

"No Pain No Glory"

En antropologisk studie av Turisme og Pilegrimsreiser til Santiago de Compostela
Hege Høyer Leivestad

Masteroppgave Sosialantropologisk Institutt Universitetet i Oslo Mai 2007

Sammendrag

Avhandlingen tar for seg reiser deltakerne selv karakteriserer som pilegrimsreiser og turisme. Basert på feltarbeid i den nordspanske byen Santiago de Compostela og blant reisende langs pilegrimsveien Camino de Santiago, studeres ulike reisepraksiser, samt institusjoners involvering i produksjonen av disse reisene. Opprinnelig et katolsk pilegrimsmål, framstår Santiago de Compostela i dag som mål for reisende med ulike motivasjoner og ønsker for pilegrimsreisen. I avhandlingen argumenteres det for at ulike valg av mobilitetsformer legger grunnlag spenninger og hierarkisering som kommuniseres blant de reisende. Feltet framstår som preget av dikotomiske skiller; mellom pilegrim og turist, autentisk og uautentisk, konsum og anti - konsum. Disse dikotomiene reproduseres blant de reisende, men også i katedralens byråkrati i Santiago, der det kirkelige pilegrimskontoret analyseres som en vokter av en kristen pilegrimsreise.

I motsetning til tidligere arbeider fra pilegrimsveien til Santiago, legger avhandlingen vekt på prosesser som foregår ved selve pilegrimsmålet. Santiagos katedral betraktes som et rom hvor det forhandles om mening og midlertidig identitet. Gjennom suvenirhandelen i byens hovedgater får pilegrimsreisen et materielt uttrykk, der pilegrimer selv er med på å tillegge masseproduserte varer verdi. Mens de reisendes praksiser og bevegelser preges av individuelle valg, er det både i kirken og den politiske turismens interesse å påvirke og kontrollere de reisende. Dette skjer blant annet gjennom krav som stilles til pilegrimen fra kirkelig hold, og gjennom turismeaktørers markedsføring av Santiago og pilegrimsveiene. Avhandlingen utforsker de eksisterende spenningene mellom makroaktørers syn på, og reisendes opplevelser av, hva pilegrimsreisen til Santiago er og skal være.

Takk

til min veileder professor Marianne E. Lien for sin entusiasme, fantastiske oppfølging, og for å stille de gode spørsmålene; til universitetslektor Anne B. Leseth for gode råd og hyggelige samtaler; til Eivind Luthen for nyttige tips før jeg dro på feltarbeid; til den norske reiselederen for å ta meg med på tur, og deltakerne for noen hyggelige dager (dere vet hvem dere er); til alle på pilegrimskontoret for å la meg bli en del av gjengen; til mine medpilegrimer for å dele livene deres med meg; til alle andre nydelige mennesker som krysset min vei i Santiago de Compostela og gjorde oppholdet der til noe jeg aldri vil glemme; til mine medstudenter for underholdende pauser og faglige samtaler; til morgenfuglene i sjuende etasje, og Sofia, Benedicte, Christian, Tuva, Ingvild og Ragnhild, for å gjøre denne tiden til en jeg vil savne; til min familie for all støtte og besøk under feltarbeidet; til Terje for hjelp med bilder; til onkel Bjørn for å ta meg med til Santiago de Compostela i 2002; til pappa for uvurderlig korrekturlesing og faglige råd; og selvsagt til mamma Valborg Leivestad og (igjen) pappa Karl Georg Høyer, fordi dere alltid er der for meg.

a la gente de Compostela, peregrinos, amigas y amigos.

til Andreas for din tålmodighet og støtte, og fordi du er mitt reisefølge, nå og alltid.

