrims? Hoelang doen de pelgrims over hun tocht en waarom kiezen ze voor dit tijdsbestek? Daarna behandel ik de voorbereidingen van de pelgrims. Hoe bereiden pelgrims zich voor en waarom doen ze dat op die manier? Tot slot wordt de dagindeling van de pelgrims behandeld: hoe ziet een dag van een pelgrim naar Santiago eruit?

### **5.2.1. Facebook groep ‘Sint Jacobs Route’**

Op veel plekken op internet wordt geschreven over de pelgrimage naar Santiago. Uit mijn onderzoek blijkt dat de Nederlandse pelgrims dit vooral doen op Facebook.<sup>216</sup> Facebook is een website waar iedereen een profiel kan aanmaken en waar je vervolgens vrienden kan worden met mensen die je kent. Ook kun je lid worden van een bepaalde ‘Facebook groep’: een virtuele groep voor mensen met een gedeelde interesse. Er zijn bijvoorbeeld Facebook groepen over voetbal, religie, schaken, enzovoorts. Er zijn ook Facebook groepen die gaan over de pelgrimage naar Santiago. Sommige daarvan zijn besloten. Het is alleen mogelijk om toe te treden tot de pagina wanneer er toestemming is verkregen van de beheerders van deze groep. De Nederlandse Facebook pagina ‘Sint Jacob Route’ is hier een voorbeeld van.<sup>217</sup> Deze groep over de pelgrimage naar Santiago is zeer actief en heeft verschillende functies. De groep is naar eigen zeggen eind april 2013 opgericht en had in de periode van mijn onderzoek rond de 1100 leden.<sup>218</sup> Samen hebben de leden van de ‘Sint Jacobs Route’ het doel om Nederlandse pelgrims met hun voorbereidingen voor de pelgrimage naar Santiago te helpen.<sup>219</sup> Op de site zijn dan ook allerlei bestanden te downloaden die pelgrims kunnen raadplegen. Fietsroutes, overnachtingsadressen, verslagen van de pelgrimage, waarschuwingen voor zakkenrollers en oplichters op de route en nog veel meer. Ook is er een bestand te vinden van welke Nederlandse pelgrims dit jaar vertrekken, vanaf waar en wat hun

---

<sup>216</sup> [www.facebook.com](http://www.facebook.com).

<sup>217</sup> “Sint Jacobs Route” (2013). ‘Over deze groep’. <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/> (01-07-2014).

<sup>218</sup> Dit aantal wisselde sterk.

<sup>219</sup> Ibid.

praktische vormgeving van de tocht is. Het forum van de groep, waar mensen berichten kunnen plaatsen, is ook bijzonder actief. Tijdens mijn onderzoek verschenen iedere dag meerdere berichten van mensen. Vaak zijn dit verslagen van pelgrims die onderweg zijn, waarschuwingen voor zaken onderweg of vragen van mensen die de tocht nog gaan ondernemen. Afbeelding 2 is een voorbeeld van een dergelijke waarschuwing:



The screenshot shows a Facebook post with a blacked-out profile picture and name. The text of the post reads: "WAARSCHUWING VOOR WIE ONDERWEG IS IN DE BUURT VAN BURGOS. Op het industrieterrein woedt een oncontroleerbare brand. Huizen in de buurt zijn ontruimd. Bij de brand komen giftige stoffen vrij. Probeer dus het industrieterrein de mijden. Waar de brand woedt is te zien op de kaart via deze link [http://politica.elpais.com/.../actuali.../1416132346\\_070920.html](http://politica.elpais.com/.../actuali.../1416132346_070920.html) [redacted] zegt Je moet absoluut NIET met een mondkapje dit gevaargebied in gaan!! Die mondkapjes houden stof tegen, gifstoffen laten ze gewoon door. Vermijd het inademen van deze gifstoffen, als je camino tenminste af wilt maken." Below the text is a satellite map of Burgos, Spain, with a red circle and label "Lugar del Incendio" pointing to an industrial area near "Poligono Industrial de Villafria" and "CAMPOFRIO". Other labels on the map include "BURGOS", "GAMONAL", "Av. Castilla y León", "Av. Aranzón", "N-120", and "Catedral de Burgos". At the bottom of the post, it says "Vind ik leuk · Reageren" and "4 personen vinden dit leuk." followed by "Nog 13 reacties weergeven".

Afbeelding 2: screenshot, <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts>, genomen op 10-10-2014.

Sommige leden van de ‘Sint Jacobs Route’ zijn zeer actief. Deze mensen plaatsen veel berichten en reageren ook vaak op die van anderen. Deze actieve leden gaan elkaar na verloop van tijd herkennen. Er ontstaat op deze manier een groep mensen binnen de ‘Sint Jacobs route’, die elkaar kent. Ze spreken elkaar vriendschappelijk aan en zijn op de hoogte van het privé leven van deze andere leden van de groep. De ‘Sint Jacobs route’ staat open

voor nieuwkomers. Er wordt veel hulp geboden bij vragen van pelgrims en daarnaast wordt er veel advies gegeven aan mensen die net lid zijn en die de tocht nog gaan ondernemen. Deze adviezen en hulp leiden ook vaak tot stevige discussies. Vaak wordt er iets op het forum geplaatst waar andere pelgrims het niet mee eens zijn. Het resultaat is een discussie, waarbij er soms zelfs persoonlijke verwijten werden gemaakt. Het volgende fragment is een voorbeeld van een stevige discussie in de ‘Sint Jacobs route’:

*Pelgrim 1:* ‘pelgrimeren op de fiets is niet echt, zeker niet al die Nederlanders die ik tegenkom die het zoououououou druk hebben met hun kilometers, dat er nauwelijks een babbeltje van af kan.’

*Pelgrim 2:* ‘Iedereen loopt zijn eigen weg.’

*Pelgrim 1:* ‘Ja precies lopen, dan ben je geaard en wordt het een meditatie.’

*Pelgrim 3:* ‘Als jij zo star bent in je denken, dan zal een meditatie meer of minder ook niet echt helpen, ben ik bang.’

*Pelgrim 4:* ‘ Er zijn twee discussies die niet gevoerd zouden moeten worden: wat is beter lopen of fietsen en vetrekken vanaf huis of ergens op de route. Alleen degenen die én gelopen heeft en gefietst en/of een keer van huis en een keer op de route is begonnen kan voor zichzelf zeggen wat voor hem/haar het meest waardevol was.’

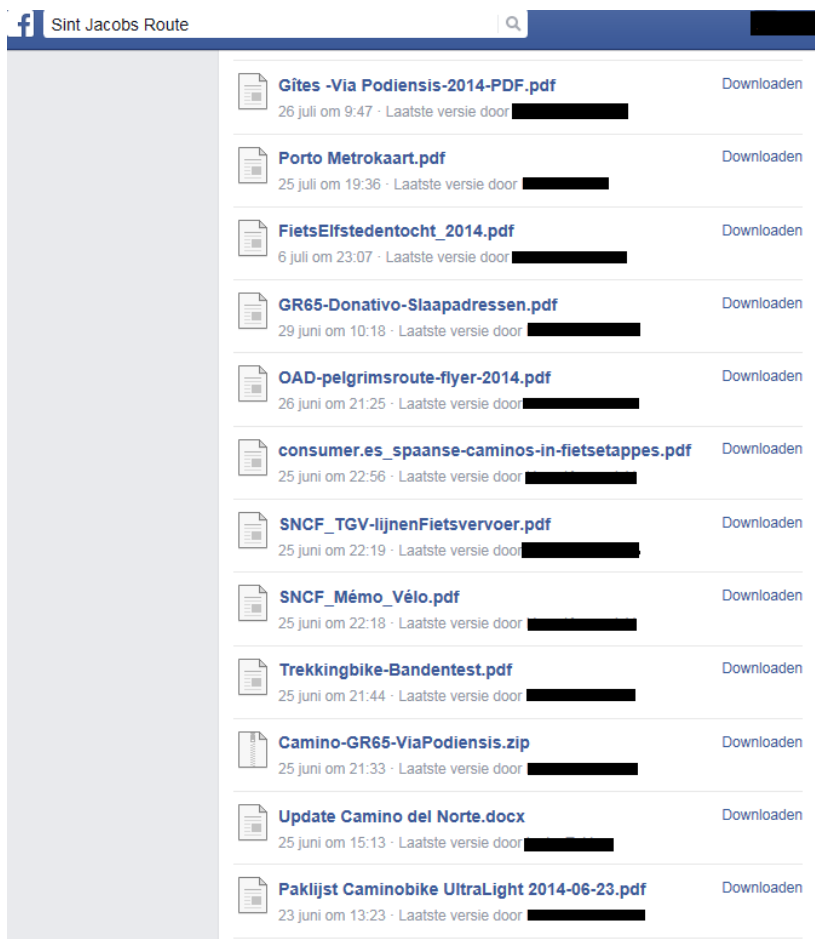
*Pelgrim 1:* ‘Ik, en ik fietste, omdat mijn hondje te korte pootjes had om te lopen, maar het had niets met pelgrimeren te maken, zo gauw je op de fiets stapt raak je het contact met de aarde kwijt.’

*Pelgrim 3:* ‘JII (*naam pelgrim 1*),.....jij’. JII raakt het contact met de aarde kwijt, dus het is fijn als je voor jezelf spreekt, begrijp je?’

*Pelgrim 1:* ‘Je bent knap als je met je voeten op de pedalen op grond kunt blijven staan, dan heb je dus duidelijk niks begrepen van wat aarden betekent. Dit is een oude wijsheid van de taoïsten en ik kan alleen maar beamen dat ik op mijn reizen merk dat fietsers veel minder relaxt zijn dan wandelaars en dat ik het fenomeen ‘pelgrimeren

met diepgang' voornamelijk tegenkom bij wandelaars en niet bij fietsers. Ik heb 10 maanden gelopen op 1 deuntje. Met fietsen gebeurt er niks.<sup>220</sup>

Soms merkte ik aan de 'toon' van een discussie dat bepaalde pelgrims al eens eerder een stevige discussie hadden gehad met elkaar. Vaak is het echter zo dat de nieuwe leden de vragen stellen, en de oudere leden in discussie gaan over de vraag. De 'Sint Jacobs Route' heeft ook vele opvraagbare reisverslagen van pelgrims die de tocht al volbracht hebben. Zoals later in dit hoofdstuk duidelijk wordt, spelen deze verslagen een grote rol voor de beleving van de pelgrimage.<sup>221</sup> De reisverslagen zijn ook handig voor de voorbereidingen van de pelgrim. Pelgrims die nog moesten vertrekken deden hier ideeën op en bestudeerden de geadviseerde paklijsten. Afbeelding 3 laat een aantal van de bestanden zien die voor ieder lid te downloaden zijn.



Afbeelding 3: screenshot, <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/files/>, genomen op 08-08-2014.

<sup>220</sup> Anoniem, (2014). <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> gedownload op 15-05-2014.

<sup>221</sup> Zie de paragraaf 'contact met het thuisfront', 5.6.1.



### 5.2.2. Routes van de pelgrims

De pelgrims uit mijn onderzoek varieerden wat betreft hun keuze voor het begin- en einddoel van hun pelgrimage: sommigen liepen vanaf hun huis in Nederland, terwijl anderen in Saint-Jean-Pied-de-Port begonnen. Ook het einddoel varieert. Voor sommigen is het einddoel Santiago, voor anderen Finisterre (een stadje 80 kilometer ten westen van Santiago). Iedere pelgrim die ik sprak was op de hoogte van het lange bestaan van de route naar Santiago. Sommigen hadden zich verdiept in de historie, terwijl anderen genoeg namen met wat oppervlakkige kennis. Ondanks de genoemde variatie beginnen de meeste Nederlandse pelgrims uit mijn onderzoek hun tocht in Saint-Jean-Pied-de-Port.



Afbeelding 4: Moore, S. 'Longwalk route Reims, France to Santiago de Compostela, Spain'. In *Longwalking Ultra Light Backpack adventures*, <http://www.longwalking.com/longwalk-2005-overview/> gedownload op 22-10-2014.

Afbeelding 4 toont de route die de meeste Nederlanders lopen. Ze beginnen echter meestal in Saint-Jean-Pied-de-Port, of in Nederland (en dus niet in Reims). De pelgrims vertrekken daar, omdat ze dan niet heel lang bezig zijn, maar wel heel Spanje van oost naar west door gaan. Andere (vooral oudere) pelgrims starten hun tocht vanaf hun huis. Veel pelgrims blijven na

hun aankomst in Santiago de Compostella hier nog enkele dagen ‘rondhangen’. Verschillende pelgrims gaven bijvoorbeeld aan dat ze het leuk vonden om anderen te zien binnenkomen en vaak waren er herenigingen met pelgrims die ze tijdens de tocht hadden ontmoet.

Finisterre is voor veel pelgrims het definitieve einde van de tocht en hier wordt afscheid genomen van de Camino. Dit gold ook voor de pelgrim Hidde. Hidde, zestig jaar oud, is actief lid van de Protestantse kerk. Hij vertrok in 2003 vanaf zijn huis in Nederland en deed drie maanden over de tocht. Voor hem was het afscheid in Finisterre heel bijzonder:

Ik heb in drie dagen van Santiago naar Finisterre gelopen. Het is een beetje een verademing, want het is heel erg druk in Santiago en dan is het een gekkenhuis. Heel veel mensen op het plein, en iedereen die een officiële oorkonde wilt hebben, maar als je dan alle drukte ontvlucht en je gaat naar Finisterre, dat is prachtig. De natuur is daar ook mooi ruig en dan kom je uiteindelijk aan de kust van de Atlantische oceaan, dat is dan het echte einde. Dan weet je ook van ‘nu kun je niet verder’. Sommige pelgrims verbranden daar hun kleding, dit is het laatste merkteken, de allerlaatste oceaan.<sup>222</sup>

In Finisterre is het rustiger, omdat deze plaats minder toeristen trekt dan de grote stad Santiago. Na Finisterre pakken de meeste pelgrims de bus terug naar Santiago de Compostella. Vanaf daar reizen ze dan weer terug naar Nederland. Dat kan zowel per trein als per vliegtuig.

### 5.2.3. Vervoer en overnachting

De meeste pelgrims blijken naar Santiago te lopen.<sup>223</sup> Ze dragen hun rugzak met kleding zelf, hoewel er ook enkele uitzonderingen zijn waarbij de bagage per busje wordt vervoerd. Tijdens de tocht is het goed mogelijk om gebruik te maken van een taxi.<sup>224</sup> Er staan bordjes langs de weg met telefoonnummers van taxicentrales en de prijs is volgens de pelgrims te overzien. Er is ieder jaar ook een grote groep fietsers die de tocht volgens mijn informanten sneller af leggen dan de wandelaars. Daarnaast is er ook altijd een aantal bussen met pelgrims die naar Santiago rijden.<sup>225</sup> Volgens mijn informanten zijn dit vaak groepen mensen die de reis samen maken. Naast de wandelaars, fietsers en mensen die met de bus gaan zijn er nog

---

<sup>222</sup> Interview Hidde met auteur (28-04-2014), Lopik.

<sup>223</sup> Revke, I. (2014). ‘2013 Statistics for the Camino de Santiago’ in *Camino de Santiago Forum* <https://www.caminodesantiago.me/2013-statistics-for-the-camino-de-santiago/> (22-10-2014).

<sup>224</sup> Dit gebeurt echter niet veel, omdat dit niet echt past bij de ethiek van de pelgrim. Zie paragraaf 6.4.3.

<sup>225</sup> Revke, I. (2014). (22-10-2014).

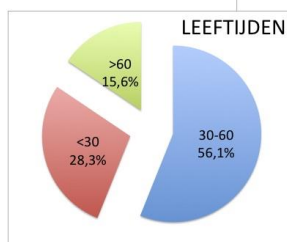
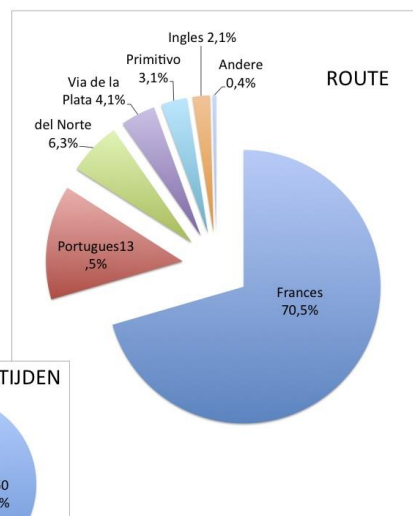
pelgrims die er voor kiezen om op een andere manier te pelgrimeren, bijvoorbeeld te paard of in een rolstoel.<sup>226</sup> In 2013 ging 87,17 procent van *alle* (dus ook niet Nederlandse) pelgrims te voet, 12,34 procent fietsend, 0,45 procent te paard en 0,03 procent per rolstoel.<sup>227</sup> Aangezien er totaal 272.412 pelgrims hun certificaat ophaalde, betekende deze ‘0,45 procent pelgrim per paard’ dus 977 mensen (en paarden). De meeste pelgrims overnachten in herbergen. De duurere hotels, die luxer zijn, worden volgens mijn informanten vaak vermeden.<sup>228</sup> Diagram 2 geeft een aantal gegevens weer van de pelgrimage in 2012 en 2013:

**Gegevens Pelgrimsbureau Santiago de Compostela**

Aantal pelgrims	2013	2012	verschil
oktober	19.608	18.902	3,74%
1 jan - 31 okt	209.320	186.814	12,05%

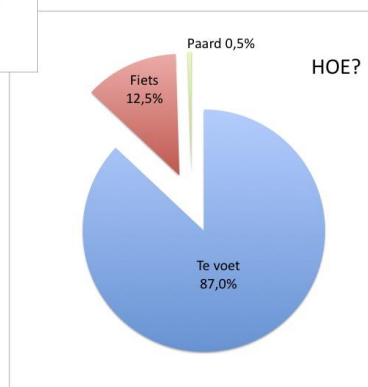
**LANDEN TOP15**

Spanje	102.651
Duitsland	15.886
Italië	15.356
Portugal	10.482
USA	9.811
Frankrijk	8.036
Ierland	4.952
Engeland	4.067
Canada	3.223
Australië	2.944
Nederland	2.818
Polen	2.463
Korea	2.357
Brazilië	2.315
België	1.815
Overige	20.144
Totaal	209.320



**VERTREKPLAATSEN TOP20**

Sarria	50.786
St Jean Pied de Port	25.326
Leon	10.467
Cebreiro	10.372
Tui	9.217
Oporto	8.689
Ponferrada	8.114
Roncesvalles	7.960
Astorga	5.929
Valença do Minho	4.282
Ferrol	4.196
Pamplona	4.157
Oviedo	4.066
Burgos	3.538
Irun	3.308
Le Puy	3.273
Ourense	3.033
Vilafranca	2.653
Sevilla	2.148
Triacastela	1.936



229

Diagram 2: ‘De statistieken van pelgrims in oktober 2013’ Pelgrimwijzer (2014).

<http://www.pelgrimwijzer.nl/wp-content/uploads/2013/11/Statistieken-pelgrimw-eind-oktober-2013s.jpg>

gedownload op 26-06-2014.

<sup>226</sup> Ibid.

<sup>227</sup> Ibid.

<sup>228</sup> Zie paragraaf ‘ethiek van de pelgrim’, paragraaf 5.4.3

<sup>229</sup> De statistieken van pelgrims zijn van oktober 2013 en dus niet het einde van het jaar!

Nederland staat dus op de tiende plek met 2800 pelgrims in 2013.<sup>230</sup>

#### 5.2.4. Tijdsduur pelgrimage

De duur van de tocht varieert van 14 tot ongeveer 110 dagen. De tijdsduur wordt vooral bepaald door de hoeveelheid gegeven tijd door de werkgever, want bijna iedere pelgrim wil zo lang mogelijk reizen. De pelgrim Marije vertelde bijvoorbeeld dat ze afhankelijk was van haar werkgever. Marije, 26 jaar oud en werkzaam in het speciaal onderwijs, liep de tocht in 2012 samen met haar moeder. Ze startte vanaf Saint-Jean-Pied-de-Port en rondde de tocht in zes weken af. Graag had ze langer gelopen, maar dit bleek vanwege haar werk niet mogelijk:

Je moet genoeg dagen hebben en dat is natuurlijk moeilijk. Mijn moeder zit in het onderwijs dus die heeft altijd zes weken vakantie. Ik heb het in twee jaar opgespaard. Het vergt wel veel voorbereiding wat dat betreft.<sup>231</sup>

De pelgrims kiezen er volgens mijn informanten meestal voor om er zes weken over te doen. Dit is vooral gebaseerd op praktische redenen, zoals het voorbeeld van Marije al aangeeft. Het is natuurlijk geen toeval dat dit tijdsbestek goed past bij de meest gekozen afstand.<sup>232</sup> Veel pelgrims plannen bovendien extra tijd in voor hun reis. Een aantal pelgrims uit mijn onderzoek deed dit bijvoorbeeld om speling te creëren voor als er onderweg vertraging werd opgelopen. Daarnaast zorgde deze ‘tijdsbuffer’ er voor dat de pelgrims ‘rustig aan’ konden doen. Ze wilden zich liever niet hoeven haasten. Ook wilden de pelgrims de concrete inhoud van de tocht niet tot in detail plannen. De zes weken waren weliswaar vrij genomen, maar wat er binnen die weken ging gebeuren moest open blijven. Dit werd ook benadrukt door Evert, een 84 jarige man die al van jongs af aan als monnik in een klooster woont en werkt. Hij vertelde dat, toen hij de tocht in 1990 liep, het loslaten van de agenda voor hem centraal stond:

Ik wilde niet zeggen dat ik het in zoveel dagen wilde doen, want het loopt zoals het loopt. Ik wilde me ook niet binden aan afspraken, want ik leefde al zo op mijn agenda en dat wou ik niet voortzetten. Ik had wat adressen die ik onderweg zou kunnen bezoeken. Die heb ik wel van tevoren opgeschreven, maar ik heb altijd gezegd, ik meld me wel één of twee dagen voordat ik bij jullie in de buurt kom. Ik zeg dus niet ik

---

<sup>230</sup> Verdere gegevens over de Nederlandse pelgrims in het bijzonder heb ik helaas niet kunnen vinden.

<sup>231</sup> Interview Jane met auteur (24-04-2014), Utrecht.

<sup>232</sup> Zie paragraaf 5.2.1

kom op 14 juli of 28 juli daar of daar, want dan loop ik weer achter mijn agenda aan. Absoluut zonder agenda dus.<sup>233</sup>

Deze wens om de agenda los te kunnen laten kwam vaker in interviews en in de ‘Sint Jacobs Route’ terug en blijkt een belangrijke factor bij het bepalen van de tijdsduur van de tocht.

### 5.2.5. Voorbereiding

Pelgrims bereiden zich op verschillende manieren voor. Er blijkt een onderscheid te zijn tussen de jongere pelgrims (van onder de dertig) die niet veel aan voorbereiding doen en de oudere pelgrims (van boven de dertig) die dat wel goed doen. Dit verschil komt ook tot uiting op de ‘Sint Jacobs Route’, waar vooral oudere pelgrims vragen stellen over de voorbereiding. De jongere pelgrims geven aan op hun conditie te vertrouwen en daarom niet aan training vooraf te willen doen. Ze hebben zich voor hun tocht dan ook niet verdiept in de aanbevolen materie. De 23-jarige pelgrim Christa, die net haar studie culturele antropologie had voltooid en pas na mijn interview zou vertrekken, had zelfs besloten alles tijdens de tocht te willen ontdekken en zich dus niet in te lezen:

Het plan is dus om binnenkort te vertrekken, als het goed is volgende week, maar dat hangt dus een beetje af van wanneer mijn vriend klaar is. Dan gaan we of vliegen of met de trein naar Zuid-Frankrijk en dan starten we in de Pyreneeën in St-Jean-pied-de-port. Dat is volgens mij best wel een algemeen startpunt voor veel mensen, dus dat lijkt mij wel leuk en het is ook super mooi om door te de Pyreneeën te lopen. Daarom gaan we daar starten en gaan we lopen. We hebben eigenlijk geen tijdsplanning. We gaan gewoon kijken.<sup>234</sup>

In Saint-Jean-Pied-de-Port blijkt de gebrekkige voorbereiding soms ook consequenties te hebben. Een rugzak blijkt bijvoorbeeld veel te zwaar en er worden regelmatig spullen teruggestuurd naar huis.<sup>235</sup>

De oudere groep pelgrims wegen alle bagage vaak zorgvuldig af en daarna wordt het gewicht vergeleken met de geadviseerde lijsten die hierover in de ‘Sint Jacobs route’ staan.<sup>236</sup> De 30-jarige pelgrim Annemay, fotograaf van beroep, was naar eigen zeggen zeer goed

---

<sup>233</sup> Interview Evert met auteur (21-05-2014), Hoog Soeren.

<sup>234</sup> Interview Christa met auteur (17-04-2014), Utrecht.

<sup>235</sup> Scheeringa, B. (2013). *Open*. Zoetermeer: Free Musketeers. p. 14.

<sup>236</sup> Zie bijvoorbeeld: [Komarnicki, H. \(2014\). ‘Paklijst Caminobike UltraLight’ in \*Sint Jacobs Route\*. <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/303211036520757/> 22-10-2014.](https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/303211036520757/)

voorbereid. Ze vertelde dat ze deze voorbereiding lastiger vond. Dit kwam omdat ze volgens haar voor het eerst echt geconfronteerd wordt met het loslaten van de dagelijkse luxe:

Ja, ik was goed voorbereid, ik had alles heel goed gewogen. Weinig gewicht mee. Ik vond het ook een heel bijzonder gevoel, want ik had *echt* heel weinig bij me. Ik had één broek aan en nog een soort een kort broekje voor s 'avonds en twee shirtjes, één aan en één in je tas. Ik had het echt super minimaal, en normaal ben ik best wel een ijdeltuit en heb ik allemaal potjes, flesjes en tubes.<sup>237</sup>

De oudere groep pelgrims uit mijn onderzoek werkten vooral hard aan hun conditie. Op de Facebook groep 'Sint Jacobs Route' kwamen bijvoorbeeld dagelijks berichten van pelgrims die in Nederland een oefentocht hadden gemaakt. Wederom werden de resultaten van de voorbereiding gespiegeld aan de adviezen die op internet stonden. Dit gold ook voor Annemay

Vanaf februari 2012 begon ik met trainen. Ik ben langzaam begonnen, eerst tien kilometer, toen twintig kilometer, eerst zonder rugzak, daarna met rugzak. Eigenlijk heb ik alle wandeltochten in de provincie Groningen gehad. Tja, je moet toch wel een beetje trainen want ik had ergens gelezen dat als je vier dagen 35 á 40 km loopt, dan weet je je kunt de Camino lopen, dus dat was een soort generale repetitie.<sup>238</sup>

### 5.2.6. Dagindeling

De dagindeling ziet er voor de meeste pelgrims hetzelfde uit: vroeg opstaan, lopen met onderweg pauzes en s 'middags een herberg zoeken om te overnachten. Daarna gaan de pelgrims in de herberg of bij een restaurantje in de buurt eten, om vervolgens met andere pelgrims te kletsen. De pelgrims maken het over het algemeen niet te laat, omdat iedereen de dag erna weer vroeg op moet. Dit vroege opstaan in de morgen is een 'gevoelig punt'. Dit komt omdat de eerste pelgrims in de herberg al vroeg opstaan en daarbij andere pelgrims wakker maken. Vaak gebeurt dit echter vroeger dan gewenst en veel pelgrims vinden dit dan ook vervelend. De pelgrim Jane, die in 2011 samen met haar moeder liep, vertelde dat ze eigenlijk wakker werd als de rest wakker werd:

---

<sup>237</sup> Interview Annemay met auteur (23-05-2014), Groningen

<sup>238</sup> Interview Annemay met auteur (23-05-2014), Groningen.