Oslo, mai 2007. Hege Høyer Leivestad

Innhold

SAMMENDRAG	I
TAKK	III
INNHold.....	V
1. INTRODUKSJON	1
TEORETISKE PERSPEKTIVER	1
<i>Pilegrimsreiser</i>	2
<i>Turister og pilegrimer</i>	4
<i>Tidligere forskning: Camino de Santiago</i>	5
<i>Bevegelse og mobilitet</i>	7
<i>Dikotomier og hierarkisering</i>	9
<i>Et dynamisk felt</i>	11
EN REISE GJENNOM KAPITLENE.....	12
2. SANTIAGO DE COMPOSTELA OG PILEGRIMSVEIENE.....	14
SANTIAGO DE COMPOSTELA I ÅR 2006.....	14
SKRIFTLIGE NARRATIVER	16
<i>Apostelen Jakobs grav i Galicia</i>	17
<i>Historiens pilegrimsreiser</i>	19
CAMINO DE SANTIAGO OG DAGENS PILEGRIM.....	22

3. METODISKE TILNÆRMINGER.....	25
SANTIAGO – EN BY I BEVEGELSE	25
FELTARBEID I ET TURISMEFELT	26
Å STUDERE PILEGRIMEN	28
INTERVJUER OG DELTAKENDE OBSERVASJON	30
SKRIFTLIGE KILDER OG KILDEKRITIKK.....	32
ANONYMISERING OG OVERSETTELSER.....	32
4. VEIEN TIL SANTIAGO. BEVEGELSE SOM FORSKJELSKAPENDE FAKTOR... 34	
JOHN	35
CAROLINA	37
INDIVIDUELLE PRAKSISER.....	39
ET IDEAL OM ENKELHET	40
RIKTIG BEVEGELSE TIL SANTIAGO.....	42
SPANIAREISER PÅ TUR.....	44
EN BUSSTUR LANGS PILEGRIMSVEIEN	46
“SÅ VI ER IKKE SÅ DUMME SELV OM VI TAR BUSS?”	49
5. VOKTER AV PILEGRIMSREISEN.....	53
OFICÍNA DE ACOGÍDA DEL PEREGRINO.....	54
DER ORDEN SKAPES	57
“MAN MÅ HA EN REGEL...”	57
“IT’S JUST A PAPER!”	60

LA COMPOSTELA, BARE EN SUVENIR?	63
EN ÅPEN DEFINISJON.....	67
OM Å SETTE ET KRYSS	68
ØKONOMISKE UTFORDRINGER	70
6. RITUELLE PRAKSISER OG SUVENIRER I SANTIAGO	73
LA MISA DEL PEREGRINO	74
BEVEGELSE OG AKTIVITET I KIRKEROMMET	76
IDENTITETSFORHANDLING	77
KONTINUITET MED FORTIDEN.....	80
KATEDRALEN: ET ÅPENT KONSEPT.....	81
SUVENIRSAVG I COMPOSTELA.....	83
ET NYTT FENOMEN?	85
AUTENTISITET OG MOBILITET	86
NO PAIN-NO GLORY: PILEGRIMEN SOM KUNDE OG VARE	88
7. SANTIAGO TIL SALGS!.....	91
STEMMER OG POSISJONER	93
El Xacobeo og Turismo de Santiago	93
Santiago: Et slags Firenze	94
Pilegrimskontoret	97
KULTUR SOM DIFFERENSIERINGSFAKTOR	99

SANTIAGO PARA TODOS	101
MOT EN RELIGIØS POL?	102
Å KONTROLLERE DET UKONTROLLERBARE.....	105
SANTIAGO DE COMPOSTELAS SYMBOLSKE KAPITAL.....	106
AVSLUTTENDE BEMERKNINGER	108
ETTERORD	110
Appendix 1.....	I
Appendix 2.....	II
Appendix 3.....	IV
KILDELISTE	VI

1. Introduksjon

Denne avhandlingen tar for seg pilegrimsreiser og turisme til byen Santiago de Compostela i regionen Galicia i nordvestre Spania. Siden 800-tallet, da det man hevdet var apostelen Jakobs grav ble funnet i området, har pilegrimer reist til Santiago. Pilegrimsveien, *Camino de Santiago*¹, har opplevd en revitalisering de siste tiårene, og stadig flere pilegrimer velger en "tradisjonell" reisemåte ved å gå eller sykle den berømte ruten. I 1987 ble 2900 pilegrimer registrert ved katedralens pilegrimskontor i Santiago de Compostela. I 2005 var antallet oppe i 93.000. Samtidig kommer hvert år flere millioner besøkende til byen i buss, tog, bil og fly. Hva er det som får mennesker til å gjennomføre en tur på 800 kilometer til fots? Og i et Europa der den katolske kirke har mistet mye innflytelse, hvorfor velger flere millioner mennesker hvert år å besøke det katolske pilegrimsmålet? Hvordan ser man i kirken og i byen på denne økende tilstrømningen av reisende? Denne avhandlingen vil belyse følgende hovedproblemstillinger: Hvilke spenninger er det mellom ulike grupper av reisende til Santiago de Compostela? Hvilke spenninger oppstår mellom ulike institusjoner i byen i møte med de reisende? Avhandlingen søker å gi innsikt i hvordan det som kan kalles en pilegrimskultur reproduseres, og hvordan mobilitetsformer er gjenstand for forhandling og motstand. På et overordnet nivå belyser avhandlingen hvordan samfunnsformasjoner vedlikeholdes ved at aktører skaper mening og orden i et uryddig felt.

Teoretiske perspektiver

Jeg vil først presentere noen viktige bidrag til studiet av pilegrimsreiser og turisme, samt plassere min etnografi i forhold til tidligere studier av Camino de Santiago og

¹ *Camino de Santiago* betyr "veien til Santiago" og betegnelsen henviser vanligvis til den franske pilegrimsveien (*Camino Francés*) som spanjolene kaller *el Camino* og galicierne *O Camiño*. Jeg vil referere til pilegrimsveien som *Caminoen* eller Camino de Santiago.

Santiago de Compostela. Deretter vil jeg ta for meg perspektiver jeg har funnet nyttige i arbeidet.

Pilegrimsreiser

Den første sentrale antropologiske teorien om pilegrimsreiser² ble fremmet av Victor Turner(1978, 1979). I "Image and Pilgrimage in Christian Culture" (1978) drøfter Victor og Edith Turner pilegrimsreisen som en *rite de passages* i franskmannens Arnold Van Genneps forstand. Ekteparet Turner argumenterer for at pilegrimsferden er en form for "antistruktur" og rommer kvaliteter som *liminalitet* og *communitas*. Den liminale fasen er når deltakerne i overgangsritualer symbolsk har forlatt et sosialt stadium, men ennå ikke entret et nytt; de er *betwixt and between* og befinner seg mellom sosiale rom. Den liminale fasen genererer *communitas*, der samhold og "commonness of feeling" oppstår mellom deltakerne i ritualet (Turner og Turner 1994[1978]:13). Det faktum at pilegrimsferden er frivillig og ikke en obligatorisk sosial mekanisme, gjør den likevel mer *liminoid* enn fullt ut liminal. Det *liminoide* er et kjennetegn på moderne samfunn med fritid og frivillige handlinger (Turner og Turner 1994:35). Turners' perspektiver på pilegrimsreisen som et overgangsritual har vært utgangspunktet for en teoretisk posisjonering for de fleste antropologer involvert i studiet av pilegrimer. Alan Morinis er uenig i Turners fokus på *communitas* og det liminale og mener at pilegrimsferd er mer en individuell praksis (Morinis 1992:8). Jeg vil støtte meg til Morinis' observasjon om at pilegrimsreisen ikke må sees på som aktivitet isolert fra det daglige liv og fra sosiale, politiske og kulturelle prosesser (Morinis 1992, Coleman og Eade 2004). Det er viktig å peke på at begreper som *liminalitet* og *communitas* kan skjule, snarere enn belyse, kontinuitet mellom pilegrimsreiser og andre reisepraktiser, samt politiske og økonomiske aspekter.

² Jeg har valgt å oversette *pilgrimage* (engelsk), *peregrinación* (spansk) med det norske *pilegrimsreise*.