Meestal werden wij wakker als de rest ook wakker werd, we hebben nooit een wekker gezet. In juli was dat al heel vroeg, echt half zeven ofzo gingen we al weg. Dit was ook omdat het heel heet was onderweg.<sup>239</sup>

Het opzoeken van een herberg is soms lastig. Dit komt omdat de herbergen, vooral in de buurt van Santiago, snel vol zitten. Daarnaast is ook niet iedere herberg geschikt: De 30-jarige pelgrim Bo Scheeringa schrijft in haar boek ‘Open’ bijvoorbeeld hoe ze een herberg totaal niet zag zitten:

Ik ging zitten op één van de stoelen en op de armleuning zag ik een hoopje houtpoeder van een houtworm liggen... Het was een keurig hoopje, alsof het tijden geleden was sinds er iemand in die stoel had gezeten... Plots kwam de gedachte bij me op: wegwezen! Ik zei de jongen dat ik me niet op mijn gemak voelde en een herberg verderop wilde gaan zoeken. [even later stond ik weer] opgelucht buiten. Pfoe! Wat een raar sfeertje hing daar!<sup>240</sup>

In sommige gevallen moeten pelgrims dus nog een eind doorlopen naar het volgende dorpje om daar onderdak te vinden. Wanneer er uiteindelijk onderdak gevonden wordt, worden de wandelkleden gewassen en gaan de pelgrims even kort slapen of op een terrasje zitten. ‘s avonds eten de pelgrims gezamenlijk in de herberg en bestellen ze meestal het vrij goedkope pelgrimsmenu. Tijdens en na het eten vinden er gesprekken plaats tussen de pelgrims.

Wat mij opvalt, is dat de pelgrims de pelgrims de tocht vaak als ‘zwaar’ ervaren en dat ze werkelijk moesten ‘doorzetten’. Waarom ondernemen ze dan eigenlijk een dergelijke tocht? Wat is de motivatie voor de pelgrims om te beginnen aan een dergelijke zware pelgrimage? Wat hopen ze met hun tocht te bereiken?

### **5.3. Motivatie en doelen van de pelgrim**

Wat beweegt een pelgrim om naar Santiago te gaan lopen? Er gaan vele bussen, treinen en vliegtuigen die een reis naar Santiago aanzienlijk korter zouden maken. Toch besluiten jaarlijks ongeveer drieduizend Nederlandse pelgrims de tocht te ondernemen. Waarom doen ze dit? Wat hoopt een pelgrim te bereiken door te gaan lopen of fietsen? Deze sectie bestaat uit vijf delen. In het eerste deel komen de motieven voor het ondernemen van de tocht aan

---

<sup>239</sup> Interview Jane met auteur (24-04-2014), Utrecht.

<sup>240</sup> Scheeringa, B. (2013), p. 33.

bod: wat beweegt pelgrims om te vertrekken? Hierbij maak ik een onderscheid tussen wat de pelgrims zelf in interviews aangeven en wat ik als onderzoeker constateer. Er zijn namelijk ook motieven die niet direct door de pelgrims genoemd worden, maar die volgens mij wel degelijk mee spelen. Deze motieven komen tot uiting in de ‘Sint Jacobs Route’ of blijken uit andere dingen die de pelgrims in interviews vertelden. Naast deze motivaties is er bij veel pelgrims ook sprake van een ‘directe aanleiding’. Hoe zijn deze ‘laatste duwtjes’, die de pelgrim daadwerkelijk op weg sturen, te beschrijven? Tot slot zal ik ingaan op de verschillende doelen die de pelgrims hebben. Wat hopen pelgrims te bereiken door naar Santiago te gaan?

### 5.3.1. Door de pelgrim genoemde motivatie

De pelgrims hebben allerlei verschillende motivaties voor hun tocht genoemd. Ik heb deze motivaties in drie categorieën verdeeld. Een eerste categorie behelst motivaties waarbij een belofte centraal staat. Jane, een achttienjarige christelijke studente farmacie, en Marije vertelden bijvoorbeeld dat ze hun moeder ooit als kind hadden toegezegd om mee te gaan op pelgrimage. Deze belofte was hun primaire motivatie: pelgrimeren leek hun niet heel bijzonder en ze vertelden dat ze het zonder die belofte nooit hadden gedaan. Jane benadrukte daarnaast dat de belofte haar ook *tijdens* de tocht hielp om door te gaan:

Zeker aan het begin moest ik echt aan mijn belofte vasthouden, van ja als ik het nu niet doe, dan doe ik het waarschijnlijk nooit meer en ik heb het toch beloofd, dus ik doe het maar. Op een gegeven moment dacht ik zelfs ‘oké, als ik dit niet had beloofd was ik al vier keer naar huis gegaan!’. Ik heb er niet echt een diepe reden voor gehad denk ik, terwijl wij verder gewoon christelijk zijn, dus je zou denken dat ik het echt als bedevaart had kunnen doen, maar nee, het was naast die belofte echt een vakantie eigenlijk.<sup>241</sup>

De tweede categorie behelst motivaties met ‘een wens naar avontuur’. Een pelgrimage, waar pelgrims individueel aan beginnen, is volgens de pelgrims een perfecte gelegenheid hiervoor. Dit komt omdat iemand bij de tocht van de pelgrimage wel alleen is, maar doordat er vele mensen alleen zijn die de tocht lopen, voelt het toch niet als alleen. Dit is een interessante spanning, want het betekent dus ‘alleen zijn’, maar toch ook weer niet *echt* alleen zijn. Voor

---

<sup>241</sup> Interview Jane met auteur (24-04-2014), Utrecht.



de pelgrim Twan, een achttienjarige student aardwetenschappen, die in 2011 de Camino del Norte liep, was dit een belangrijke reden:

Ik wilde ook graag een keer in mijn eentje op reis, maar dan ook niet helemaal in mijn eentje, dus dit was daar wel een hele mooie gelegenheid voor.<sup>242</sup>

Een derde categorie behelst motivaties die gaan over ‘een verlangen naar rust’. Het gaat hierbij om het ontwijken van de structuren uit het dagelijkse leven, zodat er tijd is om na te denken. De pelgrim Evert, die in 1990 vanaf zijn huis naar Santiago liep, vertelde bijvoorbeeld dat hij al een lange tijd echt rust wilde hebben, maar daar nooit echt tijd voor had:

Ik was vijftig jaar priester en toen vroeg de directeur van het huis: ‘wat wil je nu als cadeau hebben?’. Toen dacht ik van ‘tja, ik heb alles al, het enige wat ik eigenlijk zou willen hebben is een soort rust periode’. Mijn agenda was altijd vol, ik had te weinig tijd voor mezelf, dus ik dacht ‘dat moet ik nu eens hebben’. Toen ineens dacht ik ‘hé, ik heb gehoord van een paar priesters hier in Nederland die de tocht naar Santiago gelopen hebben!’ ‘Dat lijkt me nou eens goed, gewoon tijd nemen om naar Santiago te lopen en niet zeggen ik wil het in zoveel dagen doen, het loopt zoals het loopt en ik bind me ook niet aan afspraken, want ik leef nu al op mijn agenda en dat ga ik niet voortzetten.’<sup>243</sup>

De drie genoemde motivatie categorieën komen ook gecombineerd voor. De student Rick wilde bijvoorbeeld zijn avonturiers-droom verwezenlijken. Daarnaast wilde hij ook tijd om na te denken over zijn leven. Deze drie genoemde categorieën heb ik gebaseerd op wat de pelgrims in interviews expliciet als motivatie noemden. Daarnaast zijn er natuurlijk ook motieven die wat meer verhuuld zijn en die de pelgrims zelf niet hebben genoemd.

### **5.3.2. Verbondenheid met het christendom**

De meeste pelgrims die ik interviewde beschreven zichzelf niet als christelijk, maar hadden wel ouders die zichzelf als christelijk zagen. Dit zorgde ervoor dat deze pelgrims toch ‘iets’ met de religie hadden. Tijdens de interviews was er bijvoorbeeld vaak een soort

---

<sup>242</sup> Interview Twan met auteur (16-04-2014), Utrecht.

<sup>243</sup> Interview Evert met auteur (21-05-2014), Hoog Soeren.

vertrouwelijkheid met de religie te proeven. Het volgende citaat van Twan illustreert dit mooi:

Ik ben nu niet katholiek, maar ik ben wel, vooral door mijn vader, opgevoed in de katholieke traditie, dus ik kan wel veel met al die symboliek. In die zin voel ik mij er ook wel thuis in. Ik had mij toevallig afgelopen maand per ongeluk bijna uitgeschreven bij de kerk, omdat ik een brief kreeg van de parochie hier. Ik had gestuurd [sic] dat ze me uit mochten schrijven bij de parochie, want ja ik woon nu soms in België. Ze dachten toen alleen dat ik uitgeschreven wilde worden bij de katholieke kerk in het algemeen. Dus ik kreeg zo'n brief van 'weet je zeker dat je wilt worden uitgeschreven?' en 'dat is prima, maar je kunt ook een gesprek aanvragen'. Toen heb ik even nagedacht. En ja, als je het zo vraagt, misschien wil ik ook wel worden uitgeschreven, want in principe geloof ik er niet in. En toen dacht ik 'nee, eigenlijk klinkt het toch fijn om daar op een bepaalde manier wel deel van te blijven uitmaken.' Toen heb ik gezegd dat ik dat niet wilde. Dat is wel bijzonder aan de Santiago route, dat de meeste mensen die daar lopen eigenlijk geen katholiek zijn, maar toch bij die traditie blijven, die zouden daar niet die tocht op die manier kunnen maken als die christelijke traditie er niet was.<sup>244</sup>

Naast deze verbondenheid gaven mijn informanten ook aan dat ze tijdens de tocht een positieve, respecterende sfeer ten aanzien van het christendom ervoeren. Er werden weliswaar vaak grapjes gemaakt over Sint Jacob, maar wanneer er serieuze gesprekken gevoerd werden, bleek Sint Jacob daar ook af en toe een 'serieuze' rol te spelen. Deze sfeer ten aanzien van (delen van) het christendom proefde ik ook in de vele blogs en Facebook reacties. Hierdoor heeft de Camino in de loop der jaren een imago gekregen dat bepaalde pelgrims, zoals Twan, aantrekt. De verbondenheid van pelgrims met (delen van) het christendom speelt volgens mij dus wel degelijk een rol bij de motivatie, al is deze rol soms minder duidelijk zichtbaar.

### **5.3.3. Spiritualiteit**

De vermeende aanwezigheid van spiritualiteit op de Camino blijkt voor veel pelgrims ook een motief. Echter, net als bij de rol van het christendom, is dit minder duidelijk. De meeste

---

<sup>244</sup> Interview Twan met auteur (16-04-2014), Utrecht.

pelgrims vertelden namelijk vooraf niet echt spirituele verwachtingen te hebben. Ze beschouwen spiritualiteit als een bijzaak van de pelgrimage, meer niet. Andere zaken, zoals de ervaring van avontuur, waren volgens hen belangrijker. Toch vertelde Twan mij dat deze marginalisering van spiritualiteit eigenlijk heel raar is, want de route staat volgens hem juist bekend om de aanwezigheid van spiritualiteit. Met de keuze voor een pelgrimage geef je volgens hem eigenlijk al aan dat je wel op zoek bent naar spiritualiteit. Twan's beschrijving van deze onterechte 'marginalisering van spiritualiteit' is in overeenstemming met verkregen informatie uit mijn interviews. Ik bedoel hiermee dat er bijna altijd wel bepaalde verwachtingen op 'iets bijzonders' waren, ook al werden ze door de pelgrims in interviews niet genoemd. Deze verwachtingen geven tegelijkertijd ook aan dat de pelgrim wel degelijk bezig is met spiritualiteit en hier positief tegen aan kijkt: anders had de pelgrim immers niet voor een tocht gekozen die bekend staat om haar 'spirituele karakter'.<sup>245</sup> De 40-jarige websiteadviseur Daniel, die zeer actief is op de Facebook groep 'Sint Jacobs Route', impliceerde dit in het volgende citaat:

Je hebt toch wel heel een ander soort ontmoetingen en gesprekken dan als je gaat backpacken in Australië. Ja, dat weet je van te voren eigenlijk al, dus ik denk dat ik inderdaad ook wel om die reden ben gaan lopen.<sup>246</sup>

Naast de genoemde, vaak al lang bestaande, motieven, is er meestal ook sprake van een 'directe' aanleiding voor de pelgrimage. Hierdoor wordt besloten om direct te beginnen met het plannen van de tocht. Een laatste zetje dus om het plan echt concreet te maken.

#### **5.3.4. Aanleidingen**

In een verslag in '*de Happinez*' las de pelgrim Annemay een artikel waar ze zo enthousiast van werd dat ze besloot om de voorbereidingen direct te starten.<sup>247</sup> Ze besloot om het werkelijk te gaan doen en het niet langer meer voor zich uit te schuiven. Er zijn echter nog meer aanleidingen.

##### 1) Een grote verandering in studie of werk

---

<sup>245</sup> Zie hiervoor hoofdstuk drie.

<sup>246</sup> Interview Daniel met auteur (07-05-2014), Den Bosch.

<sup>247</sup> De Happinez is een tijdschrift voor wie geïnteresseerd is in zingeving en verdieping in combinatie met een pure, stijlvolle manier van leven; 'Happinez' (2014). 'Happinez Magazine' in *Happinez*. <http://www.happinez.nl/magazine.htm> (05-09-2014).

Bij deze categorie gaat het vooral over de afsluiting van een bepaalde periode. Zo startten Jane, Christa en Twan hun tocht de zomer nadat ze een bepaalde fase van hun opleiding hadden afgerond. Annemay, en vele andere pelgrims die actief zijn op de ‘Sint Jacobs route’, besloten te gaan lopen nadat ze ontslagen waren of ontslag hadden genomen. De tocht wordt dus tussen twee fases (fase één: opleiding en/of werk en fase twee: bijvoorbeeld een nieuwe baan) voorbereid en kort daarna ondernomen.

## 2) Een heftige privé gebeurtenis

Hierbij gaat het vaak om ziektes, ruzies, overlijdens of het sterk verslechteren van (familie) relaties. Deze gebeurtenis heeft al plaatsgevonden en de pelgrim besluit vervolgens om te gaan pelgrimeren. Remco, een 40-jarige werkloze fotograaf, gaf hier een mooi voorbeeld van. Na twee jaar met vele operaties en ruzie met de gemeente over zijn gender transitie, heeft hij zijn nieuwe paspoort en rijbewijs (met de gewenste persoonlijke gegevens) binnen. Dit was voor hem werkelijk een feest en het was het laatste zetje dat hij nodig had om te gaan. Nog geen zes dagen na het ontvangst van de documenten vertrok hij dan ook.

## 3) Beïnvloeding door andere pelgrims.

Andere (toekomstige) pelgrims geven soms het laatste zetje om iemand op weg te laten gaan. Annemay werd bijvoorbeeld door haar moeder overtuigd om diezelfde zomer nog te gaan lopen. Beiden hadden al lange tijd met het idee gespeeld (de belofte was bijvoorbeeld al gemaakt), maar het directe voorstel van de moeder overtuigde Annemay om een paar maanden later al te gaan. Ook konden verhalen van pelgrims die al gelopen hebben anderen overtuigen om haast achter de plannen te zetten. Daniel, die meerdere keren de Camino liep, vertelde bijvoorbeeld dat hij vrij snel nadat hij hoorde dat zijn vriendin ging lopen, zelf ook besloot om te gaan.

In maart, twee jaar geleden, hoorde ik van mijn vriendin dat ze de Camino ging lopen, en toen ben ik ook eens gaan kijken of dat het iets voor mij was. Na een maand of zo ging ik vliegtickets boeken voor eind mei.<sup>248</sup>

Een laatste duwtje heeft dus vaak veel invloed en komt bovendien vaak voor. De vraag is echter wat de pelgrims nu eigenlijk hopen te bereiken met hun tocht? En wat is volgens hen de plek van de pelgrimage in hun biografie?

---

<sup>248</sup> Interview Daniel met auteur (07-05-2014), Den Bosch.

### 5.3.5. Doel van de tocht

Een aantal pelgrims vertelde dat een pelgrimage vooral van een vakantie verschilt doordat de reiziger bij een pelgrimage met een bepaald doel voor ogen vertrekt. En inderdaad: een hoop pelgrims geven aan met een bepaalde doelstelling te zijn vertrokken. Natuurlijk blijft het de vraag of dit ook niet voor ‘gewone’ vakanties geldt. Het ‘ervaren van een vakantiegevoel’ kan naar mijn mening ook een doel op zich zijn. Bij sommige pelgrims was het vooraf opgestelde doel dan ook ‘genieten’, en meer niet. Deze pelgrims hadden de tocht vaak al gepland, voordat ze überhaupt hadden nagedacht over een doel. Christa zag het bijvoorbeeld als een vakantie en bij een vakantie ben je volgens haar ook niet echt bezig met een doel. De reis komt eerst en er wordt niet echt nagedacht over een doel. Bij andere pelgrims was er echter wel sprake van een specifiek doel dat afwijkt van een ‘normale’ vakantie. Een voorbeeld is de wens om erachter te komen of de pelgrim alleen zou kunnen overleven op een zwaar fysiek avontuur. Daniel vertelde bijvoorbeeld dat hij wilde weten of hij het ‘überhaupt’ wel zou kunnen zo’n tocht:

Mijn vrouw en ik hadden samen ook al meerdaagse tochten gemaakt en het begon bij mij echt naar meer te smaken. Dat je steeds verder komt en achter de horizon kon kijken, dat idee, misschien zit er ook iets van avonturierschap in; het avontuur zoeken. Misschien ook een beetje de nieuwsgierigheid van wat zou het met mij doen? Kan ik dat wel? Er zijn mensen die zeggen ik kan het fysiek wel, maar alleen en zo apart, je komt jezelf zo tegen, dat gaat niet goed met mij, dat hoor je ook vaak zeggen en dat wilde ik gewoon uitproberen.<sup>249</sup>

Eigenlijk was het voor Daniel dus een soort test. Hij wilde kijken of hij zichzelf kan redden in lastige omstandigheden.

Een laatste doel is ‘het verwerken van gebeurtenissen in het leven van de pelgrim’. De pelgrimage wordt ondernomen met de hoop dat, wanneer de tocht voorbij was, bepaalde dingen ‘verwerkt’ zijn en de pelgrim ‘opnieuw’ kan beginnen. Zo waren er volgens mijn informanten sommige pelgrims die liepen met de as van een overleden familielid, die de tocht ook altijd had willen lopen. Ook zijn er pelgrims, zoals Twan, die een steen meenemen. Deze steen representeert een bepaalde last uit het ‘oude’ dagelijks leven van de pelgrim en moet vervolgens achter gelaten worden. Dit verwerken kwam ook terug bij Remco, die de

---

<sup>249</sup> Interview Daniel met auteur (07-05-2014), Den Bosch.

jarenlange ellende over zijn gender transitie achter zich wilde laten en opnieuw wilde beginnen. Het was voor hem een afsluiting van een bepaalde periode. De tocht kan dus een afsluiting zijn van een bepaalde ‘periode’, waardoor de pelgrim als ‘ander’ mens terugkeert. Deze ‘periode’ kan op allerlei manieren vorm krijgen: een bepaalde leeftijd, een bepaald geslacht, een bepaalde levensstijl enzovoorts.

#### **5.4. Ethiek van de pelgrim**

Toeristen gaan op reis om het genot,  
pelgrims om de diepgang.

Toeristen zoeken iets om te zien,  
pelgrims zoeken zin.

Toeristen willen iets hebben,  
pelgrims willen iets zijn

Toeristen verzamelen,  
pelgrims laten los.

Een toerist is op zoek naar het andere,  
een pelgrim naar zichzelf.

Een toerist wil zoveel mogelijk raadsels oplossen,  
een pelgrim zoekt naar het geheim.<sup>250</sup>

Wat is het verschil is tussen een pelgrim en een toerist? Wat betekent het om een pelgrim te zijn? Welke sociale normen zijn er op de Camino aanwezig? In deze sectie ga ik in op de manier waarop pelgrims denken over wat het betekent om een pelgrim te zijn. Allereerst komen de sociale normen van de Camino aan bod. Wat schrijven pelgrims andere pelgrims met deze normen voor? Daarna komen de rituelen aan bod wat voor rituelen zijn er op de Camino? Vervolgens ga ik in op normen die door een kleinere groep pelgrims wordt onderstreept. Wat zijn deze ‘selectieve’ normen en hoe krijgen ze vorm? Tot slot wordt de werking van de normen besproken: wat gebeurt er bijvoorbeeld als pelgrims zich niet aan de normen houden? Wat zijn de gevolgen hiervan?

---

<sup>250</sup> Pinksterpaad (2013). ‘Over het Nijkleaster Pinkster Paad (NPP)’ in van Beusekom, J. H. (2014). ‘Het verschil tussen toeristen en pelgrims...’ <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> (04-07-2014).

### 5.4.1. De normen van de Camino

Er zijn onder pelgrims veel verschillende visies op wat een pelgrim nu precies is. Aan de ene kant ben je namelijk al pelgrim als je naar Santiago reist. Aan de andere kant betekent pelgrim zijn, dat er bepaalde dingen zijn waaraan men moet voldoen.

#### *Open staan*

Een veelgenoemde norm die aanwezig is op de Camino is dat pelgrims moeten ‘openstaan’. Dit betekent ten eerste dat eventuele vooroordelen aan de kant moeten worden geschoven. ‘Vooroordelen’ kan hier zeer breed worden opgevat: het kan gaan om vooroordelen over bepaalde mensen, maar ook om vooroordelen over bepaald voedsel. Het verplicht negeren van vooroordelen betekent ook dat alle pelgrims idealiter als gelijk worden beschouwd. Er wordt volgens deze norm geen waarde toegekend op basis van kleren, (economische) afkomst of religie. De volgende discussie in afbeelding 5 illustreert deze nadruk op het onderdrukken van oordelen. Het is een discussie tussen een pelgrim die in God gelooft en een pelgrim die zich expliciet distantieert van dit idee. In een interview met mij vertelde Daniel (pelgrim twee in afbeelding 5 hieronder) dat hij niets voelde voor religie. Hij liet zich hier toen ook vrij negatief over uit. In de onderstaande discussie is hij echter zeer beleefd en laat hij deze negatieve opvatting veel minder blijken.



Afbeelding 5: screenshot: <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> genomen op 11-10-2014.

Veel pelgrims beschrijven het loslaten van oordelen als uniek. Daniel vertelde bijvoorbeeld:

Je draagt allemaal je kleding op je rug. Dus als je verstandig bent let je op wat je meeneemt. En dan zijn er wel mensen, er was ooit iemand die had een föhn mee, want die moest er haar elke dag doen. Verder zijn er niet veel mensen bij wie je kunt zien wat voor auto ze thuis hebben. Tenzij je in gesprek komt, dan weet je wel wat voor een baan iemand heeft of wat ze doen of zo. En dan kan je wat afleiden, maar volgens mij zie je dat niet [echt, JW]. Nee, je ziet gewoon een verschil in mensen, hoe de mensen zijn, je ziet dat er mensen lopen die misschien meer op de kracht van drugs



lopen dan op andere energie, dus net zoals overal is er verschil in mensen. Maar niet in rijkdom of iets.<sup>251</sup>

Ook Annemay benoemde ‘de gelijkheid’ op de Camino. Zo vredelievend als het op de Camino is, zo mooi zou het volgens Annemay in het ‘echte leven’ ook moeten kunnen worden.<sup>252</sup>

Het negeren van (voor)oordelen betekent ook dat het niet is toegestaan om *wel* (voor)oordelen te hebben, laat staan te uiten. Met andere woorden: een pelgrim heeft dus maar te accepteren dat iedereen gelijk is. Het idee van gelijkheid is voor sommige soms onprettig. Zo gaf de pelgrim Marieke, die af en toe wat in de Facebook groep plaatst, aan dat zij fietsende pelgrims minder waardeerde dan lopende pelgrims. Alles moest bij hen zo gehaast en vaak waren ze chagrijnig. Toen dit door Marieke in een reactie op de Facebook pagina werd geplaatst, volgden vele kritische reacties. Pelgrims wezen haar op de (verplichte) onderlinge gelijkheid van de pelgrims. Een voorbeeld van een (nog vrij milde) reactie kwam van Sarah, een andere pelgrim die al langere tijd actief is op de Facebook groep:

Daar gaan we weer! De ‘discussie’ over wat nu de goede manier van pelgrimeren is... Ik heb respect voor ieder mens die onderweg is om zijn/haar droom te realiseren. Of het nu op de fiets, te paard of lopend is. Of je het in etappes of vanuit huis vertrekt. Of je alleen of in een groep loopt.<sup>253</sup>

De irritatie is te proeven: iedereen *moet* andere pelgrims beschouwen als ‘gelijke’ en een negatief waardeoordeel over een ander is dus niet gewenst. ‘Open staan’ op de Camino betekent daarnaast dat pelgrims dienen te luisteren naar de verhalen van anderen. Ook hier geldt weer dat velen dit als positief ervaren. Er wordt veel sneller een gesprek aangeknoopt, want mensen hebben op de Camino *wel* tijd om naar elkaar te luisteren. De conversaties gaan volgens mijn informanten bovendien vaak echt over de belangrijke zaken van het leven. Er zijn echter ook pelgrims die deze nadruk op praten met andere pelgrims juist vervelend vinden. Jane vertelde bijvoorbeeld dat ze tijdens, maar ook na het lopen, vaak benaderd werd door andere pelgrims die graag wilden praten:

Het was meer zo dat de mensen die je tegenkomt per se willen praten. Sommige komen naast je zitten en knopen een gesprek met je aan, die willen dan graag [praten,

---

<sup>251</sup> Interview Daniel met auteur (07-05-2014), Den Bosch.

<sup>252</sup> Interview Annemay met auteur (23-05-2014), Groningen.

<sup>253</sup> Anoniem (2014). <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> gedownload op 15-05-2014.