Et viktig bidrag i pilegrimslitteraturen kom med John Eade og Michael Sallnows "Contesting the sacred" (Eade og Sallnow 1991). Her argumenterer forfatterne for at det er nødvendig å se på pilegrimsreiser ikke bare som et felt av sosiale relasjoner, men også som "a realm of competing discourses" (Eade og Sallnow 1991:5). Disse konkurrerende diskursene er synlige i mitt materiale fra Santiago de Compostela; ikke bare på mikrososialt nivå blant pilegrimer og andre reisende, men også på et politisk makronivå der aktører fra kirke og turismepolitikk er involvert. Eade og Sallnow peker på pilegrimsreiseprosessen heterogenitet, og nødvendigheten av å dekonstruere kategorien "pilegrimsreise" innenfor spesifikke historiske og kulturelle handlinger og meninger (Eade og Sallnow 1991:3). "For, if one can no longer take for granted the meaning of a pilgrimage for its participants, one can no longer take for granted a uniform definition of the phenomenon of 'pilgrimage' either" (Eade og Sallnow 1991:3). Eade og Sallnows syn er sentralt for mine analyser av pilegrimsreisen til Santiago som gjenstand for ulike religiøse og sekulære diskurser. Forfatternes fokus ligger i stor grad på pilegrimssenteret som *a contested place*. De forlater ideen om pilegrimsstedet som hellig i seg selv, til fordel for et syn på stedet som konstruert gjennom ulike meninger og praksiser pilegrimer, lokale og offisielle aktører bringer med seg dit og utfører (Eade og Sallnow 1991:15).

Eade og Sallnow ser koordinatene "person", "sted" og "tekst" som et fruktbart utgangspunkt for å studere (kristne) pilegrimsreiser. I en nyere artikkelsamling redigert av Simon Coleman og John Eade (2004) legger forfatterne til en fjerde koordinat til studiet av pilegrimsreiser: Bevegelse (*movement*). Coleman og Eade vender seg bort fra et tidligere fokus på pilegrimsstedet, over på reisen og de reisendes bevegelser. Forfatterne mener at ulike typer bevegelse; kroppsliggjort, forestilt og metaforisk, er konstituerende elementer i mange pilegrimsreiser (Coleman og Eade 2004:3). Coleman og Eade vil ikke stille seg bak Baumans forestilling om pilegrimen som en modell for senmoderne identitet (Coleman og Eade 2004:5, Bauman 1996). De understreker derimot at reiser, som karakteriseres som pilegrimsreiser av deltakerne, er interessante for samfunnsvitere da de stiller spørsmål ved "informanters syn og konstruksjon av lokalitet, landskap, mobilitet, rom, sted, det nasjonale og det transnasjonale" (Coleman og Eade 2004:6). Coleman

og Eades setter sammen ulike forståelser av bevegelse de mener egner seg som et rammeverk for studiet av pilegrimsreiser. Felles for disse forståelsene mener forfatterne, er at både informanter og etnografer ser bevegelse som en markert handling; "it becomes an object of attention and reflexivity, and it is transformed from a largely taken for granted physiological act into a cultural performance" (Eade og Sallnow 2004:17). I min studie av pilegrimsreisene til Santiago de Compostela er bevegelse en slik markert aktivitet, både for mine informanter og som en del av min analyse. Coleman og Eades rammeverk er derfor et fruktbart verktøy for meg videre i oppgaven, noe jeg vil diskutere videre under teoretiske perspektiver: bevegelse og mobilitet. Nyttig er Coleman og Eades fokus på bevegelse, ikke bare til steder, men også på steder (Coleman og Eade 2004:3). Jeg ser det som viktig å analysere de reisendes bevegelser og praksiser ikke bare *til* Santiago, men også *i* Santiago, som grunnlag for interaksjon og meningsdannelse.

Turister og pilegrimer

I denne avhandlingen ser jeg pilegrimsreiser i sammenheng med andre typer reiser samlet under betegnelsen turisme. Flere har tatt for seg forholdet mellom turister og pilegrimer. Erik Cohen (1992) kommer med et strukturalistisk argument når han hevder at mens pilegrimen drar til et verdenssenter, drar turisten bort fra senteret og ut i periferien. Cohen fortsetter med å kalle pilegrimsreisen en mindre frivillig aktivitet enn turisme, et synspunkt som er vanskelig overførbart til mine observasjoner fra Santiago de Compostela (Cohen 1992:59). Alan Morinis (1992) gjør forskjellen mellom turister og pilegrimer til et spørsmål om motivasjon. Han definerer pilegrimsreisen som "a journey undertaken by a person in quest of a place or a state that he or she believes to embody a valued ideal" (Morinis 1992:4). Morinis skriver videre "A resident of Rome who regularly visits the Vatican for mass is not a pilgrim; nor is the tourist who visits Jerusalem, even from a long distance, if the intent of the journey does not involve a quest for an ideal" (Morinis 1992:7). I oppgaven vil jeg vise at Morinis' skille mellom pilegrim og turist grunnlagt i et spørsmål om motivasjon kan vise seg å være problematisk.