JW], en daar had ik niet altijd behoefte aan [...]. Vaak kreeg ik dan de vraag waarom ben je hier en met wie ben je hier? En meestal had ik dan zoiets van ‘tja, waarom ben ik hier, uh, beloofd aan mijn moeder?’ haha! En mensen vonden het ook heel erg leuk dat wij als moeder en dochter liepen. Zeker ook die jongeren, ‘ah ik mis mijn ouders’ enzovoorts.<sup>254</sup>

Deze nadruk op met elkaar praten, komt ook tot uiting in de structuur van herbergen. Er is bijvoorbeeld vaak een gezamenlijke maaltijd, waar het normaal is dat er met andere pelgrims gecommuniceerd wordt. Remco had deze norm ook geconstateerd en merkte dat hij dit soms vervelend vond:

Een vrouw verweet andere pelgrims ook dat ze niet eens een babbeltje wilden maken. Toen zei ik van ‘ja, sommige mensen zitten daar ook niet echt op te wachten’. Ik dus ook niet nee. Die mensen lopen er allemaal met een bepaalde reden: iemand heeft zijn partner verloren, iemand zit helemaal vast in zijn werk, iemand is een kind kwijt geraakt, iemand is gescheiden en ik heb mijn transitie achter de rug, waardoor ik mijn hele familie kwijt ben. Ik vind het dan nogal arrogant om te zeggen van ‘nou, kom ik ga ff met jou een babbeltje maken’. Niet iedereen zit te wachten op ‘hallo, hoe is het? Kom je ook uit Holland?’<sup>255</sup>

Het openstaan van pelgrims wordt dus min of meer verwacht, maar pelgrims zoals Remco vinden dit niet altijd prettig. Vaak wordt deze norm door pelgrims dus als ‘positief’ ervaren, maar soms dus ook als ‘negatief’.

### *Afzetten van de dagelijkse structuren*

Veel pelgrims ondernemen hun tocht, omdat ze naar eigen zeggen willen ontsnappen aan de dagelijkse structuren. Deze ontsnapping wordt echter zo ver doorgevoerd dat er bijvoorbeeld liever niet over ‘het alledaagse’ gepraat wordt tijdens de tocht. Het werk, geldzaken en andere dagelijkse activiteiten zijn absoluut niet het gewenste gespreksonderwerp.

### *Afzetten tegen de dagelijkse structuren*

Pelgrims dienen zich af te zetten van de dagelijkse structuren. Hiermee wordt bedoeld dat de pelgrims niet bezig horen te zijn met hetgeen hun in het normale leven bezig houdt. Ze

---

<sup>254</sup> Interview Jane met auteur (24-04-2014), Utrecht.

<sup>255</sup> Interview Remco met auteur (12-05-2014), Nunspleet

dienen ‘in het hier en in het nu’ te zijn. Ook hier geldt echter dat een bepaalde visie op de Camino naast een wens, ook een norm is geworden. Veel pelgrims geven namelijk aan het erg fijn te vinden om hun dagelijkse structuren los te laten. Ze benadrukken dat het eigenlijk vanzelf gaat. Ze lopen per dag een bepaalde afstand, eten wat, gaan vervolgens slapen en hun dag is weer voorbij. Deze andere levensstijl leidt er volgens mijn informanten vaak toe dat ze over andere dingen gaan nadenken. De dagelijkse perikelen van ‘het normale leven’ worden volgens hen sneller losgelaten. Dit ideaal, waarbij dus niet meer wordt nagedacht over ‘onbelangrijke dingen’, heerst dusdanig op de Camino, dat het ongepast is om nog over de dagelijkse zorgen te praten. De geest van de pelgrim dient ‘in het hier en nu te zijn’ en dus niet bezig te zijn met wat er thuis aan de hand is. Een pelgrim neemt idealiter niet veel contact op met het thuisfront. Wanneer een pelgrim met een telefoon wordt gesignaleerd ‘klopt’ dit dan ook eigenlijk niet. Door een telefoon te laten zien impliceert de pelgrim contact te hebben met het thuisfront en daardoor houdt hij of zij zich niet aan de ethiek van de pelgrim. Hij of zij zet zich niet af van de dagelijkse structuren. Het achterlaten van dagelijkse structuren blijkt echter niet eenvoudig en dit resulteert in een spanning waar veel pelgrims mee worstelen. Deze spanning zal in het volgende hoofdstuk uitgebreid aan bod komen.

#### *Afzetten tegen de normale luxe*

Naast het afzetten van de dagelijkse structuren, zoals gesprekken over werk, een telefoontje naar huis of een volle agenda, dienen pelgrims zich af te zetten tegen de luxe van het normale leven. Met luxe bedoel ik bepaalde spullen, geld en/of bepaalde levensmiddelen. Het afzetten tegen de normale luxe begint eigenlijk al bij het pakken van de rugzak. Immers: hoe minder meegenomen wordt, hoe lichter de rugzak. Er staan in de Sint Jacobsgroep vele adviezen over de ideale rugzak en belangrijker: wat er in moet en wat niet. Deze voorschriften worden stevig bediscussieerd en niet alleen maar beoordeeld op het voorgeschreven gewicht, zoals we uit het volgende bericht op Facebook kunnen opmaken:

Ik heb vorige week mijn derde Camino met 980 km afgesloten. Zo basic mogelijk zonder allerlei technische snufjes. Draagt bij tot een mooiere avontuurlijkere Camino.<sup>256</sup>

Remco vertelde over deze normativiteit die soms achter de adviezen zit:

---

<sup>256</sup> Anoniem (2014). in Sint Jacobs Route. <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> (20-08-2014).

Ik vroeg op een gegeven moment advies aan de Sint Jacobsgroep op Facebook. Ik wist nog nergens iets van en ik had een soort van brandertje gekocht. Ik had geen cent te makken en ik vroeg dus of dat brandertje wat was, want ik kende het brandertje niet. Toen begonnen mensen meteen van ‘nee dat heb je helemaal niet nodig want op ieder terras kun je koffie krijgen’. Ik had alleen geen cent te makken, dus dat was de vraag ook niet... Ik reageerde dus ook van, ‘ja maar daar heb ik geen geld voor, vandaar dat ik vraag of dat brandertje wat is, zodat ik zelf koffie kan zetten’. Toen kreeg ik vele reacties van ‘ja, maar dat is helemaal niet nodig en dat is veel te zwaar in je rugzak’. Toen dacht ik tjonge jonge. Dat iemand anders beslist voor mij, stel dat ik 90 kopjes koffie wil per dag, dan heb ik hem echt nodig. Mensen kunnen niet beslissen voor mij snap je. En dat gebeurt zoveel. Zoveel.<sup>257</sup>

Ook op de tocht zelf is er een sterk idee over wat een pelgrim bij zich dient te hebben en wat niet. Soms zijn de normen eenvoudig te bepalen en kan ik bijvoorbeeld voorspellen hoe de pelgrims in de ‘Sint Jacobs Route’ gaan reageren op een foto die overduidelijk botst met een norm. Een Spaanse pelgrim had bijvoorbeeld een vogel in een vogelkooi mee. Toen een foto van deze pelgrim in de Facebook groep werd geplaatst leidde dit tot vele negatieve reacties. Echter, ook het merk ‘Coca Cola’ blijkt op de Camino niet populair: toen onderstaande foto (afbeelding 6) werd geplaatst, kwamen er ook veel reacties waaruit bleek dat de pelgrim ontevreden waren. Cola wordt nu *echt* overal gezien, *zelfs* op de Camino. Hiermee wordt geïmpliceerd dat de Camino eigen een bijzondere plek is waar dergelijk ‘verval’ pas later (en idealiter *niet*) doordringt.

---

<sup>257</sup> Interview Remco met auteur (12-05-2014), Nunspleet



Afbeelding 6: screenshot: <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> genomen op 22-10-2014.

Soms zijn de normen dus moeilijker te ontdekken. Daniel nam bijvoorbeeld (ondanks de bewegwijzering) een wandelkaart mee, zodat hij onmogelijk kon verdwalen. Het leek er (volgens hem) in eerste instantie op alsof het meenemen van een kaart wel paste binnen de ethiek van de pelgrim. Daniel dacht dat de pelgrim een wandelaar diende te zijn, een reiziger, die verre afstanden overbrugde en die diep nadacht. Volgens Daniel was het zo dat veel pelgrims die niet wilden verdwalen bij hem in de buurt bleven lopen. Toch vertelde Daniel dat andere pelgrims hem verweten ‘vals te spelen’. Een pelgrim diende niet alles gestructureerd en gecontroleerd te hebben.

Ook technische gadgets en *outdoor* spullen zijn meestal niet toegestaan volgens de heersende normen. Volgens Jane keken andere pelgrims haar bijvoorbeeld verwijtend aan als zij s ’avonds op haar telefoon een verslag zat te typen. Later in het interview vertelde ze zelf ook geïrriteerd te zijn door de vele pelgrims die tijdens de mis in Santiago hun *Ipad* pakten om het slingerende wierookvat te filmen. Aan de ene kant vond ze de ‘normale’ luxe dus wel

fijn af en toe, maar aan de andere kant ook weer niet. De twee in deze paragraaf genoemde normen van de Camino zullen voor de meeste pelgrims herkenbaar zijn. Sommige normen van de Camino bestaan ook uit het uitvoeren van rituelen.

#### **5.4.2. Rituelen van de pelgrim**

De rituelen van pelgrims bestaan vooral uit dagelijkse activiteiten die de meeste pelgrims (gezamenlijk) doen. Zo is de dagindeling, die voor de meeste pelgrims hetzelfde is, eigenlijk ook een ritueel.<sup>258</sup> Iedere dag pelgrimeren is in feite de voornaamste bezigheid van de hele pelgrimage. Druk zijn met ‘alleen’ pelgrimeren, leidde er volgens Twan ook toe dat er een bepaalde rust gevonden werd. Hij vertelde dat alles daardoor heel overzichtelijk werd:

Een extreem overzichtelijke manier van leven is het. Je wordt wakker en je gaat lopen en je weet wat je gaat doen: je gaat de gele pijlen volgen en dan kom je op een andere plek en daar heb je dan ook het onderdak, door vrijwilligers aangeboden, dus het is veel overzichtelijker dan het dagelijks leven.<sup>259</sup>

Een ander ritueel is ‘het wasje doen’. Op het moment dat de pelgrims zich hebben ingeschreven bij een herberg douchen ze zich en kleden ze zich om. Hun wandelkleden worden vervolgens met de hand gewassen. Een ander ritueel is het bezoek van missen die regelmatig worden georganiseerd door herbergen of christelijke instanties. De regelmaat van dit bezoek varieert per pelgrim. De meeste pelgrims gaan in ieder geval wel naar de mis in Santiago zelf. Voorafgaand aan deze mis beklimmen ze het trappetje bij het altaar van de kathedraal, om daar het beeld van de apostel Jacobus te knuffelen. Onderstaande afbeelding 7 illustreert dit ritueel, maar de onderstaande reacties op de afbeelding tonen ook de spanning die dit ritueel met zich mee kan brengen.<sup>260</sup> Hoe gaat een pelgrim die niets met de katholieke kerk te maken wilt hebben om met een door Camino normen voorgeschreven ritueel dat geautoriseerd is door deze kerk?

---

<sup>258</sup> Zie hiervoor paragraaf 5.2.5. ‘voorbereiding’.

<sup>259</sup> Interview Twan met auteur (16-04-2014), Utrecht.

<sup>260</sup> Deze spanning wordt later uitgebreid besproken.



Vind ik leuk · Reageren

👍 13 personen vinden dit leuk.

💬 Nog 9 reacties weergeven

█ Zo te zien voelt Jacobus zich er prima bij



9 min. · Vind ik leuk · 👍 1

█ Zo te zien █ ook, normaal zie je haar gezicht niet met zo'n zachte uitstraling

7 min. · Vind ik leuk · 👍 1

█ Ik wilde persé er niet langs. Al die katholieke tradities staan mij tegen. Ik keek echt in mijn roomse verleden terug in die kerk. Heb het gelukkig achter mij gelaten. Ik zie niet meer om!

5 min. · Vind ik leuk

Afbeelding 7: screenshot: <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> genomen op 22-10-2014.

Tijdens de mis zijn veel pelgrims aanwezig, maar ook toeristen en andere bezoekers. Aan het einde van de mis wordt soms met een groot wierook vat geslingerd, wat veel pelgrims als spectaculair beschouwen. Na de mis is er nog het ritueel van het document. In Santiago wordt door bijna alle pelgrims het pelgrimsbureau opgezocht, waar ‘de Compostella’ wordt opgehaald. Dit is het bewijs van het ondernemen van de pelgrimage, maar pelgrims moeten wel aan bepaalde eisen voldoen willen ze dit document ontvangen. Ten eerste moeten ze hun pelgrimspaspoort met de onderweg verkregen stempels tonen. Ten tweede moeten ze een verklaring ondertekenen, waarin wordt vermeld dat de pelgrim de tocht op basis van

religieuze of spirituele redenen heeft ondernomen. Ten slotte moet de pelgrim in ieder geval de laatste honderd kilometer hebben gelopen of gefietst. Deze gegevens worden geregistreerd bij ‘*The pilgrims office*’, die aan het einde van het jaar allerlei statistieken presenteert.<sup>261</sup> Op de Compostella staat de naam van de pelgrim en de datum van binnenkomst vermeld. Ook staat vermeld waar de pelgrim zijn tocht begonnen is.

Er zijn ook rituelen gekoppeld aan objecten. Zo nemen de pelgrims vaak een steen mee vanaf Nederland om die vervolgens bij het Cruz de Ferro achter te laten. De steen staat symbool voor de ‘last’ van de pelgrim. Dit is volgens Daniel voor veel pelgrims een plek om na te denken. Dit blijkt ook uit een beschrijving op internet:

Het kruis is slechts een boomstam met een ijzeren kruis erop. Het is niet hoger dan een elektriciteitspaal. Toch doet het wat om hier te staan. Mensen zijn stil en denken na. Anderen barsten in tranen uit. Het achterlaten van de steen maakt veel gevoelens los.<sup>262</sup>

Een ander ritueel is het dragen van de schelp op de jas of tas. De schelp, die in de christelijke iconografie het attribuut is van Jacob de meerdere, maakt de pelgrim herkenbaar en had in het verleden vaak een beschermende functie.<sup>263</sup> Marije vertelde echter dat de schelp tijdens haar tocht vooral een sociaal verbindende functie had. Zo vertelde ze dat ze gelijk op iemand afstapte als ze een schelp op de tas zag zitten:

Iedereen loopt met zijn schelp op de tas, ook als diegene hem al in het verleden gelopen heeft. In wandeltochten na de Camino zie je dan ook, van ‘oh die heeft ook een schelp, even bij aanpappen, even vragen hoe het voor hem was!’. Dat is gewoon heel leuk.<sup>264</sup>

Ook het plaatsen van kruisen is een terugkomend symbolisch ritueel. De kruisen staan van oudsher symbool voor het kruis waar Christus volgens het christendom aan is opgehangen.<sup>265</sup> Door deze kruizen op te hangen willen pelgrims vaak hun overleden geliefden eren.<sup>266</sup> Met

---

<sup>261</sup> Zie bijvoorbeeld de statistieken hierboven.

<sup>262</sup> Guy, ? (2008). – ‘De steen achtergelaten aan het ijzeren kruis’.  
<http://gwy.skynetblogs.be/archive/2008/04/23/de-steen-achtergelaten-aan-het-ijzeren-kruis.html#comments> 26-06-2014.

<sup>263</sup> “Pelgrimwijzer” (2014). – ‘Waarom de Sint Jacobsschelp?’ <http://www.pelgrimwijzer.nl/de-sint-jacobsschelp> 26-06-2014.

<sup>264</sup> Interview Marije met auteur (20-05-2014), Amersfoort.

<sup>265</sup> Kruithof, D. (2008). – ‘De kruizen van Navarrete’  
[http://naarsantiago.kruithof.cc/index.php?option=com\\_content&view=article&id=72:de-kruizen-van-navarrete&catid=8:weblog&Itemid=15](http://naarsantiago.kruithof.cc/index.php?option=com_content&view=article&id=72:de-kruizen-van-navarrete&catid=8:weblog&Itemid=15) 26-06-2014.

<sup>266</sup> Idem.



allerlei verschillende materialen worden kruizen aan het hekwerk geconstrueerd. Echter, er wordt ook een nieuwe invulling gegeven aan het ritueel, want Daniel vertelde dat bijna iedereen een kruis ophing, ook al was er helemaal niemand overleden. Daniel vertelde ook dat het zien van deze kilometers lange symboliek wel iets met hem deed. Zelfs het hekwerk van het vliegveld van Santiago was volgens hem voorzien van deze kruizen. Naast de genoemde rituelen is voor sommige pelgrims ook bidden heel belangrijk. Tot wie ze bidden verschilt: sommigen doen dit tot god, anderen tot Sint Jacob en weer anderen tot de kosmos. Deze verschillende visies over ‘het heilige’ kunnen soms leiden tot spanningen. Bepaalde rituelen, zoals het bezoeken van kerkdiensten liggen gevoelig. De meeste pelgrims zeggen niet christelijk te zijn, maar hoe gaan zij dan om met rituelen die dit duidelijk wel zijn? Volgens sommige pelgrims is het raar om naar kerkdiensten te gaan als men niet gelooft in god. Andere pelgrims willen juist wel gaan, omdat ze het een mooi ritueel vinden. Weer anderen vinden dat het er gewoon bij hoort: pelgrims gaan al eeuwen naar dergelijke diensten. Iedere pelgrim doet wel mee aan een bepaald ritueel. En doordat sommige rituelen massaal worden uitgevoerd blijkt dat veel pelgrims hier (deels) achter staan. Lang niet iedereen zal blij zijn met deze rituelen, maar zolang de meerderheid ze blijft voortzetten zullen ze niet eenvoudig te negeren zijn. Net zoals het hierboven genoemde ritueel van het bezoek aan kerkelijke diensten zijn er ook andere voorschriften op de Camino aanwezig waarvan het minder duidelijk is hoe groot het draagvlak is. Het gaat hierbij vaak om normen die meer selectief zijn: sommige pelgrims vinden een bepaalde norm belangrijk, terwijl anderen de nadruk leggen op een andere norm. Veel pelgrims betekent namelijk ook veel verschillende invullingen van de ethiek van de pelgrim.

### **5.4.3. Selectieve normen van de pelgrim**

Er zijn vele opvattingen over wie nu wel pelgrim is en wie niet. In het volgende deel komt een aantal van deze sociale normen aan bod. Ik zal deze sociale normen tonen, door groepen pelgrims te beschrijven die volgens andere pelgrims geen *echte* pelgrims zijn. Door te bestuderen wat deze ‘onechte’ pelgrims ‘fout’ doen, valt vervolgens een norm te constateren die voor andere pelgrims blijkbaar cruciaal is om te bepalen wie een echte pelgrim is. Met andere woorden: een pelgrim betreedt een gebied dat omstreken is, waardoor mensen op een dwingende wijze een argument opzetten ten aanzien van deze ‘ongewenste houding’.

#### *Running pilgrims*

Pelgrims dienen rustig aan te doen. Dit blijkt uit de kritiek op de zogenaamde *running pilgrims*. *Running pilgrims* leggen de Camino zeer snel af en proberen per dag zo ver mogelijk te lopen. Andere pelgrims verwijten *running pilgrims* geen tijd te maken voor belangrijke zaken, zoals praten en aandacht besteden aan het ontdekken van zichzelf.



Afbeelding 8: screenshot: <https://www.facebook.com/#!/groups/SinJacobsRoute/?fref=ts> genomen op 24-10-2014.

Zoals te zien is in afbeelding 8 zouden *running pilgrims* geen tijd nemen om stil te staan bij allerlei 'belangrijke plekken'. Andere pelgrims keuren dit gedrag af. Uit deze kritiek haal ik een sociale norm: er moet blijkbaar tijd zijn om na te denken en er mag eigenlijk niet echt een schema zijn. Ook een nadruk op een bepaalde afstand per dag past niet bij een pelgrim.

### *Pelgrims per bus*

Pelgrims dienen hun eigen bagage te dragen. Dit blijkt uit de kritiek van bijvoorbeeld Marije op 'de biechtbus'. 'De biechtbus' is een bus die door sommige pelgrims wordt gebruikt om hun bagage te laten vervoeren. De bus wordt 'biechtbus' genoemd, omdat de bus in de

voorbeelden van de pelgrims, de bagage vervoerde van christelijke groeperingen uit kloosters. Echter, ook andere bussen met pelgrims worden niet erg gewaardeerd. Het laten vervoeren van de bagage is niet zoals het hoort volgens Marije, omdat de bagage van een pelgrim symbool staat voor de last die moet worden gedragen tijdens de tocht. Dat deze pelgrims geen *echte* pelgrims zijn, blijkt ook uit een blog van een pelgrim op internet:

Het [pelgrimage] is Big Business geworden. Het komt voor dat grote groepen Wannabee-pelgrims zich onder begeleiding van een gids op de meest fraaie stukken van de Camino gegaan. De inhoud van hun dagrugzakje bestaat doorgaans uit een banaan, een flesje water, een tube zonnecrème en een vette creditcard. De rest van de bagage gaat met de bus mee. Als je toevallig even geen zin hebt om die dag te lopen ga je in de bus zitten die je zal vervoeren naar het door de gids vooraf gereserveerde luxe onderkomen. De minder fraaie stukken van de tocht slaat zo'n georganiseerd gezelschap sowieso over. Vanuit commercieel oogpunt bezien is zo'n gezelschap natuurlijk veel lucratiever en hebben de sukkel, die het allemaal zelf moeten regelen en hun eigen rugzak dragen, het nakijken.<sup>267</sup>

Ook al noemt de pelgrim zich in deze blog zelf 'een sukkel': er is duidelijk te merken dat hij de pelgrims die per bus reizen niet erg kan waarderen. Interessant is dat Marije vertelde dat ze het *wel* logisch vond als een vrouw van rond de zeventig haar bagage zou laten vervoeren. Blijkbaar speelt leeftijd ook een rol bij de mate van strengheid waarmee het naleven van deze norm wordt geëist.

### *Fietsers*

Pelgrims dienen te lopen. Dit blijkt uit de kritiek van lopende pelgrims op fietsende pelgrims. Ook voor hen geldt dat ze niet genoeg tijd nemen voor zichzelf en niet vaak een gesprek aanknopen. Daarnaast hebben ze, omdat ze op de fiets zitten, geen contact met de aarde.

### *Spaanse studenten*

Pelgrims dienen niet te pelgrimeren voor een beloning. Dit blijkt uit de kritiek van Nederlandse pelgrims op sommige Spaanse pelgrims. Deze Spaanse pelgrims zijn vaak studenten die studiepunten krijgen als ze de pelgrimage (gedeeltelijk) afleggen. Het gevolg is dat veel Spaanse jongeren de minimale afstand van honderd kilometer lopen, om zo min

---

<sup>267</sup> Wyczynski, A. (2012). 'Beste wensen enzo' in *waarbenjij.nu*  
<http://alekwyczynski.waarbenjij.nu/reisverslag/4131645/beste-wensen-en-zo> (12-08-2014).

mogelijk tijd kwijt te zijn en wel de studiepunten te krijgen. Andere pelgrims vertellen dan ook dat het vanaf ongeveer honderd kilometer van Santiago de Compostella veel drukker wordt. De Spaanse studenten zijn te herkennen aan hun plastic zakjes en hun snelle tempo. Hieruit kan worden opgemaakt dat pelgrims (naast dat ze niet zouden mogen pelgrimeren voor een beloning) toch wel spullen moeten hebben met enige kwaliteit. Aangezien hierboven is beschreven dat het hebben van *outdoor* spullen en ‘technische gadgets’ niet in lijn is met de normen van de Camino kunnen hier allerlei vragen worden gesteld. Plastic zakjes zijn te simpel, technische gadgets zijn te luxe. Er is sprake van een interessant spanningsveld waarvan de grenzen door vrijwel iedere pelgrim anders bepaald worden.

#### *‘Saint-Jean-Pied-de-Port pelgrims’*

Pelgrims dienen vanaf hun eigen huis te vertrekken. Dit blijkt uit de kritiek op de vele pelgrims die beginnen met lopen in Saint-Jean-Pied-de-Port. Juist het stuk door België en Frankrijk voegt volgens sommige Nederlandse pelgrims een extra dimensie toe, omdat een pelgrim hier *wel* echt alleen is. In deze landen is het niet zo dat een pelgrim moet doorlopen om op tijd bij een herberg te zijn: een pelgrim mag blij zijn als er één is.

#### *Reserverende pelgrims*

Pelgrims dienen hun herbergen niet te reserveren. Dit blijkt uit de kritiek op de pelgrims die wel reserveringen maken. Deze kritiek wordt door twee redenen gemotiveerd. Ten eerste maken reserveringen het lastiger voor niet-reserverende pelgrims om een slaapplek te bemachtigen. Ten tweede is reserveren een soort vooruitdenken en ook dat is, zoals hierboven beschreven, volgens sommigen in strijd met het idee van de pelgrimage. Voor de verwerping van reserveringen bestaat dus zowel een praktische als een morele/ethische reden.’ Er ontstaat een spanningsveld: houdt de pelgrim zich aan zijn of haar eigen principes, of kiest de pelgrim voor de zekerheid van een slaapplek?

Het is zeer moeilijk om als pelgrim aan al de hierboven genoemde criteria te voldoen. Waarschijnlijk is het zelfs onmogelijk, omdat er normen zijn elkaar tegenspreken. Alle bovenstaande kritieken neigen volgens mij naar een afzetting ten aanzien van de andere pelgrims om zo de eigen ‘correctheid’ van de pelgrimage te bevestigen. Door exact te beschrijven wat de andere pelgrims ‘fout’ doen, bevestigt de pelgrim eigenlijk dat hij of zij wel een ‘correcte’ pelgrimage onderneemt. De zoektocht naar wat een pelgrim nu precies kenmerkt is dan ook zeer lastig. Zo dacht een pelgrim dat het toch wel mogelijk was om te

stellen dat alle pelgrims zweten. Zelfs op deze uitspraak kwam kritiek zoals te zien is in afbeelding 9:



Afbeelding 9: screenshot: <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> genomen op 15-10-2014.

Het is volgens mij dan ook niet dat het mogelijk is om een eigenschap te vinden die voor alle pelgrims geldt. Desalniettemin is er wel degelijk een norm waarover verreweg de meesten beamen dat deze de kern behelst van ‘pelgrim zijn’. De pelgrimage dient volgens de normen die heersen op de Camino uniek zijn.

#### 5.4.4. De unieke pelgrimage

De kern van de identiteit van een pelgrimage wordt bepaald door de originaliteit. Het gaat vooral om de unieke beleving van de tocht. De tocht dient volgens de normen die heersen op de Camino een persoonlijk element hebben en volgens bijna alle pelgrims die ik sprak was dit in hun geval ook zo. Voor de ene pelgrim wordt deze persoonlijke component gevonden in de keuze voor een afwijkende route: de pelgrim begint bijvoorbeeld halverwege de ‘normale’ route en stopt ver voor Santiago de Compostella. Voor een andere pelgrim wordt de tocht

uniek gemaakt doordat hij of zij samenloopt met zijn of haar moeder. Weer een ander beschrijft zijn tocht als authentiek, omdat hij nog nooit eerder alleen op reis was geweest. De reis had daarom voor hem een extra dimensie ten opzichte van tochten van andere pelgrims. Tijdens alle interviews kwam ‘het unieke’ van de pelgrimage van de gesproken pelgrim naar boven. Eigenlijk is dit zeer opvallend, want iedere pelgrimage heeft meer aspecten die juist ook als ‘niet origineel’ kunnen worden beschouwd. De route bestaat immers al heel lang, heel veel andere pelgrims lopen of fietsen de tocht en welke vorm je ook hanteert: iemand anders heeft het ongetwijfeld al zo gedaan.

Toch is deze nadruk op authenticiteit naar mijn mening de kern van wat het betekent om pelgrim te zijn, oftewel: de ethiek van de pelgrim. Binnen alle bestaande structuren van de tocht is het de taak van de pelgrim om de tocht toch uniek te maken. Het is geen standaard tocht, het is *jouw* tocht. Met de meeste structuren wordt dus akkoord gegaan, maar niet met alle. De route ligt vast, de manier van voortbewegen ook, maar toch wordt er een persoonlijke component toegevoegd doordat de tocht bijvoorbeeld veel ‘te langzaam’ gelopen wordt. Hierdoor wordt het toch een ‘unieke’ pelgrimage. Deze persoonlijke component wordt ook sterk benadrukt. In de reacties op Facebook gaan pelgrims vaak in op het unieke aan hun tocht. Hoe hebben zij van de pelgrimage naar Santiago ‘hun’ tocht gemaakt? Waar wijken zij naar hun idee af van de massa andere pelgrims? Een zeer belangrijk onderdeel van de ethiek van de pelgrim gaat naar dus vooral over de eigen, unieke inbreng. Dat de pelgrim verder met talloze andere structuren akkoord gaat wordt niet benoemd. Doordat al deze pelgrims zich op deze manier ‘verzetten tegen de structuur’ ontstaat een interessante paradox: de anti-structuur is in feite ook weer structuur geworden.

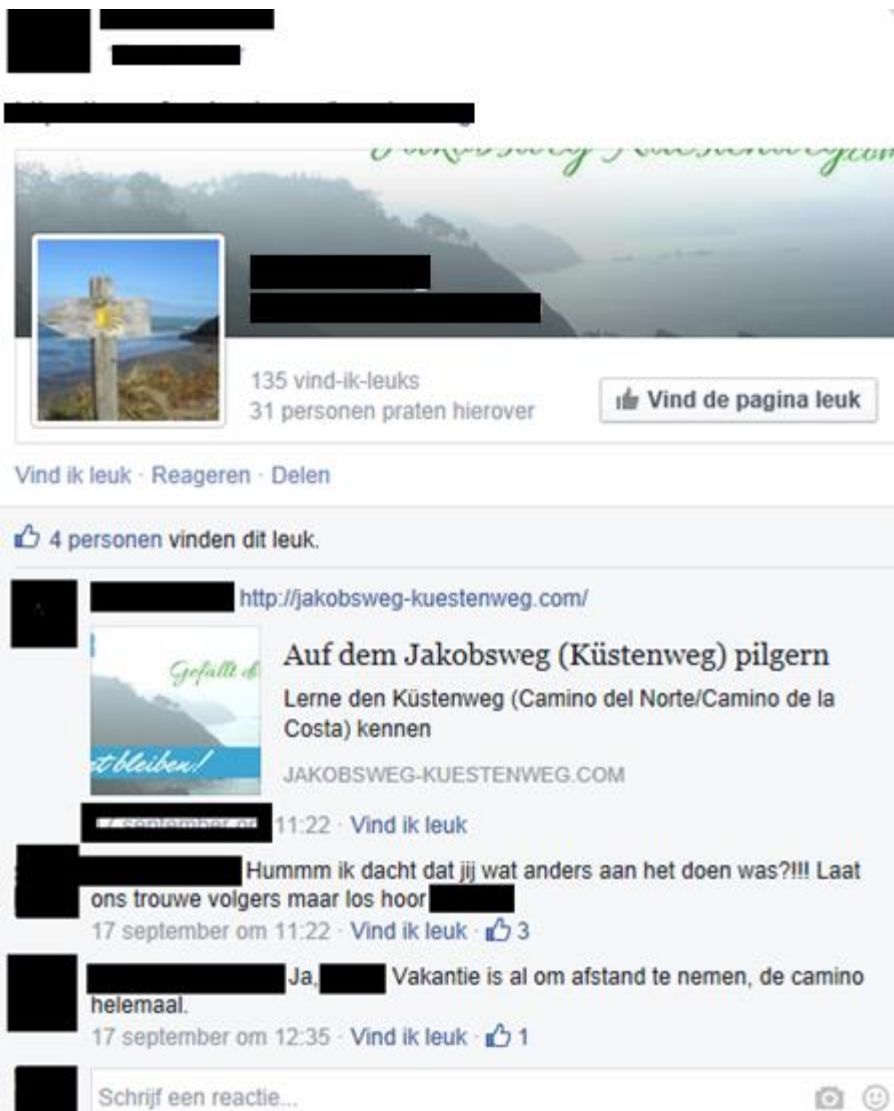
#### **5.4.5. De werking van de normen op de Camino.**

‘Uniek zijn’ ligt in de lijn der verwachtingen van de pelgrims. De normen van de Camino schrijven pelgrims, zoals hierboven beschreven, voor om uniek te zijn. Hierdoor ontstaat een bijzondere situatie. Op de Camino heersen normen waar pelgrims zich aan dienen te houden. Desalniettemin schrijven deze normen ook voor dat een pelgrim zich breekt met de normen. Het niet houden aan de ethiek van de pelgrim is dus paradoxaal genoeg onderdeel van de ethiek van de pelgrim. Dit toont ook gelijk de complexiteit van de pelgrimage: er is een structuur die bepaalde onderdelen van deze zelfde structuur ondermijnt. Duizenden pelgrims betekent namelijk duizenden normen en die normen zijn nooit allemaal met elkaar in overeenstemming. Er bestaat niet één ‘ethiek van de pelgrim’. Toch zijn er wel onderdelen

van deze ethiek die door veel pelgrims onderstreept wordt. Een pelgrim ‘staat open’, ‘zet zich af’, ‘laat los’ en onderneemt zijn of haar eigen, unieke pelgrimage. Daarnaast wordt de weg naar Santiago natuurlijk al eeuwen door pelgrims afgelegd. Hoe kan het dat er bepaalde normen zijn die door zoveel pelgrims worden onderschreven? Hoe worden deze normen verspreid? Om deze vragen te beantwoorden zal ik ingaan op het verspreiden van de normen. Uit mijn onderzoek blijkt dat dit vaak via Facebook plaatsvindt.

In de ‘Sint Jacobs Route’ proberen pelgrims elkaar impliciet door foto’s met een boodschap, specifiek taalgebruik zoals ‘de Camino provides’ en specifieke titels voor boeken of concerten, maar ook expliciet (door zich te mengen in discussies, anderen normatief advies te geven en gesprekken hierover te beginnen) te overtuigen van hun visie op wat de juiste normen zijn. Hierbij speelt het verkrijgen van aanzien een cruciale rol. Bepaalde pelgrims die lange tijd actief zijn in de Facebook groep hebben ook meer aanzien. Als een pelgrim bijvoorbeeld meerdere malen de pelgrimage heeft ondernomen en dit (zoals regelmatig gebeurt) laat merken zal hij of zij sneller ‘likes’ krijgen. Ook kennis over de pelgrimage en behulpzaamheid door vaak vragen van andere pelgrims te beantwoorden kunnen leiden tot meer aanzien. Deze pelgrims met aanzien zijn meestal ook het meest actief in de groep. Ze reageren vaak op ‘updates’ van lopende pelgrims door hun eigen ervaring op die plek van de pelgrimage te vermelden. Daarnaast plaatsen ze vaak teksten die vaak in lijn staan met de normen van de Camino.

Deze autoriteit kan ook verdwijnen als de antwoorden en de reacties van de betreffende persoon niet meer in lijn zijn met de normen van de Camino. Als een pelgrim met aanzien bijvoorbeeld reacties plaatst die afwijken van de normen van de Camino, verdwijnen de ‘likes’ en zullen anderen reageren om de pelgrim te corrigeren. Dit verlies van aanzien komt in het volgende voorbeeld goed tot uiting. Een pelgrim met veel aanzien was bezig met haar vijfde tocht. Zij plaatste de update die te zien is in afbeelding 10:



Afbeelding 10: screenshot: <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> genomen op 22-10-2014.

Er werd in de reactie die we zien voor het eerst in de periode van mijn onderzoek verteld dat een pelgrim niet alles op Facebook hoorde te plaatsen. Nogmaals: de pelgrim die de foto plaatste was zeer actief op ‘de Sint Jacobs Route’, en had zeker een hoge status verworven. De drie ‘likes’ die de reactie eronder krijgt (en de andere reactie daar weer onder) zijn veelzeggend: er zijn drie andere mensen die ‘openlijk’ de autoriteit van de pelgrim met aanzien tarten door een pelgrim zonder aanzien te steunen. De pelgrim in het voorbeeld houdt zich volgens andere pelgrims niet genoeg aan de normen van de Camino: ze zit vaak op Facebook, terwijl dat niet hoort als je pelgrimeert.

Autoriteit speelt dus een belangrijke rol bij de verspreiding van de norm van de Camino in de ‘Sint Jacobs Route’. Het verkrijgen van autoriteit gaat via een dynamisch proces: er kan autoriteit worden verkregen door normen van de Camino te verspreiden. Een



pelgrim krijgt dan namelijk veel ‘likes’ en dus meer aanzien. Om deze autoriteit te behouden zal de pelgrim de normen blijven verspreiden. Doet hij of zij dat niet, dan zullen andere pelgrims in het gat springen, om de normen van de Camino weer centraal te stellen. Deze pelgrims krijgen op hun beurt weer meer aanzien. De normen van de Camino worden in de ‘Sint Jacobs Route’ verspreid doordat pelgrims die dit doen ‘beloond’ worden met aanzien. Vervolgens krijgen ze zo ook meer autoriteit: hun reacties zullen sneller likes krijgen van andere pelgrims, omdat deze pelgrims hen beschouwen als iemand met verstand van zaken. Er zijn in deze sectie verschillende normen besproken die op de Camino aanwezig zijn. Sommige worden door slechts een aantal pelgrims aangehangen. Anderen echter door velen. Er is sprake van een dynamisch proces waarbij deze laatstgenoemde normen worden verspreid door pelgrims die hier vervolgens voor beloond worden. Deze normen zorgen er voor dat pelgrims de Camino op een bepaalde manier ervaren. Hoe kunnen deze ervaringen worden beschreven?

## **5.5. Ervaringen van de pelgrim**

In deze sectie staat centraal hoe pelgrims hun tocht ervaren. Wat waren de bijzonderheden onderweg? Hoe is de pelgrim naar eigen zeggen veranderd? In het eerste deel wordt ingegaan op de relatie van de pelgrims met anderen. Hoe beschrijven pelgrims hun relaties met anderen? Was er een sterke verbondenheid, en/of was er een wedstrijd wie de ‘echte’ pelgrim was? In het tweede deel komen de bijzondere ervaringen van pelgrims tijdens hun tocht aan bod. Hoe beschrijven pelgrims deze ervaringen? En in welke context vinden deze ervaringen plaats? Welke factoren hebben bijgedragen aan deze ervaringen? In het derde deel komen de veranderingen van de pelgrim aan bod. Hoe is de pelgrim naar eigen zeggen teruggekeerd in Nederland? Is hij of zij veranderd en zo ja, hoe? Komen deze veranderingen ook tot uiting in bepaalde concrete handelingen? In het vierde en laatste deel worden deze veranderingen vergeleken met de vooraf bepaalde doelen uit paragraaf 5.3.5. Is er een verband tussen de doelen en de ervaringen te constateren?

### **5.5.1. Verbondenheid**

De meeste pelgrims voelen tijdens hun tocht naar Santiago een sterke verbondenheid met andere pelgrims. Ze spreken van een connectie die in het ‘normale leven’ niet aanwezig is.

Daniel verwoordde dit door te stellen dat de neuzen van alle pelgrims op een bepaalde manier altijd dezelfde kant op staan. Deze verbondenheid is op vier niveaus aanwezig.

### *‘Het reizende dorp’*

De leden van ‘het reizende dorp’ reizen met elkaar op. Hiermee bedoel ik dat ze ongeveer dezelfde herbergen aandoen. Soms lopen of fietsen ze ook echt een paar dagen samen, maar meestal is dat niet het geval: de meeste pelgrims lopen of fietsen het liefst alleen en ontmoeten de andere leden van de groep in de herberg. Dit ‘reizende dorp’, zoals het door Twan genoemd werd, houdt elkaar ook in de gaten. Ze weten waar iedereen uit de groep loopt en ook waar iedereen verwacht te overnachten, zodat ze s’ avonds vaak weer samen zijn. Belangrijk is echter dat deze afgesproken overnachtingsplaats niet vaststaat: er zijn geen concrete afspraken gemaakt om samen te blijven. Het samen overnachten is meer een gewoonte die wordt voortgezet. Twan vertelde dat hij langzamer moest lopen om bij de groep te blijven. ‘Het reizende dorp’ heeft veel impact, zoals blijkt uit het volgende citaat van Twan:

Het voelt heel erg als een soort reizend dorp. Op een gegeven moment liep ik ver voor hen, een paar dagen zelfs. Toen ben ik uiteindelijk opzettelijk mijn tempo gaan inhouden om weer ingehaald te worden, omdat ik het eigenlijk heel jammer vond om niet meer bij die mensen te zijn. Sommige mensen die bleven ook heel betrokken met elkaar, ook als je elkaar een week niet zag. Ze bleven altijd naar elkaar vragen.<sup>268</sup>

Veel pelgrims waarderen dit ‘reizende dorp’. Door het bestaan van ‘het reizende dorp’ voelen pelgrims zich alleen, maar toch niet *echt* alleen. Deze verbondenheid brengt ook dilemma’s met zich mee: de pelgrim moet soms kiezen of hij of zij zijn/haar eigen tempo (en dus unieke pelgrimage) moet blijven lopen, of moet inhouden, om zo bij ‘het reizende dorp’ te blijven.

### *De reizende Camino*

De beschreven verbondenheid heeft veel te maken met verbeelding. De pelgrims weten dat, terwijl zij reizen, er achter en voor hun andere pelgrims dit ook doen. Dit geeft soms ook een bepaalde geruststelling. Annemay vertelde bijvoorbeeld dat het toch wel een fijn idee was dat als ze opeens flauw zou vallen, er vroeg of laat iemand was die haar zou tegen komen.

---

<sup>268</sup> Interview Twan met auteur (16-04-2014), Utrecht.

Daarnaast hield ook Annemay af en toe haar tempo in. Zij deed dit, in tegenstelling tot Twan, juist wanneer ‘het reizende dorp’ haar even niet meer beviel. Ze ging dan op zoek naar een ander dorp. Met ‘reizende Camino’ bedoel ik de verbeelde groep van pelgrims die de Camino op dat moment afleggen. Deze ‘reizende Camino’ is vooral in Santiago goed zichtbaar. De pelgrims voelen een sterke verbondenheid met andere pelgrims die ze helemaal nog niet kennen. Ze hebben namelijk wel allemaal de Camino achter de rug en dit scheidt een band. Deze band is zo sterk dat deze ook na de pelgrimage blijft bestaan.

### *De schelpdragers*

Een derde bestaande groep is ‘de schelpdragers’. De verbondenheid van de schelpdragers gaat vooral over de periode na de pelgrimage. Veel pelgrims voelen een band alleen al door de Sint-Jacobschelp waar te nemen. Dit kan zijn doordat de schelp ergens is afgebeeld, bijvoorbeeld in een winkelstraat. Puur het zien van de schelp zorgt voor een bijzondere verbinding met de pelgrimage, die alleen voor pelgrims bestaat. Deze verbondenheid komt ook tot uiting door de Sint-Jacobsschelp, die op veel rugzakken van pelgrims is genaaid. Lang na de tocht kunnen anderen zien dat diegene de pelgrimage heeft volbracht. De schelp laat andere pelgrims weten dat de drager van de schelp ook de zware tocht, met allerlei beproevingen heeft doorstaan.

### *De ‘Sint Jacobs route’*

Tijdens het lopen is er ook een bepaalde verbondenheid tussen reizende pelgrims en de pelgrims in de ‘Sint Jacobs Route’. Veel pelgrims houden via de Facebook pagina andere pelgrims op de hoogte. Er wordt soms ook door reizende pelgrims om advies gevraagd bij bepaalde knelpunten onderweg. Dit kan gaan om logistieke informatie, zoals de vertrektijden van bussen, maar ook om morele ondersteuning, bijvoorbeeld bij een blessure. De pelgrims in Nederland bieden vaak hulp door informatie op te zoeken, advies te geven, of de pelgrim te ondersteunen met het plaatsen van ‘lieve’ berichtjes. Interessant is dat het volgens sommigen tegen de norm van de Camino ingaat om onderweg verslag te doen van de tocht. Daarnaast is het plaatsen van berichten op Facebook moeilijk als de pelgrim, zoals sommige normen stellen, geen telefoon mee heeft. Ook hier is er sprake van een worsteling met de normen, die immers voorschrijven geen ‘moderne’ middelen mee te nemen. Naast deze ervaringen van verbondenheid zijn er ook ervaringen die door de pelgrims bestempeld worden als ‘bovennatuurlijk’. Dit zijn bijzondere ervaringen, die sterk wisselen in hun intensiviteit.

### 5.5.2. Bijzondere ervaringen tijdens de tocht

Sommige pelgrims spraken van bijzondere ervaringen tijdens de tocht. Het gaat hierbij om een uniek moment, dat op allerlei manieren vorm kan krijgen. De door pelgrims genoemde ervaringen kunnen in twee categorieën worden verdeeld: bijzondere ervaringen van toeval en bijzondere ervaringen van eenheid met andere mensen. In het volgende deel zal ik enkele van deze bijzondere momenten bespreken. Wat gebeurde er precies? En wat ervoer de pelgrim op dat moment?

#### *Bijzondere ervaringen van toeval*

De bijzondere ervaringen die pelgrims ervaren zijn volgens hen lastig onder woorden te brengen. Vaak benadrukken de pelgrims dat de ervaring veel heftiger was dan dat het klinkt in de context van een interview. Bij de ervaringen stond het bestaan van toeval vaak centraal. Er gebeurden zoveel ‘toevallige’ dingen, dat het volgens de betreffende pelgrim geen toeval meer kon zijn. De 36-jarige Alex, die een sabbatical hield ten tijde van het interview (voorheen was hij directeur bij een groot bedrijf) vertelde bijvoorbeeld over een bijzondere ervaring tijdens het fietsen:

Ik daalde af en het was een hele steile helling. Ik had een hele zware bepakking, dus ik kon niet genoeg remmen. Ik werd de hele tijd naar de zijkant van de weg gedrukt en dat was zo erg dat ik de hele tijd dicht bij de vangrail kwam. Ik voelde mezelf over die vangrail heen gaan. Dat was het moment, voor mij een markant moment, dat ik de dood in de ogen keek. Vanaf toen was ik van mijn angst voor dood gaan af. Het begin van het loslaten van het aardse. Dus dat was zo’n oer ervaring. De angst van het dood gaan kwijt zijn geeft onwijs veel ruimte.<sup>269</sup>

Het meest ‘markante’ aan de ervaring vond Alex echter dat hij de vorige dag een metafoer van de dood had gezien. Er stond een man in de rook met een zeis naar hem te kijken en Alex vond dit dus symbool staan voor de dood. De ervaring was voor Alex één van de vele zogenaamde toevalligheden. Het waren er zoveel dat ze volgens hem geen toeval meer kon zijn. Ook Evert, die zijn tocht vanaf het klooster in Nederland liep had bijzondere ervaringen gerelateerd aan het bestaan van toeval:

---

<sup>269</sup> Interview Alex met auteur (13-05-2014), Zeist.

Heel gek, ik had van het begin af aan ergens in mij een stuk oer vertrouwen van, dit loopt goed. Op een gegeven moment was ik net in het begin van het stadje en daar stond een klooster. Ik belde daar aan en toen deed een nonnetje open en we raakten aan de praat. Zij gaf mij toen zo'n zelfgemaakt, klein, vierkant kruisje. Ik had dat kruisje meegenomen op mijn tocht, maar op een gegeven moment aan iemand anders gegeven die het moeilijk had. Later in Spanje kreeg ik datzelfde ding opeens terug! Toen dacht ik: 'verdorie. Het is toch of er iemand meedoet, meeloopt!'.<sup>270</sup>

Evert gaf net als Alex aan teveel toevalligheden te hebben meegemaakt om ze nog als toeval te beschouwen. Dit blijkt dus een belangrijk onderdeel te zijn van bijzondere ervaringen. Naast dit onderdeel, waren er ook vele ervaringen die gerelateerd waren aan een gevoel van 'eenheid met andere mensen'.

#### *Bijzondere ervaringen van eenheid met mensen*

Veel pelgrims ervaren tijdens hun tocht een erg sterke eenheid met andere mensen. Bij deze bijzondere ervaringen staat een liefde voor de medemens centraal. Opeens is er het gevoel dat iedereen veel met elkaar gemeen heeft. De pelgrim beseft dat alle mensen van oorsprong vredelievend zijn. Annemay beschreef een dergelijke ervaring. Ze ervoer een sterk gevoel van eenheid toen ze met veel pelgrims op een slaapzaal lag:

Dat was dan ergens in de eerste week al denk ik. Dat was de eerste keer dat ik echt dacht van 'woooo'. Wat ervaar ik hier? Het was in een herberg, s' nachts en ik lag in een zaal, die vrij groot was, met iets van 20 mensen. Ik weet nog dat ik niet kon slapen: het was heel stil en ik hoorde die slaapgeluiden van alle mensen om mij heen. En met dat ik daar lag werd ik met een enorm gevoel van geluk overspoeld. Een besef van, het klinkt heel zweverig, we zijn inderdaad allemaal één, de mensheid is een eenheid en het was zo'n harmonieus gevoel.<sup>271</sup>

Een ander voorbeeld van een gevoel van eenheid met mensen komt van Hidde. Hij beschrijft een zeer bijzonder gevoel toen hij, na meer dan honderd dagen, aankwam bij het eindpunt van zijn tocht in Finisterre. Het was volgens hem een zeer mooi, maar ook emotioneel einde van zijn pelgrimage:

---

<sup>270</sup> Interview Evert met auteur (21-05-2014), Hoog Soeren.

<sup>271</sup> Interview Annemay met auteur (23-05-2014), Groningen.

Ik was natuurlijk alleen gegaan en ik ontmoette bij het einde van mijn tocht opeens een jong Engels stel en die vroegen van alles. Het leek ineens zo alsof ik door hun ontvangen werd op mijn allerlaatste etappe. Het was net alsof ik thuis kwam. We hebben toen ook heel hartelijk staan praten, ja dat was een bijzondere ervaring. Ze begrepen ook dat het mijn laatste stappen waren op die weg, dat was goed, heel mooi om met hun te delen toen. Heel bijzonder.<sup>272</sup>

Het gevoel van eenheid met andere mensen komt bij veel pelgrims terug. Het gaat hierbij verder dan ‘alleen’ de in paragraaf 5.5.1 beschreven verbondenheid. Het is een besef dat er toch veel goeds is in deze wereld en dat dit in ieder mens aanwezig is.

Er zijn dus twee categorieën van bijzondere ervaringen: één waar het bestaan van toeval wordt betwijfeld en één waar een bepaalde eenheid met andere mensen centraal staat. Geen enkele pelgrim met een dergelijke ervaring wist of dit nu een religieuze, een seculiere of een spirituele ervaring was. Dit was ook niet echt relevant vonden ze: het was een bijzondere ervaring en dat was genoeg. Ik vind het interessant om de context van deze ervaringen te analyseren, omdat we zo duidelijker krijgen *hoe* ze tot stand zijn gekomen. Waar was de pelgrim op dat moment? Wat voor handelingen had hij of zij van te voren uitgevoerd? Met wie was de pelgrim?

#### *De context van bijzondere ervaringen*

Veel pelgrims ervaren de rust tijdens de pelgrimage als zeer prettig. Bij sommigen gaat dit echter nog verder. Tijdens het lopen of fietsen in stilte hebben ze opeens een unieke ervaring. Vaak is dit op een mooie plek in de natuur, waar ze individueel in alle stilte door heen lopen. Alex had dergelijke ervaringen. Volgens hem was het ook niet gek dat zulke ervaringen zich tijdens pelgrimages voortdeden. Hij verklaarde dit als volgt:

De weg die je loopt is natuurlijk gewoon een saaie bedoeling. Ja het is dodelijk saai. Je moet het ook niet mooier maken dan het is. Ik fietste dan vier keer de wandelroute per dag. Ik moest er niet aan denken om dat te wandelen, want dan moet je er vier keer zo lang over doen! Zij liepen dan vijftientig kilometer, ik fietste honderd kilometer per dag. Dan hebben ze ook nog met EU subsidie, omdat het een cultureel erfgoed is, om de honderd meter een paaltje van Santiago de Compostella neergezet... Op elk boerenuitwindje staat een paaltje, dat zijn duizend paaltjes die je daar ziet! Als

---

<sup>272</sup> Interview Hidde met auteur (28-04-2014), Lopik.

je daar dan loopt, nou dat is zo verschrikkelijk monotoon, dat werkt bijna mediterend, dan kom je echt in de stilte. Eerst ga je nog in gevecht met je hoofd, maar op een gegeven moment ben je dat gezeik van je hoofd ook zat en dan wordt je rustig en dan daal je in en dan kom je in een soort stilte terecht, waar je naar je diepere ik kan luisteren. Diepere drijfveren en ervaringen. Als je daar naar luistert, dan kan je jezelf beter verstaan en dan ga je dingen in je omgeving herkennen die er zijn en die voor jou relevant zijn.<sup>273</sup>

Meerdere pelgrims vertellen dat de pelgrimage inderdaad soms saai is. Echter, juist deze saaie wegen, bijvoorbeeld over het industrieterrein, leiden volgens hen tot bijzondere ervaringen. De pelgrims worden op deze plekken namelijk niet vermaakt door het landschap en worden daardoor met een deel van zichzelf geconfronteerd dat ze niet kennen.

Ook het gebed kan een rol spelen bij het creëren van een bijzondere ervaring. Vlak nadat een pelgrim heeft gebeden, gebeurt iets bijzonders. Het kan hierbij gaan om een antwoord op de vraag die in het gebed werd gesteld, maar ook om het ervaren van de aanwezigheid van Sint Jacob. Zo vertelde Alex herhaaldelijk over Sint Jacob:

Voordat ik startte in Saint-Jean-Pied-de-Port heb ik in die kerk tot God gebeden en gevraagd of hij met mij mee wilde reizen achterop de fiets. Voor de innerlijke dialoog. Dat is zo'n mooie beleving geworden waarin ik God ook op verschillende manieren heb mogen zien en ervaren. Dat heeft zo'n indruk op mij gemaakt dat ik daarin op door ben gegaan en eigenlijk vaker ben gaan bidden. Als ik gebeden had dan sprak ik vaak tot Sint Jacob en hij liet zich elke keer binnen een paar dagen aan mij zien via de schelp. Dat heb ik denk ik 20 keer gedaan in twee jaar tijd en elke keer kreeg ik binnen drie dagen een schelp te zien.<sup>274</sup>

Voor Alex gold dus zelfs dat de bijzondere ervaringen doorgingen nadat hij de pelgrimage fysiek had afgerond.