Forholdet mellom pilegrimsreiser og turisme har også vært behandlet i studier av blant annet sosiologene Swatos og Tomasi (Swatos 2006, Swatos og Tomasi 2002). Swatos mener at mye økonomisk drevet turismelitteratur har ført til underdrivelse av religiøs motivasjon i studiet av pilegrimsreiser og etterlyser tanker om religion i reising og om reising i religion (Swatos 2006:xvi). Ellen Badone og Sharon B. Roseman (2004) mener på sin side at man innenfor studiene av "postmoderne" reising ikke kan komme med rigide distinksjoner mellom turister og pilegrimer, og at det dikotomiske skillet mellom det hellige og det sekulære skjuler mer enn det belyser. De reisendes motivasjoner er ikke noe man kan ta for gitt og kategorisere (Badone & Roseman 2004:2). Roseman og Badone mener at begrepene pilegrimsreise og turisme har mange undertoner og at antropologens oppgave er å finne mening i disse nyansene. Mine studier fra Santiago de Compostela støtter i stor grad opp om Badone og Rosemans observasjon av grensene mellom pilegrimer og turister, det religiøse og det sekulære, som uklare og flytende. Jeg vil peke på at nettopp disse flytende grensene og informantenes egen bruk av kategorier som "religion", "kultur", "turister" og "pilegrimer" utgjør noe av den interessante spenningen i studiet av pilegrimsreiser og turisme i Santiago de Compostela.

Tidligere forskning: Camino de Santiago

I 1991 uttalte John Eade og Michael J. Sallnow et savn av etnografisk materiale knyttet til sentrale pilegrimssteder: "Within western Europe, we lack detailed anthropological studies even of such important shrines as Fatima in Portugal and Santiago de Compostela in Spain (...)" (Eade og Sallnow 1991:26). Med "Pilgrim Stories" (1998) fyller Nancy Frey noe av det etnografiske tomrommet Eade og Sallnow peker på. Gjennom et omfattende arbeid følger Frey pilegrimer på deres reise langs Camino de Santiago fra Frankrike til Santiago. Frey gir et innblikk i den moderne pilegrims motivasjoner og inntar en fenomenologisk posisjon i studiet av pilegrimens reise. Spesielt med Freys studie er at hun også ser nærmere på hva som skjer med pilegrimen etter endt pilegrimsferd. Hun møter informantene igjen "tilbake i hverdagslivet", i hjemmene deres og på samlinger for pilegrimer rundt om i Europa (Frey 1998, 2004). I tillegg knytter Frey revitaliseringen av Camino de

Santiago til større politiske interesser som fremmingen av nasjonal katolisisme under Franco og Spanias inntog i den Europeiske Unionen (Coleman og Eade 2004:11). Camino de Santiago har tidligere vært temaet for etnografiske arbeider av blant annet Ellen O. Feinberg (1989). Også to norske hovedfags- og masterstudenter har gjort sine feltarbeid på Camino de Santiago. Veslemøy Selvik (2001) har sett på rollekonstruksjon og økonomiske transaksjoner i møter mellom pilegrimer og verter på herbergene langs pilgrimsveien, mens Birgitte Glestad (2006) har fokusert på gruppedannelser og interaksjon blant pilegrimer på Caminoen.

Felles for disse studiene er et fokus på pilgrimens reise på Camino de Santiago, mens Santiago de Compostela som pilgrims mål er viet liten etnografisk plass. Coleman og Eade karakteriserer Freys bok som a "genuine road ethnography" og hennes behandling av pilgrims målet som "a largely empty vessel in her text" (Coleman & Eade 2004:11). Frey beskriver ankomst til Santiago de Compostela, men gir lite rom for videre utforskning av pilgrims målet. Freys studie har vært en viktig bakgrunn for mitt eget arbeid med Santago de Compostela. Mitt feltarbeid ble utført mer enn ti år etter hennes; ti år som har brakt med seg flere endringer, blant annet en enorm økning i antallet pilegrimer til Santiago. I likhet med Frey har jeg vært opptatt av pilgrimens reise til Santiago sett i sammenheng med turisme og former for mobilitet. I tillegg til å posisjonere meg blant pilgrimene har jeg sett nærmere på en annen gruppe reisende; de som på Caminoen stemples som turister. Jeg mener at ved å vie plass til andre reisende, bygger jeg opp under den kompleksiteten i reisepraksiser Frey peker på.

Freys noe mangelfulle behandling av pilgrims målet Santiago de Compostela, skyldes kanskje hennes observasjon av ankomst til Santiago som lite viktig eller vanskelig for informantene. Pilgrimsreisen til Santiago de Compostela er likevel en reise med et fysisk mål. Dette fysiske målet både skapes og gjenskapes gjennom bilder, tekst, personer og bevegelse (Eade og Sallnow 1991, Coleman og Eade 2004). Fokuset i mitt arbeid ligger, i større grad enn hos Frey, på Santiago de Compostela som reisemål og pilgrimssted. Jeg vil vise at pilgrimers og turistenes valg av reisemåte fortsetter å være sentralt også etter ankomst til byen. I forhold tidligere

studier av Santiago de Compostela (Frey 1998, Roseman 2004, Selvik 2001, Glestad 2005) vil jeg i tillegg se på de tilreisendes praksiser ved pilegrimsålet.

Bevegelse og mobilitet

Temaet for denne oppgaven knyttes til former for menneskelig mobilitet som kan kategoriseres som *reiser*. James Clifford kaller *travels* et oversettelsesbegrep; et ord som kan brukes generelt og som er bevisst brukt for å foreta komparasjon (Clifford 1997:39). Gjennom denne avhandlingen vil jeg anvende begrepet *reiser* inkluderende for praksiser deltakerne selv kaller pilegrimsreiser og turisme. Jeg støtter meg til Clifford når han skriver at forflytningspraksiser kan framstå som konstituerende for kulturell mening snarere enn bare en overføring av dem (Clifford 1997:3). Empirien i denne oppgaven vil bygge opp under en forståelse av reisepraksiser som skapende for kulturell mening.

Judith Adler (1989, 2002) mener at visse typer reiser er best forstått som former for *performance* og kunst. Adler skriver:

”Travel undertaken and executed with a primary concern for the meanings discovered, created and communicated as persons move through geographical space in stylistically specified ways can be distinguished from travel in which geographical movement is merely incidental to the accomplishment of other goals” (Adler 1989:1368).

Adler mener at reiser som *performance* er mer en dimensjon av, enn en ren type, aktivitet (Adler 1989:1370). Jeg finner Adlers perspektiv fruktbart i den grad hun påpeker hvordan reiser er ekspressive som kulturelle uttrykk. Blant mine reisende informanter var reisepraksiser og valg av reisemåte viktig for meningsdannelse og forhandling om midlertidige identiteter. Adler påpeker et viktig aspekt når hun sier at det publikum reisende framfører for er avgjørende for all reising, og at dette publikums forventninger, responser og direkte intervensjoner spiller en konstituerende rolle i produksjonen av reisene (Adler 1989:1378). I min studie fra Santiago de Compostela er publikumet de reisende framfører for både andre reisende, vertene i Santiago og den katolske kirke. Jeg er enig med Adler når hun sier at *travel performances* ikke kan forstås bare med referanser til de reisende alene,

men at de institusjoner som støtter spesifikke reisestiler må tas hensyn til analytisk (Adler 1989:1381). Jeg har derfor stilt meg spørsmål ved hvilken rolle kirkelige aktører og aktører innen turismemarkedsføring spiller i produksjonen av reiser til Santiago de Compostela. Hvorledes forsøker ulike aktører å styre de reisendes praksiser, og i hvilken grad lykkes de i dette?