Een vaak voorkomende context van bijzondere ervaringen is 'stilte'. Uit volgende reactie (afbeelding 11) in de 'Sint Jacobs Route' kunnen we opmaken dat veel pelgrims deze nadruk beamen. Dit kunnen we niet alleen zien aan de hand van de reactie van de pelgrim die dit letterlijk benoemt, maar ook aan de vele 'likes'.

---

<sup>273</sup> Interview Alex met auteur (13-05-2014), Zeist.

<sup>274</sup> Interview Alex met auteur (13-05-2014), Zeist.

██████████ ► Sint Jacobs Route  
12 uur - 

EL SILENCIO ES UN REGALO PARA QUIEN SABE ESCUCHARLO



Vind ik leuk · Reageren

 16 personen vinden dit leuk.

 Nog 4 reacties weergeven

██████████ grappig dat je net een foto pakt waar ik ook ff een apart moment had. wat het was? Uitzicht stilte van alles denk ik. maar wel op hetzelfde punt.  
4 uur · Vind ik leuk ·  1

██████████ Ik denk dat iedereen die de Camino loopt deze foto maakt.  
3 uur · Vind ik leuk ·  1

██████████ Dat vermoed ik ook.  
1 uur · Vind ik leuk

Afbeelding 11: screenshot: <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> genomen op 16-10-2014.

Een foto van een pelgrim die onderweg was. De Spaanse titel betekent: ‘stilte, een gift voor degene die het kan horen’.

Ook andere bijzondere ervaringen van pelgrims vinden vaak plaats in stilte. Alex noemde het hierboven, maar ook Annemay legde er nadruk op. Sommige pelgrims hebben bijzondere ervaringen op een lange saaie weg en anderen als ze net gebeden hebben tot God. Stilte is



echter vaak een cruciale component. Het interessante vind ik echter dat veel pelgrims niet echt een dergelijk specifieke ervaring benoemen. Het gaat bij hen vooral om de gehele pelgrimage, een langdurige ervaring dus. Het ‘geheel’. Elke dag hetzelfde doen, simpel, tijd hebben voor belangrijke vraagstukken en je niet druk maken. Alyssa, een 26-jarige kunstenares die de Camino al meerdere keren had gelopen beschreef dit als volgt:

Ik heb een hekel aan wandelen, dus een normale wandeltocht gaat mij al gauw vervelen, tenzij het in prachtige natuur (net als op de Camino) is. Een normale wandeltocht heeft dat ouderwetse niet wat op de Camino wel is. Een dagje wandelen, bevat de blaren niet, de hitte, de haat aan alles, de vriendschappen die in 5 minuten gemaakt zijn, de gelukzaligheid bij water, de kramp en de pijn, de verlichting na het lopen, de rust van een plek in de schaduw en een bed, het geluid van de krekels en het gefluit van vogels, de eindeloze vlaktes zonder eindpunt, en ga zo maar door. De herhaling, het ritme. Een wandeltocht die maanden duurt, is niet te vergelijken met welke dan ook. Het is een leefstijl. Ik zou nooit even lekker gaan wandelen, maar naar Spanje lopen is toch wel erg vet.<sup>275</sup>

De vraag blijft natuurlijk wat de bijzondere ervaringen en de ‘algemene ervaringen’ voor veranderingen teweeg hebben gebracht. Zijn de pelgrims veranderd door de tocht? En zo ja hoe? En hoe verhoudt deze verandering zich tot de vooraf opgestelde doelen?

### **5.5.3. Verandering van de pelgrim**

Eerder is beschreven dat de pelgrims met verschillende doelen op pad zijn gegaan.<sup>276</sup> Ook is beschreven dat de meeste pelgrims hun tocht uniek willen maken.<sup>277</sup> Het ligt dus voor de hand dat pelgrims allemaal een andere verandering beschrijven. Immers: als er dusdanig veel nadruk ligt op de authenticiteit van de pelgrimage, waarom zou deze dan afwezig zijn bij de veranderingen? Toch blijkt deze authenticiteit volgens mij niet zo duidelijk terug te komen bij het beschrijven van de ondergane veranderingen. Elke pelgrim is naar eigen zeggen door de tocht veranderd en de meeste pelgrims geven ook nog eens ongeveer dezelfde veranderingen aan. Natuurlijk is dit een lastig punt, want wanneer is iemand precies veranderd? Daarnaast is het de vraag hoe blijvend deze veranderingen zijn. Wie weet is het

---

<sup>275</sup> Interview Alyssa met auteur (13-07-2014), Rotterdam.

<sup>276</sup> Zie paragraaf 5.3.5.

<sup>277</sup> Zie paragraaf 5.4.4.

zo dat de pelgrims een jaar na dit onderzoek heel anders denken over deze ‘verandering’. Echter, doordat de meeste pelgrims die ik interviewde al een behoorlijke tijd terug waren, hebben ze alles al enigszins kunnen laten bezinken. Daarnaast heb ik ook bestudeerd waar de veranderingen echt ‘concreet’ zijn geworden. Met andere woorden: wat voor gevolgen hebben de veranderingen van de pelgrims naar eigen zeggen gehad op het normale leven van de pelgrim?

## **Relativeren**

Een eerste verandering die door veel pelgrims wordt genoemd is dat de pelgrimage er voor heeft gezorgd dat ze beter kunnen relativeren. Hiermee bedoelen ze dat ze dingen waar ze zich eerder zorgen over gemaakt zouden hebben, nu beschouwen als iets wat toch wel goed komt. Deze ‘les’ is volgens Daniel gekoppeld aan een motto dat op de Camino aanwezig is: ‘De Camino *provides*’:

De Camino is een pad, net als mijn leven een pad is. Ik probeerde me tijdens de tocht geen zorgen te maken over dingen. Dat is soms heel moeilijk als je met een hele groep mensen bent die naar dezelfde herberg rent... Ik probeerde dan toch om los te laten en te denken: ‘je vindt altijd wel een slaapplek’. Dat is een heel bekende spreuk op de Camino; ‘de Camino *provides*’. Je hoeft niet bang te zijn, want het komt wel goed. Trouwens, dat geldt voor ons hele leven. Er kan wat misgaan nu en dan, en er zullen erge dingen gebeuren, maar toch, het gaat zoals het gaat en je kunt een beetje bijsturen, maar daar houdt het mee op. Je dient het te accepteren.<sup>278</sup>

Ook Twan benadrukte dit relativeren. Alles kan volgens hem tegen zitten, en dat gebeurt heel vaak op de Camino, maar het komt uiteindelijk wel weer goed. Dit idee waarbij ‘alles’ uiteindelijk wel goed komt is volgens hem een principe dat hij nu ook veel meer hanteert.

## ***Het hier en nu***

Een tweede verandering die de pelgrims volgens henzelf hebben ondergaan is dat ze beter zijn geworden in het ‘hier en nu zijn’. De dingen van morgen komen morgen aan bod en de dingen van gisteren zijn al geweest, dus daar is niets meer aan te veranderen. Het volgende citaat van Evert illustreert dit idee mooi:

---

<sup>278</sup> Interview Daniel met auteur (07-05-2014), Den Bosch.

Ik was er na de tocht veel meer op bedacht dat ik met mijn gedachten en gevoelens moet blijven op de plek en bij de mensen waar ik nu ben. Vroeger had ik te veel de neiging om tijdens dat ik met jou zit te praten al aan morgenavond te denken. Maar dan ben ik hier niet. Dus dat is één van de sterkste dingen die ik door de tocht heb geleerd.<sup>279</sup>

Wel houdt dit idee moeilijk stand in de drukke samenleving waar de pelgrims zich na de Camino weer in begeven. Het is dus wel een verandering, die er toe heeft geleid dat pelgrims zichzelf een ander tijdsbesef hebben toegeschreven, maar die door bijvoorbeeld drukke agenda's wordt aangevallen.

### ***Bron van inspiratie***

Een derde verandering die door de pelgrims wordt genoemd is dat er nu een bron van inspiratie voor de pelgrims bestaat. Dit kan bijvoorbeeld gaan om een soort energiebron. Annemay denkt bijvoorbeeld regelmatig terug aan de mooie ervaringen van de tocht en dit geeft haar nieuwe energie. Daarnaast geeft het haar ook hoop, omdat ze weet hoe goed de samenleving zou kunnen worden als deze meer op de Camino leek. Deze inspiratie kan ook worden gebruikt bij het maken van schilderijen of het schrijven van boeken die over de Camino gaan. Het gaat dus om het idee dat er ergens op de wereld een 'andere wereld' is, waar een heleboel dingen beter zijn.

### ***'Het Camino virus'***

Een laatste verandering waar veel pelgrims over spreken komt tot uiting in een bepaalde status die pelgrims ervaren. Er is een leven voor en een leven na de Camino. De lessen die ze op de Camino geleerd hebben zorgen er voor dat ze zich ook anders voelen. Er is een stap gezet en de pelgrim staat voor zijn of haar gevoel niet meer op dezelfde plaats als daarvoor. Deze 'stap' vinden de pelgrims lastig om tot één verandering terug te brengen. Ze praten er wel graag over en hebben vele symbolen, zoals een schelp, die hen terugbrengt naar hun pelgrimage. De Camino blijft volgens de pelgrims altijd een rol spelen in hun leven en ze willen er het liefste naar terug. Deze twee kenmerken van de pelgrimage worden samen vaak 'het Camino virus genoemd'.

### ***Concrete uitingen***

---

<sup>279</sup> Interview Evert met auteur(21-05-2014), Hoog Soeren.

Er zijn dus verschillende veranderingen die (naar eigen zeggen) bij de meeste pelgrims allemaal hebben plaatsgevonden. Worden deze genoemde veranderingen echter ook concreet? Kunnen we op een bepaalde manier echt constateren dat de pelgrim is veranderd? Aan de ene kant is dit wel zo. Ik heb zelf twee pelgrims gesproken die na terugkomst hun studie ‘pauzeerden’ om te gaan doen wat ze ‘echt’ leuk vonden: een tijdje werken in het buitenland. Andere pelgrims besloten om spirituele cursussen te gaan volgen of om op zoek te gaan naar ander werk. De pelgrims lijken naar aanleiding van de tocht bepaalde dingen te beseffen: hun ideaal is veranderd en ze willen allerlei dingen gaan ondernemen om dichterbij dit ideaal te komen. Aan de andere kant is dit niet zo. Alyssa verwoordde dit als volgt, toen ik vroeg of ze haar doel had bereikt:

Mijn doel is meer dan bereikt, twee keer na een vreselijk uitputtende tocht in Santiago aangekomen, maar het gaat eigenlijk over langer durende doelen. Hoe pas je de kennis en vaardigheden die je op hebt gedaan tijdens iedere wandeltocht, elke dag opnieuw, toe in je dagelijkse leven? Ik spreek liever van een uitdaging dan van een doel. Het doel was om de leefstijl voort te zetten in Nederland. Dat is niet gelukt. Na een paar maanden zak je weer in je verwende, luie leef fase [sic.] waarin je verkeerde voordat je vertrok.<sup>280</sup>

De pelgrim heeft een ander beeld gekregen van wat hij of zij het liefst zou willen zijn. Om dit ook daadwerkelijk te bereiken blijkt zeer moeilijk en niet veel van de pelgrims hebben de gewenste verandering ook gerealiseerd. De stappen die de pelgrim gepland had voor *na* de pelgrimage, blijken teveel te zijn.

#### **5.5.4. De veranderingen vergeleken met de doelen**

In paragraaf 5.3.5 zijn verschillende doelen van pelgrims besproken. Deze kunnen worden verdeeld in drie categorieën: 1) een vakantiegevoel ervaren, 2) jezelf testen en 3) verwerking van gebeurtenissen in het normale leven van de pelgrim. De veranderingen van pelgrims zijn hierboven in de volgende vier categorieën gepresenteerd: 1) beter kunnen relativiseren, 2) beter in ‘het hier en nu’ kunnen blijven, 3) de aanwezigheid van de Camino als inspiratiebron en 4) De ‘besmetting’ met ‘het Camino virus’. Wanneer we de twee groepen naast elkaar zetten vind ik niet dat de twee direct veel met elkaar te maken te hebben. Het ervaren van een

---

<sup>280</sup> Interview Alyssa met auteur (13-07-2014), Rotterdam.

vakantiegevoel kan er bijvoorbeeld wel toe leiden dat iemand besmet is met ‘het Camino virus’, maar dit hoeft absoluut niet het geval te zijn. Uit de veranderingen is niet echt op te maken of de doelen gehaald zijn en de pelgrims zelf erkennen ook niet echt een verband. Wat wel opvalt, is dat de pelgrims vaak met slechts één (vaag) doel vertrekken en terug komen met vele veranderingen. Alle vier de veranderingen worden namelijk door de meeste pelgrims onderstreept. Dit vind ik een zeer interessant gegeven, want de pelgrimage naar Santiago lijkt dus veel te doen met de pelgrims, ook als ze hier niet specifiek naar op zoek waren. Blijkbaar gebeuren er dingen op de Camino die pelgrims naar eigen zeggen doen veranderen. Wanneer ik pelgrims naar deze ‘dingen’ vroeg, dan gaven ze eigenlijk aan dat het vooral kwam doordat ze bezig waren met de belangrijke zaken van het leven. Ze dachten na over wie ze nu werkelijk waren en wat ze nu *echt* leuk vinden. Volgens mij is het zo dat dit nadenken over van alles de pelgrim werkelijk verandert. De nieuwe ideeën en visies zijn in feite de verandering. De pelgrim staat anders in het leven dan voorheen en heeft andere ideeën over wat belangrijk is en wat niet.

## **5.6. De pelgrim en het thuisfront**

In deze sectie wordt ingegaan op de rol van media voor, tijdens en na de pelgrimage. Centraal hierbij staat de relatie tussen de pelgrim en de mensen die hij/zij in Nederland achterlaat. Dit ‘thuisfront’ blijkt namelijk een grote rol te spelen bij de pelgrimage naar Santiago. In het eerste deel komen de verschillende vormen van verslag aan bod. Hoe wordt er met het thuisfront gecommuniceerd? Welke rol de ‘Sint Jacobs Route’ hier? Het tweede deel gaat in op het ‘thuisfront’. Op welke manieren is het thuisfront bij de pelgrimage betrokken? En is dit in iedere fase van de tocht hetzelfde? En waarom zijn deze mensen eigenlijk zo geïnteresseerd?

### **5.6.1. Contact van de pelgrim met thuisfront**

#### *Vormen van verslag*

Er zijn veel pelgrims die regelmatig verslag doen van hun tocht. Van deze pelgrims doen de meeste hun verslag via Facebook. Ze plaatsen op hun eigen pagina een verslag en vertellen hier over hun belevingen. Zoals beschreven plaatsen veel pelgrims naar Santiago hun

belevingen ook in de algemene ‘Sint Jacobs Route’. Vaak heeft dit een andere vorm dan een verslag: het is alleen een foto met onderschrift zoals in afbeelding 12 te zien is.



Afbeelding 12: screenshot: <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> genomen op 07-06-2014.

Deze pelgrims doen daarnaast vaak ook nog wel aan een uitgebreide verslaggeving, maar die wordt dan op een andere site, zoals waarbenjij.nu, geplaatst. Deze laatste site is minder openbaar dan de Facebook groep. Andere pelgrims schrijven hun verslag in schriftjes en zetten dit niet op internet. Wanneer ze thuis komen maken ze hier bijvoorbeeld een boekje van dat ze aan belangstellende mensen kunnen geven. Wel is het zo dat zelfs deze pelgrims ook af en toe een bericht op hun eigen Facebook plaatsen. Op deze manier kunnen ze ook tijdens de tocht toch een paar keer hun familie, vrienden, maar ook (onbekende) medepelgrims in de Facebook groepen, op de hoogte stellen. Naast de hierboven besproken vormen van verslag zijn er ook nog de ‘klassiekere’ vormen van verslag aanwezig. Er worden kaarten en brieven gestuurd en er wordt regelmatig getelefoneerd of ge-sms’t. Deze vorm van verslag is bijna altijd gericht aan familie of goede vrienden. Dit is dan ook het verschil: de modernere vormen van verslag, bijvoorbeeld via Facebook of andere websites, zijn aan een groter en minder bekend publiek gericht dan de ‘klassieke’ vormen van verslag. Het doen van

verslag is dus belangrijk voor pelgrims. Aan wie is dat verslag nu precies gericht? En waarom zijn deze verslagen zo gewild?

### 5.6.2. Plaatsvervangende pelgrimage voor niet-pelgrims

De pelgrim onderneemt zijn of haar tocht niet alleen voor zichzelf. Ondanks de eenzame wandelingen door de Pyreneeën of eenzame fietstochten door verlaten dalen: er is altijd een thuisfront dat met hem of haar meereist. Zie bijvoorbeeld deze reactie op Facebook van een pelgrim die net is teruggekeerd:

Onlangs heb ik mijn pelgrimstocht naar Santiago de Compostella voltooid. Tijdens deze tocht heb ik een dagboek bijgehouden, dat binnenkort wordt uitgegeven. Hetgeen ik tijdens deze lange wandeling heb ervaren was uniek. [...] Sommige van mijn beschrijvingen en reflecties heb ik tijdens mijn tocht geplaatst op mijn Facebook-pagina. Het leidde tot verrassende reacties. Mensen raakten ontroerd en geïnspireerd. Dit heeft mij gestimuleerd mijn aantekeningen verder uit te werken en dit boekje is daarvan het resultaat.<sup>281</sup>

De pelgrim reist ook voor andere mensen, mensen die de tocht nog nooit hebben ondernomen. Deze mensen pelgrimeren dus zelf niet, maar hebben wel veel belangstelling. Deze plaatsvervangende pelgrimage verandert tijdens het proces van vorm en is daarom te categoriseren in ‘voor de pelgrimage’, ‘tijdens de pelgrimage’, en ‘na de pelgrimage’. Voordat de pelgrim vertrokken is komt het plaatsvervangend pelgrimeren tot uiting, doordat de thuisblijvers zeer veel interesse hebben naar de specifieke plannen van de pelgrim. Ze helpen met de voorbereiding en volgen alles nauwlettend. Ook kan het zo zijn dat de thuisblijvers de pelgrim een opdracht mee geven. Het kan hierbij bijvoorbeeld gaan om het meenemen van een bepaalde steen die symbool staat voor de last van deze persoon. De pelgrim neemt de steen vervolgens mee en laat deze op een bepaalde plek achter, waarmee afscheid wordt genomen van de last van de thuisblijver. Het kan ook gaan om een ‘verzoek tot bidden’ wanneer de pelgrim Santiago de Compostella bereikt. Dit komt tot uiting in de bekende uitspraak: ‘priez pour nous o compostela?’ (bidt voor ons in Santiago de Compostella). Hidde vertelde dat, naast bepaalde opdrachten, er ook zeer veel interesse was

---

<sup>281</sup> Anoniem (2014). in *Sint Jacobs Route*. <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> (08-10-2014).

van bepaalde familieleden, die zelfs besloten om de eerste twee dagen mee te lopen.

Tijdens de tocht volgen deze thuisblijvers de pelgrim wederom nauwlettend. Er worden zeer veel reacties geplaatst onder de verslagen van de pelgrim. Ook de verslagen in brieven en telefoontjes worden gretig ontvangen. Evert vertelde dat zijn brieven zeer populair waren:

Van te voren had ik een lijstje gemaakt met mensen die ik zou schrijven. Ik had hun verteld om de brieven te kopiëren als andere mensen belangstelling mochten hebben. Toen ik terugkwam hier, na de tocht, bleken ruim 200 mensen dat ding te hebben ontvangen! Die had het weer van die gehoord en die had het weer van die gehoord en uiteindelijk wilde iedereen een kopietje!<sup>282</sup>

Verder hadden deze brieven volgens Evert ook heel veel impact:

Een hele goede kennis van mij, een vrouw, had kanker. Dat wist ik en ook dat het heel zwaar was voor haar. Dus ik had haar beloofd om voor haar te bidden bij Santiago de Compostella, maar ook onderweg. Ik schreef af en toe een kaartje naar haar. Achteraf hoorde ik van de familie dat het die vrouw ontzettend veel nieuwe krachten had gegeven. Dat was heel apart, want dan denk je ‘tja, wat is een briefje nou, of een telefoontje’, maar het kan dus heel impact hebben.<sup>283</sup>

Het kan ook zo zijn dat de pelgrim tijdens de tocht kennis maakt met mensen voor wie hij de tocht plaatsvervangend moet lopen. Hidde vertelde bijvoorbeeld dat hij onderweg regelmatig opdrachten kreeg om plaatsvervangend uit te voeren:

Wat je ook vaak tegenkomt is een opdracht. Als je dan bijvoorbeeld in klooster slaapt, dan hoef je meestal niets te betalen, maar dan zeggen ze, ga wel even in de kathedraal van Santiago een kaarsje voor ons opsteken of doe een gebedje voor ons, dan is het goed. Dat geloven ze dan blijkbaar echt, dat dat werkt. Ik was een dag extra in Vézelay gebleven en toen kwam een man en die gaf me twintig euro, wat ik per se aan moest nemen, als ik maar voor hem zou bidden in de kathedraal in Santiago.<sup>284</sup>

Ook na de tocht zijn de thuisblijvers nog zeer actief. Ze willen alle verhalen van de pelgrim uitgebreid horen. Hidde vertelde dat hij wel 25 keer gevraagd of hij zijn presentatie

---

<sup>282</sup> Interview Evert met auteur(21-05-2014), Hoog Soeren.

<sup>283</sup> Interview Evert met auteur(21-05-2014), Hoog Soeren.

<sup>284</sup> Interview Hidde met auteur (28-04-2014), Lopik.



over de tocht wilde houden. Deze presentaties waren voor allerlei mensen die hij kende van de kerk. Het ging vaak om oude mensen, die zelf niet meer in staat waren om de tocht te ondernemen. Hidde vertelde dat het daarom voelde alsof hij de tocht ook namens hen had gelopen. Voor de mensen die niet fysiek aanwezig waren, maar waarvan hij wist dat ze meerdere keren per dag aan hem dachten. Een andere pelgrim, die actief is op de Sint Jacobs Route promoot zelfs haar boek met dit idee:

Regelmatig hoor ik tijdens het promoten van mijn boek ‘Pad over de Horizon’, “Nee dank je, ik ga niet naar Santiago, dat is niets voor mij” of “Ik kan het fysiek niet meer, daarom hoef ik je boek niet”. Wat jammer denk ik dan. In mijn boek kun je de Camino meelopen in je luie stoel en ervaren wat een Pelgrim allemaal mee kan maken, nodig heeft en voelt onderweg. Je hoeft geen wandelaar te zijn om dit boek te lezen. Ook is het een heel mooi en blijvend leescadeau om iemand in je familie of vriendenkring te geven i.p.v. bijvoorbeeld een bos bloemen. Ook Sint Nicolaas en Kerst is in aantocht.<sup>285</sup>

Er zijn dus veel meer mensen betrokken bij de pelgrimage dan de pelgrim zelf. Ze zijn zeer betrokken en de pelgrim loopt als plaatsvervanger voor hen. Dit idee van plaatsvervangende pelgrimage is ook aanwezig bij pelgrims die de tocht in het verleden hebben gelopen. De manier waarop dit gebeurt is alleen anders.

### **5.6.3. Plaatsvervangende pelgrimage voor pelgrims**

Een pelgrim die de pelgrimage onderneemt, doet dit plaatsvervangend ook voor andere pelgrims. Deze pelgrims zijn fysiek misschien niet aanwezig, maar volgen zijn verhalen en foto's nauwlettend. Ook hier geldt dat dit proces verschillende vormen aanneemt en is weer te categoriseren in ‘voor de pelgrimage’, ‘tijdens de pelgrimage’, en ‘na de pelgrimage’. Vanaf het moment dat de pelgrim heeft aangekondigd te vertrekken, krijgt hij advies en succeswensen van andere pelgrims. Dit advies is, zoals in paragraaf 5.4. al is beschreven, soms erg normatief en gebaseerd op ervaringen van een pelgrim die de pelgrimage al heeft volbracht. Wanneer de pelgrim is vertrokken is er wederom zeer veel aandacht van de thuisgebleven pelgrims. Ze reageren happig op berichten van de pelgrims. Vaak betreft het

---

<sup>285</sup> Anoniem (2014). in *Sint Jacobs Route*. <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> (08-10-2014).

geluk wensen, maar soms ook poëtische of diepzinnige reacties. Afgezien van antwoorden op vragen of succeswensen, zijn de reacties ook niet *echt* aan de lopende pelgrim gericht. Het zijn meer uitingen van een soort verlangen om daar te zijn waar de lopende pelgrim zich bevindt. De lopende pelgrim vertelt iets met zijn bericht en de thuisgebleven pelgrim reageert door zijn ervaring met dit fenomeen te beschrijven.

Ook kan het zo zijn dat een pelgrim het verzoek krijgt van een medepelgrim om de tocht voor hem te voltooien. Dit kan bijvoorbeeld zo zijn wanneer een pelgrim te veel last heeft van een blessure. Zo vroeg Twan, die vanwege privéomstandigheden eerder naar huis moest en dus niet door kon lopen, aan een ander pelgrim of hij zijn steen mee kon nemen en deze vervolgens bij het Cruz de Ferro, achter te laten. Na de tocht blijkt de aandacht van de thuisgebleven pelgrims sterk verminderd. Er zijn inmiddels weer nieuwe pelgrims onderweg, die geadviseerd en ondersteund kunnen worden. Bovendien kunnen deze pelgrims weer als plaatsvervangers functioneren.

De thuisblijvers beleven dus graag de tocht van de pelgrim mee. Op dit punt valt onderscheid te maken tussen mensen die de tocht niet hebben gelopen en mensen die dit wel hebben gedaan. De eerste groep is zeer betrokken in alle drie de fases: de voorbereidingen, de tocht zelf en na afloop. Soms geven ze een opdracht mee, die de pelgrim plaatsvervangend moet uitvoeren. Na afloop is er door deze groep zeer veel belangstelling naar alle verhalen. De tweede groep is alleen tijdens de eerste twee fases actief. De pelgrimerende pelgrim functioneert bij de tweede groep dus eigenlijk als een tijdelijk medicijn tegen het ‘Camino virus’ van de thuisblijver. Facebook functioneert hier dus als een verbinding tussen de pelgrim onderweg en de thuisblijvers. Deze verbinding heeft echter ook gevolgen voor de beleving van de pelgrimage.

#### **5.6.4. De pelgrimage en Facebook**

De pelgrimage naar Santiago wordt beïnvloed door opkomst van internet, en in het bijzonder Facebook. Jane en Annemay vertelden bijvoorbeeld dat vrijwel iedere herberg inmiddels Wi-Fi heeft. De herbergen langs de route passen zich dus aan aan de pelgrims die op internet verslag willen doen van hun tocht. Daarnaast maken steeds meer herbergen reclame op Facebook en andere internet sites. Ze spelen in op de pelgrims die zich via internet voorbereiden. De route verandert dus door de grotere rol die is toebedeeld aan de digitale wereld. Een voorbeeld hiervan zijn de foto’s van plekken in afbeelding 13 waar pelgrims hun

*Camino Portugués* kunnen beginnen. Pelgrims worden bekend gemaakt met de meer afwijkende routes en gaan ook vanaf daar beginnen.

Hierbij een foto impressie van wat steden die ook als startplaats voor de Camino Portugués kunnen fungeren:  
Faro, Guimarães, Braga, Coimbra ...  
Guimarães en Braga zijn gemakkelijk - en snel & goedkoop - te bereiken vanaf treinstation São Bento in Porto, ook Coimbra .....  
Meer weergeven



Afbeelding 13: screenshot: <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> genomen op 10-10-2014.

De belangrijkste invloed van Facebook die ik echter heb geconstateerd is dat pelgrims onderweg ook veel op Facebook zitten. Hierdoor zal de beleving van de pelgrimage waarschijnlijk veranderen: er is, zoals eerder beschreven, veel contact met het thuisfront en pelgrims zullen meer bezig zijn met de situatie thuis. Ook wordt pelgrimage hierdoor minder ‘eng’, omdat pelgrims altijd in contact staan met het thuisfront. De verbondenheid met het thuisfront kan echter ook spanningen op leveren. Het hierboven gegeven voorbeeld van Twan illustreert dit: Twan wilde zelf namelijk naar huis om bij de begrafenis van een familielid te kunnen zijn, maar dit plan ondervond (subtiele) weerstand van zijn ouders. Zijn ouders benadrukten dat Twan de route eigenlijk gewoon moest aflopen en dat ze het volledig zouden begrijpen. De hele familie zou het volgens hen begrijpen. Er is hier sprake van een interessante invloed van het thuisfront op de beleving van de pelgrimage. Ik denk namelijk

niet dat de ouders van Twan deze raad hadden gegeven als Twan op een ‘normale’ vakantie was. Het ondernemen van een pelgrimage geeft een signaal af aan het thuisfront die daardoor bepaalde ideeën krijgen. Dit is denk ik altijd al zo geweest. Echter, doordat pelgrims nu door bijvoorbeeld Facebook dagelijks contact hebben met het thuisfront is deze druk naar mijn mening toegenomen. De belevenissen van de pelgrim worden daardoor meer beïnvloed door het thuisfront, maar ook door onbekende leden van de ‘Sint Jacobs Route’, dan voorheen.

## 5.7. Conclusie

In dit hoofdstuk is de verkregen informatie over pelgrimage naar Santiago de Compostella uiteengezet. Eerst stond de praktische vormgeving van deze tocht centraal. De Nederlandse pelgrims blijken vaak lid te worden van de Facebook groep ‘Sint Jacobs Route’. In deze groep vragen ze adviezen en vergelijken ze hun komende tocht met de van anderen uit het verleden. In de tweede sectie is ingegaan op de motivaties, de aanleidingen en de doelen van pelgrims. Deze blijken sterk te variëren en elkaar te overlappen. Ook is er soms sprake van een bepaalde ‘ontkenning’, omdat pelgrims aangeven geen spirituele of religieuze motivatie te hebben, maar wel degelijk kiezen voor een pelgrimage. In de derde sectie werd de ethiek van de pelgrim behandeld. Er zijn voorgeschreven rituelen, handelingen en visies waar veel pelgrims zich aan te houden. Het voorschrift dat door de meeste pelgrims wordt onderstreept is dat een pelgrim zijn tocht authentiek maakt. Hij of zij zet zich tegen enkele van de heersende voorschriften af, om zo zijn of haar pelgrimage toch uniek te maken. Hierdoor is het doorbreken van de normen eigenlijk onderdeel van deze normen. Facebook blijkt ook hier van groot belang, doordat normen via Facebook worden verspreid. Loyaliteit aan de normen betekent namelijk vaak aanzien en het breken met de norm betekent meestal dat de pelgrim aanzien verliest. In de vierde sectie stonden de ervaringen van de pelgrims op de Camino centraal. Er blijkt een sterke verbondenheid met andere pelgrims te bestaan, die op vier verschillende niveaus bestaat. Ook blijken de pelgrims naar eigen zeggen veel te zijn veranderd door de tocht en deze veranderingen zijn veel groter en gevarieerder dan van tevoren werd verwacht. In de vijfde sectie is ingegaan op de rol van media bij de pelgrimage. Media blijken een grote rol te spelen. Dit komt omdat er via moderne middelen steeds meer contact wordt gehouden, ook met onbekende mensen. De pelgrim loopt dus niet alleen voor zichzelf, maar ook plaatsvervangend voor anderen. Hierdoor verandert pelgrimage, omdat de kloof tussen de Camino en de mensen thuis minder groot wordt.

## 6. De unieke pelgrimage

Sinds 2000 is het aantal pelgrims naar Santiago sterk toegenomen. Deze pelgrims zijn onderdeel van een nieuwe, grote groep mensen die besloten om de Camino af te leggen. In het vorige hoofdstuk is beschreven dat de meeste pelgrims op de Camino naar eigen zeggen een unieke ervaring hebben gehad. Ze zijn zeer enthousiast over de tocht en vertellen allemaal dat ze veranderd zijn. Ze kunnen naar eigen zeggen hun problemen beter loslaten, ze zijn meer in het hier en nu en ze zijn gaan doen wat ze echt leuk vinden. De pelgrims zijn op weg gegaan en hebben al zoekend, lopend, fietsend, in een rolstoel of op de rug van een paard gevonden wat ze zochten: een unieke ervaring. Hoe is deze unieke ervaring tot stand gekomen? Welke factoren hebben deze ervaring tot stand gebracht? En hoe is het mogelijk dat iedere pelgrim naar eigen zeggen een unieke tocht heeft ondernomen, terwijl er duizenden tegelijk, jaar in jaar uit pelgrimeren? Met andere woorden: wat heeft de pelgrim op zijn of haar tocht gevonden en hoe is dit tot stand gekomen? Om deze vragen te kunnen beantwoorden zal ik in het eerste deel van dit hoofdstuk bespreken hoe pelgrims de verschillende ruimtelijke dimensies van de pelgrimage invullen. Door te bestuderen hoe de pelgrims betekenis geven aan ruimte kunnen we duidelijker krijgen hoe ze hun tocht naar eigen zeggen uniek maken. In het tweede deel van dit hoofdstuk zal ik vervolgens bespreken *waarom* pelgrims de ruimtelijke dimensies van hun tocht op deze manier invullen. Hoe zijn de pelgrims bij deze invullingen komen? In het derde en laatste deel zal ik ingaan op de vraag hoe de transformatie die religie heeft ondergaan tot uiting komt in de pelgrimage naar Santiago. Wat leert deze casusstudie over Nederlandse pelgrims die naar Santiago reizen ons over religie in de hedendaagse Nederlandse samenleving?

### 6.1. De ‘Camino ervaring’

In het vorige hoofdstuk is besproken hoe alle pelgrims die ik heb geïnterviewd naar eigen zeggen zijn veranderd door de tocht. Soms kunnen de pelgrims zelf duidelijk aanwijzen welke directe gebeurtenis volgens hen verantwoordelijk was voor deze verandering. Een voorbeeld is Alex’s beschreven contact met god. Het komt echter vaker voor dat het niet één specifieke gebeurtenis tijdens de tocht was. Het is meer de algemene ervaring van wekenlang op de Camino pelgrimeren. Dit sluit aan bij de theorie van Taylor, die benadrukt dat mensen

meer willen dan een ‘wow’ moment: ze willen een structuur die herhaling mogelijk maakt.<sup>286</sup> De tocht wordt beschouwd als een ervaring die diepe indruk heeft gemaakt. Deze ervaring bestaat dus ten eerste uit een fysieke pelgrimage, waarbij het bewegen, dat door Eade en Coleman wordt benadrukt, centraal staat.<sup>287</sup> Fysiek voortbewegen blijkt cruciaal zoals in het vorige hoofdstuk is beschreven. Ten tweede denk ik dat we kunnen spreken van een metaforische pelgrimage, die Morinis zo benadrukt: er heeft ook een metaforische pelgrimage plaatsgevonden en deze twee zijn aan elkaar gerelateerd.<sup>288</sup> Zoals besproken in het theoretisch kader stelt Meyer dat we bij het bestuderen van religieuze ervaringen op zoek kunnen gaan naar de gewaarwordingsvormen die geholpen hebben om deze ervaring tot stand te brengen.<sup>289</sup> Welke objecten, afbeeldingen en gebouwen maken onderdeel uit van deze vormen? Hoe geven de pelgrims de ruimtelijke dimensies van de Camino vorm? Welke gewaarwordingsvormen helpen bij het tot stand komen van een essentieel onderdeel van de religie van de Camino, namelijk: de ‘Camino ervaring’?

### 6.1.1. De creatie van *sacred space*

Uit mijn onderzoek blijkt dat de ‘Camino ervaring’ sterk bepaald wordt door de ruimtelijke invullingen van de pelgrim. De tocht krijgt namelijk zijn karakter doordat de pelgrims het idee hebben de ruimtelijke dimensies zelf te kunnen bepalen. Dit komt ten eerste tot uiting in de creatie van *sacred space*. Met *sacred space* bedoel ik net als Bremborg een sacrale ruimte die door pelgrims aan de hand van allerlei elementen onderweg gecreëerd wordt en waarin religieuze ervaringen plaatsvinden.<sup>290</sup> Volgens Bremborg wordt door lopen in stilte de fysieke weg van een pelgrimage tot een sacrale ruimte geconstrueerd. Op de Camino ligt ook een nadruk op stilte: de meeste pelgrims willen bijvoorbeeld het liefst zonder gezelschap lopen om in stilte na te kunnen denken. Door alleen te lopen is er alleen de weg (en alles aan de kant van de weg) als afleiding. Soms is dit ontzettend saai, maar dat hoort er bij. *Juist* die stukken zijn volgens pelgrims ook belangrijk om te lopen, omdat er nog minder ‘afleiding’ is. Interessant is dat alle ‘kortstondige’ bijzondere ervaringen die in de interviews zijn genoemd, plaatsvonden in een context van stilte.

Er zijn echter nog meer elementen die bijdragen aan de constructie van *sacred space*

---

<sup>286</sup> Taylor, C. (2002). in Meyer, B. (2006). p. 9.

<sup>287</sup> Coleman, S., & Eade, J. (Red.). (2004). *Reframing pilgrimage: Cultures in motion*. Psychology Press. p.16.

<sup>288</sup> Morinis, E. A. (red.). (1992). p.4.

<sup>289</sup> Meyer (2006). p.9.

<sup>290</sup> Bremborg, A. D. (2013). p.550.

op de Camino. Op de Camino zijn allerlei herbergen, hekjes, van oudsher katholieke monumenten, markeringspaaltjes, restaurantjes, kerkjes, koffiebarretjes onderweg enzovoorts. Voor de ene pelgrim is een koffiebarretje onderweg een doodnormaal koffie barretje, terwijl het voor een andere pelgrim de locatie is van een religieuze ervaring. Wegwijzers bevestigen voor sommige pelgrims dat ze op de juiste weg zijn. Op gebouwen staan teksten die sommige pelgrim naar eigen zeggen helpen in hun denkprocessen tijdens het reizen. In Herbergen wordt een ‘bijzondere’ sfeer gecreëerd. Een pelgrim is per dag meestal maar acht uur aan het reizen en komt dus ook op talloze andere plekken *naast* de weg. De conversaties tussen pelgrims vinden plaats in speciaal voor pelgrims ingerichte herbergen, het slapen vindt plaats op drukke slaapzalen te midden van vele snurkende pelgrims en de pauzes worden vaak genomen in weilanden, bossen of bergen onderweg. Er blijkt bovendien een grote rol te zijn weggelegd voor de andere pelgrims onderweg. Meike Heukels benadrukt in haar scriptie dat de pelgrim samen met de andere pelgrims en de herbergeigenaren een ‘Camino World’ creëren:

The group of pilgrims and the *hospitaleros* (hosts in the hostels) together create a ‘different world’. A world with different social rules, that is loosened from its cultural and historic roots and made for people to pass through as pilgrims.<sup>291</sup>

Deze sociale constructie komt volgens Heukels deels tot stand door een grote onderlinge verbondenheid van de pelgrims. Ook uit mijn onderzoek blijkt dat er een grote verbondenheid bestaat. Het gaat hierbij vooral om het eerder beschreven ‘reizende dorp’. Hiermee worden de pelgrims bedoeld met wie de pelgrim op de Camino dagelijks optrekt. Door sommige pelgrims wordt deze groep zelfs beschreven als een soort familie. Deze verbondenheid zorgt volgens mijn informanten voor een bijzondere sfeer tijdens de tocht. In het eerder gegeven voorbeeld van Twan, die samen met enkele van zijn medepelgrims buiten moest slapen en daar emotionele gesprekken voerden, gaf het volgens hem een zeer bijzondere ervaring.

*Sacred space* krijgt dus vorm door zowel oude als nieuwe elementen: de weg bestaat voor een groot deel al heel lang en wordt al eeuwen door pelgrims belopen, maar er zijn ook nieuwe barretjes, herbergen en weilanden. James Brown wijst terecht op het feit dat vele wegen naar Santiago eigenlijk helemaal niet oud zijn.<sup>292</sup> De drie meter brede wegen zijn in 1988 door de Spaanse overheid aangelegd om de grote hoeveelheden pelgrims aan te kunnen.

---

<sup>291</sup> Heukels, M.E.C.S. (2012). p.45.

<sup>292</sup> Brown, J.A. (2012). ‘*Nobody wears shoes*’: *overcoming barriers and challenges in creating pilgrimage tourism in South-West Scotland*. Glasgow Caledonian University. p.14.

Echter, het ‘gevoel’ van de oude weg bestaat nog wel. Het gaat om een diep in het Europese geheugen ingesleten weg waaraan een bepaalde sacraliteit is gekoppeld. *Sacred space* wordt dus enerzijds door pelgrims geconstrueerd aan de hand van selectieve elementen onderweg, terwijl er anderzijds ook elementen zijn waaraan bijna altijd een bepaalde sacraliteit is gekoppeld. Er is sprake van een combinatie van selectieve en structurele componenten die samen zorgen voor *sacred space*. Welke componenten dit precies zijn verschilt per pelgrim.

### **6.1.2. De ervaringen van lichaam.**

Een tweede belangrijke gewaarwordingsvorm is het lichaam. Het lichaam is, zoals Tweed stelt, een belangrijk medium om signalen over te dragen en om dingen waar te nemen.<sup>293</sup> Een interessant voorbeeld hiervan op de Camino zijn de pelgrims in rolstoelen. Ze kunnen de tocht niet meer lopen of fietsen, maar door alsnog te pelgrimeren geven ze een signaal af. Dit ook voor de pelgrims die hen duwen. Er zijn verschillende interpretaties mogelijk: ‘ondanks een ‘falend’ lichaam, is het toch mogelijk om de pelgrimage te volbrengen’ of, ‘echte vriendschap betekent de ander naar Santiago duwen als hij dat wilt’. Vaak worden deze pelgrims financieel ondersteund en zijn er sites waarmee de pelgrims aandacht willen krijgen voor hun pelgrimage. Het voorbeeld van een pelgrim in een rolstoel brengt ons bij een tweede belangrijke functie van het lichaam op de Camino: het lichaam functioneert als een soort ‘test’ materiaal. Kan het lichaam de tocht volbrengen ondanks alle hindernissen onderweg? Is de pelgrim sterk genoeg? Voor veel pelgrims bleek deze test een belangrijke rol te spelen. Deze test van het lichaam is gerelateerd aan ‘pijn’, het aspect waar Slavin en Doi nadruk op leggen.<sup>294</sup> Er is veel pijn op de Camino. Schoenen die niet goed zitten, blessures, zware rugzakken, valpartijen enzovoorts. Het lichaam wordt getest en niet zelden moeten pelgrims vanwege dergelijke redenen hun tocht stoppen. Dit testen van het lichaam gaat echter verder dan ‘alleen’ pijn. De pelgrims worden ook geconfronteerd met vermoeidheid en verveling. Dagenlang lopen gecombineerd met onrustige nachten vermoeit de pelgrim. Uren lange routes over industrieterreinen vervelen de pelgrim. Pelgrims kunnen zowel vermoeidheid als verveling natuurlijk eenvoudig vermijden door met de bus te reizen. Dat doen de pelgrims echter niet: blijkaar is het testen van het lichaam cruciaal. Fysiek ‘lijden’ is onderdeel van de tocht en is dus belangrijk voor de ervaring van de Camino. Er moeten dus, zoals Tweed stelt,

---

<sup>293</sup> Tweed, T.A. (2009). p. 136.

<sup>294</sup> Slavin, S. (2003). p.10. en Doi, K. (2011). p.275.



inderdaad lichamelijke grenzen worden overschreden.<sup>295</sup>

Interessant is dat beide lichamelijke overschrijdingen die door Tweed worden benoemd (overstijgen van fysieke lichamelijke grenzen zoals pijn en overstijgen van bepaalde grenzen in de levenscyclus van een mens) op de Camino aan elkaar gerelateerd kunnen zijn. Door de test te halen, oftewel de pelgrimage te volbrengen, is de pelgrim naar eigen zeggen veranderd en begint voor sommige pelgrims een nieuwe levensfase. Andersom komt ook voor: de pelgrim is bijvoorbeeld net met pensioen gegaan, maar wil aantonen dat het lichaam nog zo goed is dat ‘zelfs’ de pelgrimage naar Santiago kan worden volbracht. Het signaal dat door het lichaam wordt afgegeven kan ook tot spanningen leiden. Dit komt bijvoorbeeld tot uiting in de discussie over vervoer op de Camino. Volgens sommige pelgrims doet fietsen duidelijk af aan de lichamelijke test van de pelgrim. Volgens anderen mag fietsen wel, maar is het dan weer niet de bedoeling dat er met een taxi wordt meegereden. Een bus is vaak helemaal uit den boze en dit is zeer interessant aangezien Reader stelt dat meeste pelgrims naar Santiago met de trein, taxi of bus reizen.<sup>296</sup> Het grootste deel van wat Reader ‘pelgrims’ noemt, wordt door de pelgrims uit mijn onderzoek dus niet als *echte* pelgrim beschouwd, vooral omdat ze niet genoeg lichamen hebben geleden. De vraag of een pelgrim voldoende lichamen ‘lijdt’ is ook gerelateerd aan leeftijd. Oudere pelgrims bereiden zich meestal beter voor dan jongeren en dit wordt ‘goedgekeurd’ door de anderen. Toch kent deze voorbereiding van oudere pelgrims ook weer grenzen, want met een kaart op zak lopen (als de pelgrim een minder populaire route kiest waar bewegwijzering soms ontbreekt) is, zoals eerder beschreven, ook niet de bedoeling. Het ‘overschrijden van lichamen grenzen’ is voor Nederlandse pelgrims op de Camino een gevoelig punt, maar juist daarom essentieel voor de beleving van de Camino. Het lichaam wordt onderworpen aan een test en neemt hierdoor waar en geeft hierdoor signalen af. Hoe deze test vorm krijgt en wat de eisen zijn verschilt per pelgrim, maar dat het lichaam enigszins dient te lijden staat vast. Net als bij de constructie van *sacred space*, die onder de pelgrims sterk uiteenloopt, vinden we bij het lichaam we dus veel opvattingen die per pelgrim verschillen, maar ook enkele die onder veel pelgrims gedeeld worden.

### **6.1.3. Plaatsvervangende pelgrimage (vicarious pilgrimage)**

---

<sup>295</sup> Tweed, T.A. (2009). p. 136.

<sup>296</sup> Reader (2007). p. 218.

Een derde gewaarwordingsvorm van de ‘Camino ervaring’ is de invloed van vele betrokken mensen in Nederland. Deze sterke betrokkenheid van thuisblijvers met een reizende pelgrim noem ik plaatsvervangende pelgrimage (vicarious pilgrimage). Pelgrims hebben, zoals eerder besproken, tijdens hun pelgrimage ook te maken met een virtuele ruimte. Het gaat hierbij niet alleen om pelgrims die filmpjes kijken van anderen die de tocht in het verleden hebben gelopen, zoals MacWilliams constateerde.<sup>297</sup> Zoals beschreven wordt er in de voorbereiding veel opgezocht op internet en wordt er daarnaast in de ‘Sint Jacobs Route’ vaak om advies gevraagd. Ook is beschreven dat er in deze groep een lijst te downloaden is met een precies overzicht van wanneer welke pelgrim vertrekt, zodat iedereen goed gevolgd kan worden. Echter, ook niet-pelgrims volgen de pelgrim. Tijdens het voorbereidingsproces komt dit al tot uiting in succeswensen, of nieuwsgierige vragen, maar als de pelgrim eenmaal begonnen is, wordt hij of zij vaak via internet gevolgd. Sites als waarbenjij.nu en de persoonlijke Facebook pagina van de pelgrim staan vaak vol met succeswensen en reacties op de ervaringen van de pelgrim. Mensen die om wat voor reden dan ook zelf niet kunnen en/of willen pelgrimeren, volgen de pelgrim. Bij terugkomst van de pelgrim wordt er vaak om de verhalen en foto’s van de pelgrim gevraagd. De pelgrims pelgrimeren dus niet alleen voor zichzelf, maar doen dit ook plaatsvervangend voor anderen.

Uit de interviews blijkt dat de reizende pelgrims ook vaak op de hoogte zijn van het feit dat thuisblijvers hen zeer goed volgen. De reizende pelgrims denken tijdens hun tocht na over de mensen thuis en hun problemen. Deze verbondenheid lijkt op het in het theoretische kader gepresenteerde plaatsvervangende religie (vicarious religion).<sup>298</sup> Grace Davie geeft het voorbeeld van bisschop Jenkins die zijn taken voor de kerk in de ogen van ‘de seculiere’ bevolking niet goed uitvoerde. Er kwamen vervolgens veel verontwaardigde reacties van deze bevolking, want hij vulde zijn religieuze functie niet goed in. Er is dus nog steeds sprake van een bepaalde verbondenheid met de kerk. Bij pelgrims is een dergelijke verbondenheid naar mijn mening ook aanwezig. Uit het eerder gegeven voorbeeld van Twan kunnen we opmaken dat wanneer een pelgrim eerder stopt met zijn tocht (bijvoorbeeld vanwege een overlijden) het thuisfront hem dit impliciet verwijt. De pelgrim voert zijn taak als pelgrim dan namelijk niet helemaal goed uit.

Plaatsvervangende pelgrimage bestaat ook bij pelgrims die de tocht in het verleden

---

<sup>297</sup> MacWilliams, M. W. (2003). p.236.

<sup>298</sup> Davie, G. (2006) ‘Is Europe an Exceptional Case?’. *International Review of Mission*, 95(378-379). pp. 249-250.

hebben ondernomen. Veel mensen die in het verleden gepelgrimeerd hebben, blijken ‘actuele pelgrims’ te volgen. Het valt mij bovendien op dat vooral ‘actuele’ pelgrims veel volgers hebben: pelgrims die op het moment van het verschijnen van hun verslag bezig zijn met hun tocht. Blijkbaar willen de thuisblijvers toch dat de verslagen die ze lezen gemaakt worden door actueel reizende pelgrims en niet door pelgrims die de tocht maanden geleden volbrachten. Een maandenoud filmpje van een pelgrim, (zoals de filmpjes in het onderzoek van MacWilliams) is minder populair dan een verslag van een pelgrim die nog ‘echt’ op de Camino is.<sup>299</sup>

Het grote aantal volgers van de pelgrim leidt er naar mijn mening ook toe dat de pelgrim ‘onder druk’ staat. Het lijkt eraf en toe op alsof de pelgrims de thuisblijvers ‘tevreden’ willen houden. Hiermee bedoel ik bijvoorbeeld dat de thuisblijvers bepaalde verwachtingen hebben en de pelgrim de thuisblijvers niet wil teleurstellen. In de Facebook groep verschijnen updates waarbij pelgrims aan de verwachtingen van thuisblijvers proberen te voldoen. Mooie natuurfoto’s, belangrijke plekken onderweg, ‘heftige’ foto’s van een pelgrim die onder de beten van *bed bugs* zit enzovoorts. ‘Saaie’ foto’s van industrieterreinen ontbreken. Er zijn ook aanwijzingen dat deze druk van de thuisblijvers ook spanningen oplevert: soms kan de pelgrim niet voldoen aan de eisen, maar wil hij of zij niet laten blijken dat zijn of haar pelgrimage in dit opzicht ‘faalt’. Een voorbeeld dat dit naar mijn mening zeer goed illustreert kan worden gevonden in de reactie van een vriend van Evert. Evert had aan het thuisfront laten weten dat hij het gevoel had dat God met hem meeliep. De betreffende vriend reageerde door te stellen dat deze aanwezigheid helemaal niet bijzonder was, omdat God eigenlijk altijd naast de mens ‘liep’:

Beste looper náást God. Misschien zet ik in jouw beleving de zaak op zijn kop. En heb je meer het gevoel dat God naast jou loopt? Is het niet zo, dat God overal naast ons is—naast jou is, waar we Hem willen ontdekken?<sup>300</sup>

Evert reageerde op een manier die naar mijn mening voor de hand ligt: hij ging op zoek naar bewijs waarom God wel degelijk naast hem liep tijdens de tocht. Hij wilde aantonen dat het niet ging om dezelfde aanwezigheid als thuis. Zijn tocht kwam daardoor onder druk te staan: hij diende bewijs te verzamelen voor het thuisfront om zijn stelling over de aanwezigheid van God te onderbouwen. Deze druk blijkt nog sterker aanwezig als het om een pelgrim gaat die

---

<sup>299</sup> MacWilliams, M. W. (2003). p.236.

<sup>300</sup> Interview Evert met auteur(21-05-2014), Hoog Soeren.

al lange tijd actief is in de ‘Sint Jacobs Route’. Hij of zij heeft geuit hoe de sociale norm op de Camino vorm moet krijgen en dus moet de pelgrimage die hij of zij onderneemt dit bevestigen. Deze pelgrims plaatsen veel updates, die allemaal in lijn zijn met hetgeen diegene op Facebook verkondigde. De virtuele ruimtelijke dimensie (en de plaatsvervangende pelgrimage die zich hierin afspeelt) speelt dus voor, na, maar ook *tijdens* de tocht een grote rol en heeft het veel invloed op de ervaring van de Camino. Het verschilt per pelgrim hoe groot die invloed is en ook of ze deze invloed prettig vinden of niet.

#### 6.1.4. De metaforische pelgrimage

Een vierde gewaarwordingsvorm is de metaforische pelgrimage. Pelgrims zijn, zoals Bremborg al stelde, bezig met de grote vraagstukken van het leven en reizen dus naast de fysieke ruimte ook door de ‘metaforische ruimte’.<sup>301</sup> Ze zijn tijdens hun tocht veel bezig met processen van *dwelling*. Wie ben ik en wat is mijn plek op deze aarde en in de kosmos? Daarnaast zijn ze bezig met het her-construeren van het ideaalbeeld van zichzelf. Wie zou de pelgrim willen zijn en wat zou zijn of haar gewenste plek op deze aarde en in deze kosmos zijn? Een voorbeeld is het besef van Annemay: ik hoor bij de mensen op deze aarde, ik ben aan hen verwant en eigenlijk zijn we samen één. Wanneer dit ideaalbeeld gecreëerd is bepaalt de pelgrim hoe hij of zij dit zou kunnen bereiken. Welke veranderingen moet de pelgrim ondergaan? Annemay besloot bijvoorbeeld om minder bang te zijn voor anderen en meer dingen te gaan ondernemen. Vreemde mensen meer aanspreken, want ze zijn niet allemaal gevaarlijk. Het ideaalbeeld komt samen met deze veranderingen in een door de pelgrim gecreëerde *teleographie*: een weergave van enerzijds de ultieme wens van de persoon en anderzijds de benodigde ‘stappen’ om deze ultieme wens te bereiken.<sup>302</sup> Deze *teleographie* is een door de pelgrim geconstrueerde weergave die antwoord geeft op wie de pelgrim idealiter zou willen zijn en hoe hij of zij dit in de toekomst voor elkaar denkt te kunnen krijgen. Wat moet de pelgrim doen om zijn of haar ideaalbeeld te realiseren? Welke *crossings* moeten voor dit ideaalbeeld worden gemaakt? Deze *teleographie* verschilt per pelgrim, maar er blijken uit mijn onderzoek drie kenmerken naar voren te komen die vaak voorkomen.