Adler (1989) bruker begrepet *travel styles* for å favne om ulike reisepraksiser og reisemåter. Jeg finner John Urrys (2000) begrep sosioromlige praksiser (*socio-spatial practices*³) mer anvendbart for min analyse. Urry betegner reisen som praksis, samtidig som hans begrep favner om både et sosialt og et romlig(geografisk) aspekt. Urry tar blant annet opp det å gå (*walking*) som en sosioromlig praksis. Han skriver: "I show how significant these mobilities are, as peoples, objects, images and information travel and hence produce and reproduce social life and cultural forms. Cultures are themselves mobile as a result of the mobilities that sustain diverse patterns of sociality"(Urry 2000:49). I likhet med Clifford (1997) peker Urry på at det er gjennom ulike former for mobilitet at sosialt liv og kulturell identitet skapes og gjenskapes (Urry 2000:49). Urry innlemmer i sin mobilitetsteori også *objekters* mobilitet, delvis basert på Appadurais(1989) tanke om tings "sosiale liv" og Lurys (1997) analyse av objekter involvert i kroppslige reiser. Helt siden pilegrimsreisenes begynnelse har det vært vanlig for pilegrimene å bringe med seg objekter for å ta med seg en del av det hellige stedets karisma hjem (Coleman og Elsner 1995). I dag er salget av suvenirer en utbredt aktivitet i Santiago de Compostela. Jeg tar i kapittel 6 for meg på hvilke måter disse suvenirobjektene kan forstås som et materielt uttrykk for pilegrimsreisene. Hvilke faktorer er avgjørende for de masseproduserte varene verdi, og hva gjør dem til attraktive objekter for de reisende?

Jeg ser Adler og Urrys teorier knyttet til reiser og mobilitet best anvendelig sammen med Coleman og Eades(2004) konkrete rammeverk for studiet av bevegelse i pilegrimsreiser. Coleman og Eade identifiserer ulike tilnærminger til bevegelse i pilegrimsstudier: 1) Bevegelse som performativ handling. Med dette mener

³ Begrepet *spatial practices* kommer opprinnelig fra Michel de Certeau(1984).

forfatterne måten bevegelse kan lede til sosiale og kulturelle transformasjoner; 2) Bevegelse som kroppsliggjort handling. Her peker Coleman og Eade på mer eller mindre fenomenologiske tilnærminger til pilegrimsreisen, der man legger vekt på kroppslige erfaringer; 3) Bevegelse som del av et semantisk felt. Med dette sikter forfatterne til behovet for å kontekstualisere meningen av pilegrimsreise innenfor lokalkulturelle forståelser av mobilitet, sted, rom og landskap; og 4) Bevegelse som metafor. Her tenker Coleman og Eade på studier der pilegrimsreisen har blitt sett på som en indre reise, eller livet som en pilegrimsreise (Coleman og Eade 2004:16-17). I min studie av pilegrimsreiser vil jeg bevege meg innenfor flere av kategoriene i Coleman og Eades rammeverk. Spesielt gjelder dette når jeg ser på de reisendes mobile praksiser og diskursene som oppstår i kjølvannet av de ulike mobilitetsformene. Hvordan gjennomfører ulike aktører reisen til Santiago og hvilken forståelse har disse aktørene av mobilitet og bevegelse i sin egen gjennomføring av reisen? Hvilken rolle spiller valg av reisemåte for en reproduksjon av grenser mellom pilegrimer og turister?

Dikotomier og hierarkisering

Selve utgangspunktet for denne avhandlingen om reisende til Santiago de Compostela er på mange måter et dikotomisk skille: mellom *pilegrimer* og *turister* – *peregrinos y turistas*. Begrepene "Turist" og "pilegrim" kan forstås som samlebetegnelser for mer eller mindre universelle fenomener. I avhandlingen vil jeg se på hva disse "universelle" kategoriene betyr for dem som bruker dem i den sosiale og kulturelle konteksten Camino de Santiago. Innenfor økonomisk antropologi kan vi finne en parallell til dikotomien "pilegrim" og "turist." Bloch og Parry (1996[1989]) tar for seg ulike kulturelle meninger knyttet til pengetransaksjoner. Forfatterne viser at på grunn av forestillinger om pengers innflytelse i samfunnet har man i Vesten en tendens til å skape et fundamentalt skille mellom pengeøkonomi og ikke-pengeøkonomi (Bloch og Parry 1996:461). Bloch og Parry påpeker at skillet er bygd opp av serier av dikotomier:

“it is also easy to see how this opposition gets elided with series of other dichotomies - «traditional» and «modern», pre-capitalist and capitalist, gift economies and commodity economies, production for use and production for exchange – with money acting as a major catalyst of «the great transformation» between them, or at least as a telling index of it” (Bloch og Parry 1996:461).