Een eerste veelvoorkomend kenmerk van de door pelgrims geconstrueerde *teleographies* is dat er vaak sprake is van een ideaalbeeld waarbij de pelgrim zich distantieert van alledaagse structuren. Hiermee bedoel ik ten eerste dat veel pelgrims zouden willen dat

---

<sup>301</sup> Bremborg, A. D. (2013). p.555.

<sup>302</sup> Tweed, T.A. (2009). p. 115.

ze minder werden beïnvloed door hun vooroordelen. Zoals beschreven zijn op de Camino allerlei normen aanwezig die vooroordelen onderdrukken. Veel pelgrims waarderen dit. Ze vinden het zo prettig dat pelgrims deze vooroordelen proberen te onderdrukken dat dit onderdrukken onderdeel wordt van hun idealistische zelfbeeld. Voor anderen ligt dit anders: in hun ideale zelfbeeld is wel degelijk ruimte voor het uiten van vooroordelen. Uit dit onderzoek blijkt echter dat de meeste pelgrims het onderdrukken van vooroordelen waarderen en dit in hun *teleographie* opnemen.

De tweede betekenis van genoemde distantieering van alledaagse structuren is dat veel pelgrims zouden willen dat ze meer deden wat ze echt leuk vinden. Op de Camino hebben de meeste pelgrims veel tijd en kunnen ze doen wat ze willen. Als een pelgrim een dag in de herberg wil blijven kan dat vaak, omdat er ruim de tijd is genomen voor de tocht. Er is geen drukke agenda. De dagelijkse problemen uit het normale leven lijken te ontbreken. De pelgrimage naar Santiago is een andere wereld, een ander bestaan, weg van de dagelijkse perikelen. Turner beschrijft het afzonderen van de pelgrim als '[t]he [...] detachment of the individual or group, either from an earlier fixed point in the social structure or from a relatively stable set of cultural conditions (a cultural "state")' en deze wens tot afzondering komt op de Camino zeker terug.<sup>303</sup> Toch geldt ook hier dat sommige pelgrims dit niet als prettig ervaren. Sterker nog: iedere pelgrim heeft een bepaalde grens tot waar hij of zij de afzondering prettig vindt. Iedereen neemt bijvoorbeeld geld mee en iedereen neemt een rugzak met spullen mee. De hoeveelheid geld en spullen in de tas verschilt per pelgrim. Er is dus enerzijds een wens tot het loslaten van de dagelijkse structuren, maar anderzijds is het zo dat het maar de vraag is in hoeverre dit loslaten daadwerkelijk doorgevoerd wordt. Ook hier verschillen de grenzen dus.

Interessant is dat het hierboven uitgelegde, eerste kenmerk van de *teleografie* (een ultieme wens tot loslaten van de dagelijkse structuren) ook gevolgen heeft voor de pelgrims en hun oriëntatie in tijd. Hiermee bedoel ik dat veel pelgrims tijdens hun tocht 'ontdekken' dat ze 'in het hier en nu' willen leven. Ze beseffen tijdens hun tocht dat ze na de Camino een lossere planning willen hebben. Centraal hierbij is het motto: 'wat morgen komt, komt morgen'. Toch geldt ook hier weer dat het de vraag is of ze dit wel echt willen. Zoals beschreven zijn veel pelgrims na afloop nog steeds bezig met hun pelgrimage en zijn ze actief op Facebook pagina's vol foto's en verhalen van de tocht.

Een tweede veelvoorkomend kenmerk van de door pelgrims geconstrueerde

---

<sup>303</sup> Turner, V.W., en Turner, E. (1978). p.2.

*teleographies* is dat er vaak sprake is van een ideaalbeeld waarbij de pelgrim uniek is. Iedere pelgrim onderneemt voor zijn of haar gevoel een authentieke pelgrimage. Dit gevoel van authenticiteit komt eigenlijk overal op de pelgrimage terug. Allereerst in de voorbereiding: kiest een pelgrim er voor om zich voor te bereiden, of gaat de pelgrim gewoon op weg en ziet hij of zij wel hoe het gaat? Vervolgens zijn er vele plekken waar de pelgrim kan beginnen: gaat de pelgrim vanaf huis lopen? Of vanaf Saint-Jean-Pied-de-Port? Vervolgens in de rituelen van de pelgrims: ze hangen kruizen aan hekken, waarbij ze eigenlijk alleen zelf weten waarom ze dit doen. Pelgrims vertellen vaak triomfantelijk over hun eigen inbreng bij een ritueel: bijvoorbeeld het laat vertrekken van de herberg, terwijl de rest eerder vertrekt. Of het feit dat een pelgrim eerder terugkeerde naar huis en zijn tocht dus niet kon volbrengen, maar zijn steen ‘heel slim’ aan een andere pelgrim gaf, zodat deze de steen toch nog plaatsvervangend kon achterlaten. Er was een pelgrim die een kanarie meenam op zijn tocht, een pelgrim die tocht uit principe niet tot Santiago wilde lopen en dus eerder stopte, een pelgrim die vooral buiten sliep enzovoorts. Als laatste voorbeeld komt de wens naar een authentieke invulling tot uiting bij het einde van de tocht. Gaat de pelgrim naar de eindmis? Gaat de pelgrim nog door tot aan Finisterre? Het zijn allemaal opties waaruit de pelgrim kan kiezen. Er is dus veel ruimte voor eigen inbreng en veel pelgrims geven aan dit sterk te waarderen. Ze benadrukken in interviews dat ze nog steeds hun eigen plan trekken, uniek en vrij zijn. De eigen inbreng die mogelijk is op de Camino blijkt dus door veel pelgrims dan ook verwerkt te worden in het ultieme zelfbeeld van de pelgrim. Of de pelgrimage van de betreffende pelgrim werkelijk zo uniek is, is een andere vraag, maar de *wens* dat dit zo is, is zeker aanwezig.

Een derde en laatste kenmerk van de *teleographies* is dat er vaak sprake is van een ideaalbeeld van de pelgrim die leeft in een wereld waar een transcendente dimensie bestaat die ze kunnen ervaren. Ik bedoel hier mee dat het voor veel pelgrims de ultieme wens is dat ze het transcendente kunnen ervaren. Dit blijkt bijvoorbeeld al uit de keuze voor het ondernemen van een pelgrimage. Een pelgrimage staat voor velen, zoals beschreven in het theoretisch kader, bekend om haar spirituele en/of religieuze karakter.<sup>304</sup> Wanneer een pelgrim er voor kiest om de tocht te gaan ondernemen geeft hij of zij al aan op zoek te zijn naar een bepaalde ervaring hiermee. Geen enkele pelgrim die ik sprak was seculier: ook al wisten ze vaak niet goed wat ze wel waren. Pelgrims spreken over bidden tot Sint-Jacob, bidden tot zichzelf en bidden tot God. Als er dingen gebeuren die de pelgrims ‘te toevallig’

---

<sup>304</sup> Slavin, S. (2003). p. 6.

vinden, dan zeggen ze dat dit bijvoorbeeld door Sint-Jacob komt. Dit vertellen ze als een soort grap en ze lachen erbij, maar desalniettemin wordt hij vaak genoemd. Er blijkt hier een grote rol weggelegd voor de symbolen en rituelen die geautoriseerd worden door de katholieke kerk. Zelfs de pelgrims (zoals Alex) die zich expliciet distantiëren van welke religie dan ook sprak wel over bidden tot ‘Sint Jacob’. Hij vroeg Sint Jacob mee te reizen achter op de fiets. Daarnaast stapte hij vaak om te bidden tot de kosmos. Op de Camino heerst volgens pelgrims een bijzondere sfeer die dusdanig anders is dan de spirituele, religieuze context in de normale samenleving. Er wordt door pelgrims gesuggereerd dat er een transcendente dimensie bestaat en dat pelgrims zich hier via symbolen en rituelen die geautoriseerd worden door de katholieke kerk, mee kunnen verbinden.

De suggestie van het bestaan van een transcendente dimensie wordt door de meeste pelgrims gewaardeerd en is ook aanwezig in veel gecreëerde *teleographies* van pelgrims. Er zijn dus drie belangrijke kenmerken die in veel *teleographies* van pelgrims voorkomen. Dit hoeft echter niet te zeggen dat deze kenmerken bij alle *teleographies* aanwezig zijn. Daarnaast zal iedere pelgrim op ieder kenmerk een andere nadruk leggen. Iedere pelgrim construeert een andere *teleographie*. De 50 jarige pelgrim Bob uit Amsterdam was bijvoorbeeld wel elke dag bezig met zijn ‘normale’ problemen en vond dit prima.<sup>305</sup> Iedere pelgrim vult de pelgrimage naar eigen zeggen persoonlijk in. Deze persoonlijke invullingen zijn ook aanwezig bij de eerder genoemde constructie van *sacred space*, de eerder genoemde waarnemingen en de signalen van het lichaam en de eerder genoemde vormgeving aan virtuele ruimte. Iedere pelgrimage is volgens de betreffende pelgrim uniek. Toch zijn er ook grote gemeenschappelijkheden. Er zijn dus wel degelijk normen op de Camino waar de meerderheid van de pelgrims achterstaat. Hoe kan het dat er zoveel pelgrims zijn die dezelfde normen onderstrepen, maar toch naar eigen zeggen een unieke tocht afleggen? Met andere woorden: hoe wordt de unieke pelgrimage geconstrueerd? Om dit duidelijker te krijgen is het naar mijn mening van belang om te analyseren waar deze normen nu eigenlijk vandaan komen.

## 6.2. De ‘authenticatie’ van de Camino

In het historisch hoofdstuk werden verschillende autoriteiten genoemd die betrokken waren bij de pelgrimage naar Santiago. De Spaanse overheid zorgde bijvoorbeeld voor verf, zodat

---

<sup>305</sup> Interview Bob met auteur (27-05-2014), Amsterdam.

de katholieke Elias de gehele Camino Francés kon markeren. De paus bestempelde sommige jaren als ‘heilig’, waardoor het aantal pelgrims in dat jaar enorm toe nam. De academische vereniging ‘Amigo’s’ kwam op voor de ‘authentieke beleving’ van de route, terwijl internationale samenwerkingen tussen Frankrijk, Italië en Spanje de route juist meer wilden promoten. Er waren meerdere samenwerkingen en conflicten tussen verschillende groeperingen. De Camino werd gevormd door een ambivalentie tussen allerlei autoriteiten.

Hoe krijgt de relaties tussen autoriteiten die betrokken zijn met de Camino vandaag de dag vorm? Welke autoriteiten zijn momenteel betrokken bij de Camino en op welke manier? In het historisch hoofdstuk is beschreven hoe de onbekende pelgrim uit het verre verleden zich sterk identificeerde met normen die waren opgesteld door één autoriteit, namelijk de katholieke kerk. Hierboven is beschreven dat de huidige pelgrims enerzijds allemaal hun eigen normen willen kiezen, maar anderzijds bepaalde normen allemaal onderstrepen. Wat zegt deze paradox ons? Met welke autoriteit(en) identificeren de hedendaagse pelgrims zich en waarom?

### **6.2.1. Ambivalentie op de Camino**

Er zijn ook vandaag de dag meerdere autoriteiten bij de Camino betrokken. De Spaanse overheid geeft bijvoorbeeld studiepunten aan Spaanse jongeren die de tocht voltooien. Daarnaast heeft de Spaanse overheid de wegen vernieuwd en aangepast aan de grote hoeveelheid pelgrims. Ook de EU oefent invloed uit op de Camino door het geven van subsidies en organiseren van projecten. Niet voor niets liepen de Duitse bondskanselier Angela Merkel en de Spaanse minister Mariano Rajoy samen enkele kilometers van de Camino.<sup>306</sup> Ook de Protestantse kerk is betrokken: een aantal van mijn informanten zijn lid van de protestantse kerk en vertelde dat hun kerk de pelgrimage aanmoedigde. Uit mijn onderzoek komen echter vooral drie andere autoriteiten naar voren: pelgrims met aanzien op Facebook, de katholieke kerk en de thuisblijvers.

Zoals beschreven speelt ook de ‘Sint Jacobs Route’ voor veel pelgrims een belangrijke rol in de voorbereiding van de tocht, tijdens de pelgrimage zelf en na afloop. Veel pelgrims bepalen aan de hand van paklijsten wat ze meenemen. Tijdens hun tocht plaatsen ze

---

<sup>306</sup> Mills, G. ‘Merkel to walk Spain's Camino de Santiago’ in *The Local*.  
<http://www.thelocal.es/20140818/merkel-to-walk-camino-de-santiago> (21-11-2014).



reacties en na hun tocht reageren ze op updates van andere pelgrims. Ook is beschreven dat Facebook een platform is voor het etaleren van nieuwe stemmen die autoriteit claimen. Pelgrims kunnen aanzien verwerven door anderen te helpen met advies. Het advies dient echter wel in lijn te zijn met de heersende normen op de Camino. Het advies mag dus niet in strijd mag zijn met het afzetten van dagelijkse structuren, het benadrukken van een unieke tocht of het erkennen van het bestaan van een transcendente dimensie. Geeft de pelgrim in kwestie advies dat in strijd is met deze normen, dan verliest hij of zij aanzien. Het gebeurt daarom veel vaker dat pelgrims met autoriteit op ‘de Sint Jacobs Route’ de normen die al heersten nog eens benoemen. Het interessante is dat de normen die in de ‘Sint Jacobs Route’ worden benadrukt niet altijd in lijn zijn met normen die in interviews worden genoemd. De pelgrims met aanzien in de ‘Sint Jacobs Route’ benadrukken alleen de historische waarde van de katholieke gebouwen onderweg en impliceren hiermee geen verder ‘nut’ te erkennen voor de katholieke religie. Ze weigeren bijvoorbeeld vaak om het beeld van ‘de heilige Jacobus’ te knuffelen. De van oudsher katholieke sacrale route wordt door de ‘Sint Jacobs Route’ omarmd, maar er wordt afstand genomen van de katholieke kerk.

Toch is de invloed van de katholieke kerk groot. Wanneer we de hedendaagse pelgrims bijvoorbeeld vergelijken met de onbekende pelgrim uit het historisch hoofdstuk, die in opdracht van de kerk op weg ging, vinden we veel overeenkomsten. Er ligt net als in het genoemde voorbeeld een nadruk op het lichamelijk lijden tijdens de tocht. De boetedoening die sommige pelgrims in de tijd van de onbekende pelgrim moesten doen in opdracht van de kerk lijkt in andere vorm nog zeker te bestaan. Met de bus of trein reizen wordt door velen namelijk niet geaccepteerd. Daarnaast komt het katholieke karakter van de tocht ook tot uiting in de rituelen. De kerkdiensten, het ophalen van het Compostella certificaat, het bidden, het bezoek aan de eindmis en het geloven in de aanwezigheid van ‘de heilige Jacob’ zijn allemaal rituelen en/of symbolen die geautoriseerd worden door de katholieke kerk. Pelgrims zeggen zich vaak te distantiëren van dergelijke autorisaties, maar toch doen ze mee in het ritueel. Bovendien is het zo dat Nederlandse pelgrims vaak ook ouders hebben met een katholieke achtergrond. De pelgrims zijn misschien geen aanhangers van de katholieke kerk, maar ze voelen zich op een bepaalde manier nog wel verbonden. De katholieke kerk is dus, ondanks het feit dat veel pelgrims dit niet zullen erkennen, nog steeds een autoriteit die invloed uitoefent op de normen van de Camino.

De ouders van de pelgrim, maar ook andere thuisblijvers, hebben op hun beurt ook weer invloed op de beleving van de Camino. Ze kunnen namelijk ook normen opleggen. Zoals we gezien hebben verwacht het thuisfront bijvoorbeeld dat de pelgrim een bijzondere

tocht ervaart en dat hij of zij sterk veranderd is bij terugkomst. De ouders van Twan lieten merken dat ze vonden dat Twan zijn tocht, ondanks het overlijden van het familielid, voort diende te zetten. Volgens de ouders van Twan was het onderbreken van de pelgrimage dus echt in strijd met de ethiek van de pelgrim. De pelgrim wordt geconfronteerd met normen van het thuisfront. Technologische ontwikkelingen spelen bij het contact tussen het thuisfront een grote rol. Wederom is Facebook cruciaal, omdat pelgrims kosteloos met de thuisblijvers kunnen communiceren, maar ook de lagere telefoonkosten en de opkomst van andere websites zoals [www.waarbenjij.nu](http://www.waarbenjij.nu) zijn van belang.

Pelgrims hebben dus te maken met allerlei verschillende autoriteiten die allemaal normen opleggen. Deze normen zijn soms tegenstrijdig en vragen dus eigenlijk het onmogelijke van de pelgrim. Hoe gaan pelgrims om met deze ambivalentie?

### **6.2.2. De authentieke pelgrimage**

Er is onder de pelgrims sprake van een zoektocht naar een eigen authentieke pelgrimage. Ze vinden deze authentieke pelgrimage door naar hun idee zelf te bepalen welke normen ze accepteren en welke ze afwijzen. Door akkoord te gaan met een norm van de ene autoriteit geven ze een bepaald signaal af, dat ze vervolgens weer kunnen tegenspreken door met een andere norm, van een andere autoriteit, akkoord te gaan. Annemay besloot de tocht te ondernemen nadat ze een artikel las in ‘*Happinez*’.<sup>307</sup> Ze liep de tocht vanaf Saint-Jean-Pied-de-Port, zoals op Facebook werd geadviseerd, en ze bad regelmatig tot God. Hidde is lid van de protestantse kerk, liep vanaf Nederland en hield om de zoveel dagen een blog bij op [waarbenjij.nu](http://waarbenjij.nu). Daniel heeft katholieke ouders, is een autoriteit op de ‘Sint Jacobs Route’, heeft naar eigen zeggen niets met religie, is spiritueel begeleider en is al drie keer naar Santiago gelopen. Remco is opgegroeid in een streng protestantse gemeente, heeft naar eigen zeggen niets met God en vertelde mij een hekel te hebben aan de ‘Sint Jacobs Route’. Toch plaatste hij tijdens zijn tocht drie keer een bericht in de groep. Alex is naar eigen zeggen niet religieus, bad tijdens de tocht vaak tot Sint Jacob en had diverse bijzondere ervaringen met engelen. De pelgrims construeren dus hun eigen, unieke, pelgrimage aan de hand van verschillende aangereikte modellen, opgesteld door ‘experts’. Soms neigen ze meer naar de ene autoriteit, maar dan weer naar de andere.

---

<sup>307</sup> De *Happinez* is een tijdschrift voor wie geïnteresseerd is in zingeving en verdieping in combinatie met een pure, stijlvolle manier van leven; ‘*Happinez*’ (2014). ‘*Happinez Magazine*’ in *Happinez*. <http://www.happinez.nl/magazine.htm> (05-09-2014).

Het interessante is dat de verschillende concurrerende autoriteiten elkaar wel nodig hebben. Dit blijkt in de situaties waarbij bijna alle pelgrims één norm aanhangen. Doordat alle pelgrims bijvoorbeeld kiezen voor de sacrale route naar Santiago, die door de katholieke kerk is geautoriseerd, blijkt dat de katholieke rituelen en symbolen voor veel pelgrims gebruikt worden om een verbinding met het transcendente tot stand te brengen. Uit het feit dat veel pelgrims lid zijn van de ‘Sint Jacobs Route’ kunnen we opmaken dat de groep belangrijk is om aan de behoefte van verslaggeving te kunnen voldoen. De autoriteiten op de Camino hebben elkaar, ondanks hun vaak aanwezige onderlinge afkeer, nodig om de Camino haar huidige vorm te kunnen geven.

### **6.3. De Camino en hedendaagse vormen van religiositeit.**

Er is in het theoretisch kader beschreven dat we volgens van Harskamp leven in een individualistische cultuur van de westerse samenleving.<sup>308</sup> Deze ‘authenticiteitscultuur’ legt een sterke nadruk op de ‘echtheid’ van het individu.<sup>309</sup> Echter, het vinden van deze identiteit blijkt een problematische zoektocht. De ontdekking van het ‘ware zelf’ blijkt namelijk enerzijds belemmerd te worden door ‘oude’ dimensies als de dood, grondstemming, kwaad en tijd, maar anderzijds ook moderne instituties en distracties via ‘de consumptiemaatschappij’. Als oplossing ontstaan volgens van Harskamp nieuwe, uiteenlopende, vormen van religiositeit, die vooral proberen de problemen die ontstaan zijn over dood, grondstemming, kwaad en tijd op te lossen.<sup>310</sup> Er is bij deze vormen van religiositeit een spanning, waarbij aanhangers van religieuze stromingen enerzijds wel degelijk een bepaalde behoefte aan een religie willen bevredigen, maar anderzijds ook ruimte willen hebben voor, wat vanuit hun perspectief, authentiek is.<sup>311</sup> Met andere woorden: veel mensen vandaag de dag wensen een religie die mogelijkheden heeft voor een eigen invulling, of die in ieder geval die indruk wekt.

Uit mijn onderzoek blijkt dat deze authenticiteitsproblematiek ook op de Camino tot uiting komt. Veel pelgrims ondernemen de pelgrimage, omdat ze op zoek zijn naar wie ze nu *echt* zijn. Op deze tocht, waarbij de pelgrims naar hun idee ver weg zijn van de dagelijkse

---

<sup>308</sup> Van Harskamp, A. (2000). *Het nieuw-religieuze verlangen*. Kampen: Kok.

<sup>309</sup> Taylor, C. (1991). ‘The Ethics of Authenticity’ in Aupers, S.D., Houtman, D., & Roeland, J.H. (2010). ‘Authenticiteit’. *Sociologie*: 1–11.

<sup>310</sup> Van Harskamp, A. (2000). p. 218.

<sup>311</sup> Houtman, D., & Aupers, S. (2007). ‘The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000.’. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3). pp. 305-320.

structuren, kunnen ze zichzelf al pelgrimerend ontdekken. Dit doen ze door hun tocht op een authentieke wijze in te vullen: het is een unieke tocht, die alleen *ik* kan afleggen. De ruimtelijke dimensies van de tocht worden daarom vaak op allerlei verschillende manieren ingevuld. Echter, deze originele invulling blijkt onmogelijk zonder hulp. Er zijn modellen nodig, aangereikt door autoriteiten, op basis waarvan de pelgrim zich kan oriënteren. De oriëntatie van de pelgrims vindt dus plaats binnen een web dat is geconstrueerd door allerlei autoriteiten. De Spaanse overheid, de katholieke kerk, pelgrims met autoriteit, het thuisfront en nog veel meer: allemaal stellen ze normen op. Er bestaat dus op de Camino, net als in de hedendaagse westerse samenleving, een breed, pluriform veld met verschillende autoriteiten.

Media zijn zeer belangrijk voor de constructie van dit veld. Facebook, maar ook andere media zoals documentaires, bieden namelijk een podium om ideeën te etaleren. In de ‘Sint Jacobs Route’ kan door het etaleren van ideeën ook autoriteit worden verkregen. Meyer beschrijft dat wat mensen met elkaar delen, ‘het sociale’, hun ‘cultuur’, hun ‘religie’, wordt vormgegeven via bemiddeling, waarbij media als een brug functioneren. Deze bemiddeling komt op de Camino zeer goed tot uiting. Via media worden de normen van autoriteiten verspreid en ontstaat een web van ideeën en opvattingen. De pelgrims bemiddelen in dit web tussen de verschillende autoriteiten. Media zijn daarnaast zeer belangrijk omdat ze het web van de Camino laten ‘kleven’. Ik bedoel hier mee dat media de Camino en de ‘normale’ wereld dichterbij elkaar blijken te brengen. De voormalige pelgrims volgen de actuele pelgrim op de voet. Doordat media het web laten ‘kleven’ verandert de normale wereld dus ook, omdat veel mensen vaak op Facebook zitten om in verbeelding terug te gaan naar de Camino. Naar mijn mening is dit een voorbeeld van wat Lövheim en Lynch ‘mediatisering’ noemen: een proces waarbij een transformatie van de samenleving en het dagelijks leven plaatsvindt, vormgegeven door media.<sup>312</sup> De opkomst van Facebook zorgt ervoor dat voormalig pelgrims in het ‘normale’ leven makkelijker virtueel kunnen terugkeren naar de Camino en dit dus ook doen. Media functioneren aan de ene kant dus als een podium om bepaalde ideeën en opvattingen op de Camino te etaleren, waardoor autoriteiten invloed kunnen uitoefenen. Aan de andere kant functioneren ze als een soort venster waar de voormalige pelgrims vol nostalgie door kunnen kijken.

De Camino zelf kenmerkt zich door het brede, pluriforme veld van autoriteiten. In dit veld ‘authenticeren’ pelgrims hun ‘Camino ervaring’ en dus hun pelgrimage. Ze doen dit door te handelen als bemiddelaars die zichzelf in het complexe web van normen positioneren.

---

<sup>312</sup> Lövheim, M. en Lynch, G. (2011). p. 115.

Ze bepalen hun positie ten opzichte van de verschillende autoriteiten op de Camino en construeren daardoor een unieke tocht. Deze positionering wordt echt wel verwacht, pelgrims dienen hun tocht origineel te maken. Dit sluit goed aan bij de dwingende norm die volgens Aupers en Houtman de zoektocht naar authenticiteit kenmerkt:

Duidt het belang van authenticiteit in de hedendaagse cultuur nu op een eenduidig proces van de-institutionalisering of komt er een nieuwe institutionele druk voor in de plaats? Het collectieve streven naar authenticiteit lijkt op het eerste gezicht slechts onbeperkte mogelijkheden te bieden: het individu dient zich optimaal te ontplooiën en te alle tijde zichzelf te zijn. Maar tegelijkertijd is het streven naar authenticiteit een dwingende norm, die mensen zichzelf en elkaar opleggen.<sup>313</sup>

Doordat de normen op de Camino door autoriteiten via media worden aangereikt is er sprake van een cultivering van het 'unieke'. Pelgrims construeren een authentieke pelgrimage, maar hebben hier vaste, niet originele, structuren bij nodig die door autoriteiten worden aangereikt.

---

<sup>313</sup> Aupers, S., Houtman, D. & van der Tak, I. (2003). 'Gewoon worden wie je bent. Over authenticiteit en anti-institutionalisme.' *Sociologische Gids*. 50 (2). p. 220

## Conclusie

In deze scriptie is geanalyseerd hoe de transformatie die religie heeft ondergaan in het postseculiere tijdperk tot uiting komt in de pelgrimage naar Santiago de Compostella. In het theoretisch kader is eerst de ‘authenticiteitsproblematiek’ besproken die de huidige westerse samenlevingen kenmerkt. Daarna werden verschillende nieuwe vormen van religiositeit besproken die deze problematiek proberen op te lossen. Deze nieuwe vormen kenmerken zich door een nadruk op het daadwerkelijk ervaren van religie, een nadruk op de authenticiteit van een religie en een nadruk op de rol van media. Vervolgens is het academisch debat over pelgrimages beschreven. Centraal in mijn onderzoek, en mijn bijdrage aan dit debat, staat een ruimtelijke benadering: hoe geven mensen betekenis aan ruimte en wat kunnen wij als wetenschappers hier van leren? Vervolgens is een historisch overzicht van de pelgrimage gepresenteerd. Hieruit bleek dat vele autoriteiten zich in de loop van de geschiedenis met de tocht bemoeid hebben en de tocht samen hebben gevormd tot wat het nu is.

Daarna kwam de door mij verkregen informatie over Nederlandse pelgrims aan bod. De pelgrimage blijkt alle gesproken pelgrims naar eigen zeggen veranderd te hebben: ze hebben een ‘Camino ervaring’ gehad. Daarnaast blijken er vele normen aanwezig te zijn op de Camino, waarvan sommige normen door veel pelgrims worden aangehangen, terwijl andere normen slechts door enkele pelgrims worden onderstreept. Ook blijkt er een grote rol te zijn voor media en in het bijzonder de Facebook groep ‘Sint Jacobs Route’. Via deze groep kunnen pelgrims autoriteit verkrijgen en zo een podium construeren voor het etaleren van hun opvattingen en ideeën. Tot slot is in het discussie hoofdstuk besproken hoe pelgrims hun unieke pelgrimage construeren. Pelgrims naar Santiago begeven zich in een web van ideeën en opvattingen, opgesteld en aangereikt door verschillende autoriteiten, zoals de katholieke kerk, pelgrims met autoriteit verkregen in de ‘Sint Jacobs Route’ en de thuisblijvers die via Facebook meer betrokken zijn bij de tocht. Facebook blijkt hier van groot belang omdat oud pelgrims, aankomende pelgrims en familie & vrienden plaatsvervangend met de pelgrim mee reizen (plaatsvervangende pelgrimage). Door zichzelf in dit pluriforme web te positioneren construeren pelgrims een eigen, unieke pelgrimage. De transformatie die religie heeft ondergaan komt dus tot uiting in de pelgrimage naar Santiago doordat er ook op de Camino sprake is van een zoektocht naar authenticiteit. Pelgrims zoeken namelijk naar hun eigen, unieke pelgrimage en deze vinden ze aan de hand van modellen, opgesteld en aangereikt door autoriteiten.

De gepresenteerde casus van Nederlandse pelgrims naar Santiago wijst op de zoektocht naar religiositeit die in Europa gaande is. Religie is niet tot één duidelijke nieuwe vorm getransformeerd: er zijn vele vormen van nieuwe religiositeit en men heeft de wens om zelf te kiezen welke elementen worden omarmd. Toch is het wel zo dat deze eigen keuze enigszins beperkt is: de ‘traditionele vormen’ van religie blijken noodzakelijk voor de nieuwe vormen. Net als op de Camino, waar pelgrims naar eigen zeggen een unieke tocht ondernemen, terwijl ze eigenlijk een zeer traditionele weg afleggen, lijken nieuwe vormen van religiositeit oudere vormen nodig te hebben. Deze noodzaak van ‘traditionele religie’ zegt wat over de transformatie die religie als zodanig heeft ondergaan. De sacraliteit die door de katholieke kerk gekoppeld is aan de weg naar Santiago blijft bestaan. Ondanks alle nieuwe, diverse vormen van religiositeit in Europa, die maar al te vaak worden genoemd, is het ook zo dat bepaalde cruciale aspecten van religie onveranderd zijn gebleven.

Deze nuancering aangaande de transformatie van religie in de hedendaagse samenleving is zeer interessant voor verder onderzoek. Aangezien het onderzoek in deze scriptie zich heeft gericht op inwoners van Nederland, (zoals vermeld één van de meest gesecculariseerde landen van Europa) is het relevant om de uitkomsten van het onderzoek te vergelijken met andere Europese landen. Hoe ziet de transformatie die religie heeft ondergaan er in deze landen uit? Is Europa werkelijk een *exceptional case* waarbij het als enige continent op de wereld een sterke afname van aanhangers van ‘traditionele religies’ ervaart? Er is in Europa sprake van ontkerkelijking, maar wil dit werkelijk zeggen dat er een *volledige* ontkoppeling is met ‘traditionele vormen van religie’? Is dit laatste idee misschien gebaseerd op ‘emic’ perspectieven die, net als vele pelgrims in mijn onderzoek, alleen *beweren* volledig losgekoppeld te zijn van ‘traditionele religies’? Indien dit laatste het geval is, waarom is er sprake van deze ontkenning? Waar komt dit ‘taboe’ op het aanhangen van traditionele religies vandaan? Is de hedendaagse rol van ‘traditionele religies’ misschien helemaal niet zoveel kleiner geworden als vaak wordt gedacht? Nieuwe vormen van religiositeit impliceren vaak oude vormen van religiositeit achter te hebben gelaten. Verder onderzoek kan dit verifiëren en daarnaast onderzoeken waar de motivatie achter deze distantieering vandaan komt.

## Bibliografie:

### Literatuur

Anderson, B.

2006. *Imagined communities; Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londen en New York: Verso.

Aupers, S.D., Houtman, D. en Roeland, J.H.

2010. 'Authenticiteit'. *Sociologie*: 1–11.

Aupers, S., en Houtman, D.

2006. 'Beyond the spiritual supermarket: The social and public significance of new age spirituality'. *Journal of Contemporary Religion*, 21(2). pp. 201-222.

Aupers, S., Houtman, D. & van der Tak, I.

2003. 'Gewoon worden wie je bent. Over authenticiteit en anti- institutionalisme.' *Sociologische Gids*. 50 (2). pp. 203-223.

Bhaskar, R.

1998. *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. New York: Harvester Wheatsheaf.

Berger, P.

1969[1967]. *The Sacred Canopy*. Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc.

Berger, P. (red).

1999. *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Wm. B. Eerdmans Publishing. p.2.

Bremborg, A.D.



2013. 'Creating sacred space by walking in silence: Pilgrimage in a late modern Lutheran context'. in *Social Compass*, 60 (4), pp. 544-560.

Campbell, C.

2007. *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era* Boulder co: Paradigm Publishers.

Collins-Kreiner, N.

2010. 'Researching pilgrimage: Continuity and transformations'. In *Annals of Tourism Research*, 37(2), pp. 440-456.

Coleman, S., & Eade, J. (Red.).

2004. *Reframing pilgrimage: Cultures in motion*. Psychology Press.

Coleman, S.

2002. 'Do you believe in pilgrimage? Communitas, contestation and beyond.' *Anthropological Theory*, 2(3). pp. 355-368.

Davies, C.A.

2008. *Reflexive Ethnography: A guide to researching selves and others*. New York: Routledge.

Dawson, L. & Cowan, D.

2003. *Religion online: Finding Faith on the internet* New York: Routledge.

Derks, S.

2009. *Power and pilgrimage: Dealing with class, gender and ethnic inequality at a Bolivian Marian shrine* LIT Verlag Münster.

Demerath, N.J.

2000. 'The Rise of "cultural Religion in European Christianity: learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden'. in *Social Compass* 47.

Dewalt, K.M. en Dewalt, B.R.

2011. *Participant Observation: a Guide for Fieldworkers*. Plymouth: Altamira Press.

Di Giovine, M.A.

2011. 'Pilgrimage: Communitas and contestation, unity and difference-An introduction.' *Turizam: znanstveno-stručni časopis*, 59(3), pp. 247-269.

Digance, J.

2003. Pilgrimage at contested sites. *Annals of tourism research*, 30(1), pp. 143-159.

Doi, K.

2011. 'Onto emerging ground: Anticlimactic movement on the Camino de Santiago de Compostela.' *Tourism: An International, Interdisciplinary Journal*, 59(3). pp. 271-286.

Eade, J., en Sallnow, M. J. (red.).

2000[1991]. *Contesting the sacred: the anthropology of pilgrimage*. University of Illinois Press.

Frey, N. L.

1998. *Pilgrim stories: On and off the road to Santiago*. University of California Press.

Gerson, P., & Shaver-Crandell, A.

1995. *The Pilgrim's Guide To Santiago De Compostela: A Gazetteer*. London: Harvey Miller Publishers.

Gerson, P., Shavercrandell, A., Stones, A., & Krochalis, J.

1998. *The Pilgrim's Guide: A Critical Edition II*, London.

Gothóni, R.

2014. 'Pilgrimage= Transformation Journey.' in *Scripta Instituti Donneriani Aboensis 15*, pp. 101-116.

Habermas, J.

2008. 'Notes on Post-Seculare Society'. *New Perspective Quarterly* 25. p. 20.

Halverson, J. R., Ruston, S. W., & Trethewey, A.

2013. 'Mediated Martyrs of the Arab Spring: New Media, Civil Religion, and Narrative in Tunisia and Egypt'. *Journal of Communication*. 63(2). pp. 312-332.

Harskamp, van A.

2000. *Het nieuw-religieuze verlangen*. Kampen: Kok.

Hart, 't H., Boeije, H. en J. Hox

2005. *Onderzoeksmethoden*. Amsterdam: Boom Onderwijs.

Heelas, P., Woodhead, L., Seel, B., Tusting, K., & Szerszynski, B.

2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Blackwell.

Hervieu-Léger, D.

2002. 'Space and religion: new approaches to religious spatiality in modernity.' *International Journal of Urban and Regional Research*, 26(1). pp. 99-105.

Heukels, M.E.C.S.

2012. *The Role of Group Dynamics in the Process to Self Transformation on the Pilgrimage to Santiago*. Leiden: Universiteit Leiden.

Hill-Smith, C.

2011. 'Cyberpilgrimage: The (Virtual) Reality of Online Pilgrimage Experience'. *Religion Compass*, 5(6), pp. 236-246.

Houtman, D., & Aupers, S.

2003. 'Oriental Religion in the Secular West: Globalization, New Age, and the Reenchantment of the World?'. in *Journal of National Development*, 16 (1&2). pp. 67-86.

Knippenberg, H.

1998. 'Secularization in the Netherlands in its historical and geographical dimensions.' *GeoJournal*. 45(3), pp. 209-220.

Knoblauch, H.

2008. 'Spirituality and Popular Religion in Europe' *Social Compass* 55(2). pp. 140-153.

2010. 'Popular Spirituality'. *Anthropological Journal of European Cultures* 19(1). pp. 24-39.

Knott, K.

2009. 'From locality to location and back again: A spatial journey in the study of religion.' *Religion*, 39(2). pp. 154-160.

Lövheim, M. en Gordon, L.

2011. 'The mediatisation of religion debate: An introduction.' *Culture and Religion* 12. pp. 111-117.

Lundby, K. (red).

2003. *Religion Across Media: From Early Antiquity to Late Modernity*. New York: Peter Lang.

MacWilliams, M. W.

2002. 'Virtual pilgrimages on the Internet.' *Religion*, 32(4). pp. 315-335.

Melton, J. Gordon.

2004. 'Perspective: Toward a Definition of "New Religion".' *Nova Religio* 8.1. pp. 73-87

Meyer, B.

2006. 'Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power matter in the Study of Contemporary Religion'. *Inaugurele rede*. Vrije Universiteit. Amsterdam. (23 Juni 2006).

2009. *Aesthetic formations: media, religion, and the senses*. Palgrave Macmillan.

Momen, M.

2009. *Understanding religion: A thematic approach*. Oneworld Publications Limited.

Morinis, E.A. (red.).

1992. *Sacred journeys: The anthropology of pilgrimage* (7). Greenwood Publishing Group.

Neuman, W. L.

2012. *Understanding Research*. New York: Pearson Education

Reader, I.

2007. 'Pilgrimage growth in the modern world: Meanings and implications'. *Religion*, 37(3). pp.210-229.

Roeland, J., Klaver, M., Van Der Meulen, M., Van Mulligen, R., Stoffels, H., & Versteeg, P.  
2012. "'Can we dance in this place?": Body Practices and Forms of Embodiment in Four Decades of Dutch Evangelical Youth Events'. *Journal of Contemporary Religion*, 27(2). pp. 241-256.

Rothgangel, M. Schlag, T. Schweitzer, F. (red.).

2014 [2012]. *Basics of Religious Education*. Göttingen: V&R Unipress.

Shaver-Crandell, A. & Gerson, P.

1995. *The Pilgrim's Guide to Santiago De Compostela A Gazetteer*. London: Harvey miller Publishers.

Slavin, S.

2003. 'Walking as spiritual practice: the pilgrimage to Santiago de Compostela'. *Body & Society*, 9 (3). pp.1-18.

Taylor, C. M., Stoltenkamp, M., & Groot, G. A. M.

2009. *Een seculiere tijd*. Rotterdam: Lemniscaat.

Tucker, J.

2002. 'New age religion and the cult of the self'. *Society*. 39(2). pp. 46-51.

Turner, V.W. & Turner, E.

1978. *Image and pilgrimage in Christian culture*. Columbia University Press.

Tweed, T.A.

2009. *Crossing and dwelling: A theory of religion*. Harvard University Press.

Venbrux, E., J. Peelen en M. Altena

2009. 'Going Dutch: Individualisation, Secularisation and Changes in Death Rites'.  
*Mortality: Promoting the Interdisciplinary Study of Death and Dying*. 14 (2). pp. 97-101.

Woodhead, L.

2009 [2001]. *Religions in the modern world: traditions and transformations*. Psychology Press.

### **Websites:**

Alliance of Religions and Conservation

2014. 'Pilgrim numbers' in <http://www.arcworld.org/projects.asp?projectID=500> (28-09-2014).

Beusekom, J. H. van

2014. 'Het verschil tussen toeristen en pelgrims...'  
<https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/?fref=ts> (04-07-2014).

Caminoteca

2013. 'Number of pilgrims arrived to Santiago each year from 1985'  
<http://caminoteca.com/index.php/statistics.html> (21-10-2014).

Dennett, L.

2005. '2000 Years of the Camino de Santiago: Where Did It Come From? Where Is It Going?' in *The Confraternity of Saint James*. <http://www.csj.org.uk/2000-years.htm> (04-10-2014).

Erickson, L.

2010. 'History of the pilgrimage to Santiago de Compostela' in *Spiritual Travels*.  
<http://www.spiritualtravels.info/articles-2/europe-2/introduction/history-of-the-pilgrimage-to-santiago-de-compostela/> (04-10-2014).

Gray, M.

2014 'Santiago de Compostela' in Places of Peace and Power.

[http://sacredsites.com/europe/spain/santiago\\_de\\_compostela.html](http://sacredsites.com/europe/spain/santiago_de_compostela.html) (19-11-2014).

Guy, ?

2008. 'De steen achtergelaten aan het ijzeren kruis'.

<http://gwy.skynetblogs.be/archive/2008/04/23/de-steen-achtergelaten-aan-het-ijzeren-kruis.html#comments> (26-06-2014).

'Happinez'

2014. 'Happinez Magazine' in *Happinez*. <http://www.happinez.nl/magazine.htm> (05-09-2014).

'Internetworks Ltd'.

2008. 'The stages of the Via de la Plata from Sevilla

via Salamanca to Santiago de Compostela' in *Camino de Santiago*. [http://www.santiago-compostela.net/vdip/index\\_cv\\_en.html](http://www.santiago-compostela.net/vdip/index_cv_en.html) (22-10-2014).

'Johnny Walker'

2012. 'All the statistics from Santiago – 157 varieties of pilgrims' in <http://johnniewalker-santiago.blogspot.nl/2012/12/all-statistics-from-santiago-157.html> (24-11-2014).

Komarnicki, H.

2014. 'Paklijst Caminobike UltraLight' in *Sint Jacobsroute*.

<https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/303211036520757/> (22-10-2014).

Kruithof, D.

2008. 'De kruizen van Navarrete', *weblog*. [http://naarsantiago.kruithof.cc/index.php?option=com\\_content&view=article&id=72:de-kruizen-van-navarrete&catid=8:weblog&Itemid=15](http://naarsantiago.kruithof.cc/index.php?option=com_content&view=article&id=72:de-kruizen-van-navarrete&catid=8:weblog&Itemid=15) (26-06-2014).

'Longwalking.com'

2005. 'Longwalk route Reims, France to Santiago de Compostela, Spain'. In *Longwalking Ultra Light Backpack adventures*. <http://www.longwalking.com/longwalk-2005-overview/> (22-10-2014).

McCann, F.

2014. 'Camino Guide Part 3: Which Pilgrimage Route? – Camino Frances' in *Macs Adventure Blog* <http://www.macsadventure.com/walking-holidays/camino-guide-part-3-which-pilgrimage-route-camino-frances/> (22-10-2014).

'Pelgrimwijzer'

2014. 'Statistieken pelgrims Santiago eind oktober 2013'. in *pelgrimwijzer*. <http://www.pelgrimwijzer.nl/wp-content/uploads/2013/11/Statistieken-pelgrimw-eind-oktober-2013s.jpg> (24-10-2014).

2014. 'Waarom de Sint Jacobsschelp?' in *pelgrimwijzer* <http://www.pelgrimwijzer.nl/de-sint-jacobsschelp> (26-06-2014).

Revke, I.

2014. '2013 Statistics for the Camino de Santiago' in *Camino de Santiago Forum* <https://www.caminodesantiago.me/2013-statistics-for-the-camino-de-santiago/> (22-10-2014).

'Sacred Sites & Religious places'

2005. 'History of Santiago de Compostella Cathedral'. in <http://www.sacred-destinations.com/spain/santiago-cathedral> (04-10-2014).

'Sint Jacobs Route'

2013 'Over deze groep'. <https://www.facebook.com/#!/groups/SintJacobsRoute/> (01-07-2014).

Wyczynski, A.

2012. 'Beste wensen enzo' in *waarbenjij.nu* <http://alekwyczynski.waarbenjij.nu/reisverslag/4131645/beste-wensen-en-zo> (12-08-2014).

'Zuster Rolande'



2007. 'Santiago de Compostella – de geschiedenis'. in <http://www.nieuwsbronnen.com/tenbunderen/bedevaarten/compostelageschiedenis.html> (04-10-2014).

### **Overige literatuur**

Scheeringa, B.

2013. *Open*. Zoetermeer: Free Musketeers

Hart, J. de.

2013. 'Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit.' In *Sociaal en Cultureel plan bureau*.

## Bijlage I: summary

This thesis analyses how the transformation which contemporary forms of religion have undergone is reflected in the pilgrimage to Santiago de Compostela. Longstanding pathways through Europe have structured space in a particular way by creating holy sites and these pathways are interestingly still being used. In the first chapter I discuss contemporary forms of religion and their features. Modern western societies face a so called ‘quest for authenticity’: the largely present quest among people to find their ‘true self’ in a complex, modern, consuming world. In order to complete this quest, people embrace new forms of religion. These new forms are characterized by their emphasis on authenticity, the ‘self-experience’ of religion and the huge role being played by media. In the second chapter some important theories in the contemporary study of pilgrimage are discussed. It treats the *communitas* versus *anti-communitas* paradigm as well as some more recent approaches. Central in this chapter and the rest of the thesis is the spatial approach, which focuses on people give meaning to space. People ‘use’ religion in order to orient and move themselves in time and space, making it interesting to study this complex relation in the context of physical movement: the pilgrimage to Santiago.

After discussing the qualitative research methods in chapter three, this thesis present a history of the pilgrimage to Santiago in chapter four. This chapter points to the involvement of many actors, such as the European Union, the Catholic Church and the local ‘Spanish Federation’. Altogether they shape the Camino to its current form. In chapter five the information gathered by my qualitative research on Dutch pilgrims is presented. All pilgrims are (according to them) changed because of ‘their Camino’. Also, there appear to be many social norms active on the Camino, some of them being approved by almost all pilgrims while others just by a few. Finally, there is a prominent role for media: the very active Facebook group ‘Sint Jacobs Route’ enables pilgrims to discuss matters related to the pilgrimage, such as preparation and updates from ‘actual’ pilgrims on the Camino. In this group, members can achieve a higher status by acting in line with the group’s social conventions. The latter means helping other pilgrims who are preparing their trip or actively participating in discussions, while respecting the loyalty to the social norms of the Camino. Once a higher status is achieved, other pilgrims will admire the concerning pilgrim and pay more respect to his or her statements. The ‘Sint Jacobs Route’ thus provides a platform for

pilgrims to present ideas and opinions.

Chapter six discusses how pilgrims construct their own unique Camino. Pilgrims to Santiago are confronted with many visions and ideas provided by all kinds of authorities. The Catholic Church, other pilgrims that have acquired authority in the 'Sint Jacobs Route', family back at home, the European Union: they all got ideas about a perfect pilgrimage. Important here is my concept of 'vicarious pilgrimage'. Vicarious pilgrimage refers to the former pilgrims, upcoming pilgrims and family & friends back home, who follow the pilgrim closely before, during and after his pilgrimage. This involvement is strongly simplified because of modern media, obviously making it easier to communicate via blogs and above all: Facebook. The pilgrims however, need to mediate between all these authorities involved. By positioning themselves in the complex 'web' of social influences, embracing some authorities while abandon them in other situations, pilgrims construct their own unique Camino. The transformation post-secular religions have undergone is thus reflected on the pilgrimage to Santiago because of a comparable quest for authenticity in a complex plural field. Pilgrims are looking for their own unique pilgrimage and successfully find it by mediating between (traditional) models provided by authorities.

## Bijlage II: interviewvragen<sup>314</sup>

### *Praktische zaken over de pelgrimage*

- Wanneer is uw plan om te vertrekken/ wanneer heeft u de pelgrimage gedaan?
- Wat voor vorm krijgt/ had de pelgrimage in de voorbereiding? en waarom deze vorm? Hoeveel dagen, hoeveel kilometer, met wie?
- Hoe is de tocht uiteindelijk verlopen?

### *Motivatie Pelgrimage*

- Waarom hebt u besloten om een pelgrimage te gaan maken?
- Wat was/is het doel van de tocht?
- Hebt u dit doel ook gehaald denkt u?
- Zijn er ook bepaalde doelen niet gehaald?
- Was de tocht zoals u had verwacht?
- Waarom hebt u gekozen voor die bepaalde fysieke plek als doeleinde?
- Zou u zichzelf beschrijven als ‘pelgrim’?
- Wat is volgens u het verschil tussen een pelgrim en een toerist?
- In welke categorie valt u daarbij?
- Wat was u relatie met andere pelgrims; was er verbondenheid, concurrentie of andere gevoelens?
- Wat was het verschil tussen een de pelgrimage en een andere wandeltocht?
- Welke dingen zou u anders doen bij pelgrimage als u het weer zou doen?

### *Pelgrimage algemeen*

- Waarom doen mensen aan pelgrimage denkt u?
- Zal pelgrimage in de toekomst verminderen of toenemen denkt u?
- Zou u mensen adviseren om een pelgrimage te maken?
- Wat is volgens u het verschil tussen pelgrimage van nu en van honderd jaar geleden?
- Hoe komt dit?

---

<sup>314</sup> Uiteraard zijn deze vragen niet bindend en zijn ze alleen gebruikt als uitgangspunt voor de interviews. Vaak ging het interview na één of twee vragen ‘vanzelf’. Zie ook hoofdstuk drie ‘methodologische verantwoording’.

### *Religie algemeen*

- Wat is religie volgens u?
- Zou u zichzelf beschrijven als ‘religieus’?
- Bestaat er iets ‘bovennatuurlijks’?
- Wat gebeurt er volgens u na de dood?
- Denkt u dat religie is afgenomen de afgelopen vijftig jaar?
- Hoe ziet dit er in de toekomst uit?

## Bijlage III: lijst informanten<sup>315</sup>

Alyssa: 26-jarige kunstenaar uit Rotterdam. Heeft de Camino al meerdere keren gelopen vanaf Saint-Jean-Pied-de-Port. Interview op 13-07-2014, Rotterdam.

Alex: 36-jarige werkloze die naar eigen zeggen een lange rustperiode hield ten (voorheen was hij directeur bij een groot bedrijf). Pelgrimage één keer per fiets ondernomen vanaf Saint-Jean-Pied-de-Port. Interview op 13-05-2014, Zeist.

Annemay: dertigjarige pelgrim, fotograaf van beroep, heeft de tocht één keer te voet ondernomen vanaf Saint-Jean-Pied-de-Port. Interview op 23-05-2014, Groningen.

Bob: 50-jarige pelgrim uit Amsterdam. Liep de tocht vanaf Chartres. Interview op (27-05-2014), Amsterdam.

Christa: 23-jarige pelgrim, die net haar studie culturele antropologie heeft voltooid. Zou vlak na mijn interview vertrekken voor haar eerste tocht vanaf Saint-Jean-Pied-de-Port. Interview op 17-04-2014 en 09-09-2014, Utrecht.

Daniel: 40-jarige websiteadviseur, zeer actief op de Facebook groep 'Sint Jacobs Route'. Heeft de tocht twee maal gelopen vanaf Saint-Jean-Pied-de-Port. Interview op 07-05-2014, Den Bosch.

Evert: 84-jarige man die al vanaf jongs af aan als monnik in een klooster woont en werkt. Heeft de pelgrimage één keer gelopen vanaf zijn huis in Nederland. Interview op 21-05-2014, Hoog Soeren

Hidde: zestig jaar oude ambtenaar. Actief lid van de Protestantse kerk en heeft de tocht één keer gelopen vanaf zijn huis in Nederland. Interview op 28-04-2014, Lopik.

---

<sup>315</sup> Dit zijn pseudoniemen om de anonimiteit van mijn informanten te waarborgen.

Jane: 20-jarige student, liep in 2012 en 2013 samen met haar moeder de Camino nadat ze de middelbare school had afgerond. Heeft de pelgrimage in twee etappes gelopen vanaf Saint-Jean-Pied-de-Port. Interview op 24-04-2014, Utrecht.

Marije: 26 jaar oud en werkzaam in het speciaal onderwijs. Liep de tocht in 2012 samen met haar moeder vanaf Saint-Jean-Pied-de-Port. Interview op 20-05-2014, Amersfoort.

Nelleke: 40 jaar oud en werkzaam als rekruteer. Liep de tocht in 2010 vanaf Saint-Jean-Pied-de-Port. Interview op 11-05-2014, Utrecht.

Remco: 40-jarige, werkloze fotograaf. Liep de tocht eenmaal in 2014 vanaf Saint-Jean-Pied-de-Port. Interview op 12-05-2014, Nunspleet.

Rick: student, Liep de tocht eenmaal in 2012 vanaf huis in Nederland. Interview via mail op 03-06-2014.

Sarah: 55-jarige pelgrim die al langere tijd actief is op de Facebook groep. Vertrok vanaf Saint-Jean-Pied-de-Port. Interview via mail op 09-09-2014.

Twan: achttienjarige student aardwetenschappen. Liep in 2011 vanaf Saint-Jean-Pied-de-Port. Interview op 16-04-2014, Utrecht.