Bloch og Parry mener at effekten av disse dikotomiene er at antropologer og andre ikke har vært i stand til å se viktigheten av penger i “tradisjonelle” samfunn (Bloch og Parry 1996:461). Det finnes flere likhetstrekk mellom det bildet de tegner og pilegrimsreiser og turisme. Et spørsmål som reiser seg i lys av deres argument er hvilken rolle penger og konsum spiller for etableringen av grenser mellom pilegrimer og turister. På Camino de Santiago og i Santiago de Compostela finnes det en rekke dikotomier uttrykt i diskurser knyttet til den “ekte og autentiske” pilegrimen og den “overfladiske uautentiske” turisten (Frey 1998, Selvik 2001). I disse diskursene deltar både reisende selv og institusjoner involvert i produksjonen av reisen. I mine studier kan jeg, som Bloch og Parry (1989), vise til serier av dikotomier knyttet til skillet pilegrimsreiser - turisme; mellom det tradisjonelle og det moderne, det religiøse og det sekulære, kvalitet og kvantitet, masse og eksklusivitet. En sentral del av avhandlingen blir å gå bakenfor disse seriene av dikotomier, og forsøke å studere kontinuitet mellom det som oppfattes som motsetningsfylte praksiser og meninger. Et viktig spørsmål er hvordan dikotomier konstitueres og reproduseres blant de reisende, og i institusjoner involvert i produksjonen av disse reisene, til Santiago de Compostela.

Berkaak hevder at i det moderne demokratiet er kunstfeltet det eneste offentlige rommet hvor man åpent kan tenke hierarkisk og skille mellom “høy” og “lav” (Berkaak 1992:256). Jeg ser reiseliv som et annet slikt felt. Visse former for reising uttrykkes offentlig som “høyere” enn andre; dette ser vi blant annet i markedsføring av økoturisme og andre former for “høyverdig” turisme som kontrasterende til “laverestående” chartermasseturisme. I Santiago de Compostela framtrer en kommunisering av forskjell basert på skillet mellom “høy” og “lav” både fra de reisende selv og ulike institusjoner. Et spørsmål er om de reisende til Santiago de

Compostela kan sies å befinne seg innenfor et *hierarkisk sosialt felt*⁴, slik det diskuteres av Pierre Bourdieu (1984). Er det slik at pilegrimer til Santiago forholder seg til et *ideal* som igjen kan knyttes til en hierarkisering av verdier og praksiser? Blant reisende kan spesifikke former for praksiser anerkjennes som mer verdifulle enn andre av de ulike aktørene (Bugge 2002, Bourdieu 1984). Bourdieu knytter verdihierarkisering til aktørers evne til å mobilisere spesifikke former for kapital. I kapittel 4 viser jeg til pilegrimsaktører som innehar en form for *symbolsk kapital*. Denne symbolske kapitalen er i følge Bourdieu ikke en kapitalform i seg selv, men en "omdannet, forvandlet, ikke-gjenkjennbar, og legitimert form av andre kapitalformer", herunder økonomisk kapital, sosial kapital og kulturell kapital (Bourdieu 1996:45). David Harvey (2001) tillegger Bourdieus begrep om symbolsk kapital en kollektiv form når han hevder at også steder innehar en symbolsk kapital. Ifølge Harvey blir steder en del av et hierarkisk felt, der stedets posisjon er avhengig av dets *kollektive symbolske kapital* basert på autentisitet og unikhhet som gjør dem attraktive på et internasjonalt turismemarked og for akkumulasjon av kapital. Avhandlingen bygger på en antakelse om at Santiago de Compostela innehar en slik kollektiv symbolsk kapital fundamentert i byens historie som pilegrimssted, og at denne kapitalen distingverer stedet fra andre reisemål (Harvey 2001). I denne sammenhengen vil jeg ta opp spørsmålet om en akkumulering av en kollektiv symbolsk kapital er noe både kirkelige representanter og turismeaktører søker å oppnå.

Et dynamisk felt

Selv om jeg viser det sosiale feltet som preget av dikotomier og hierarkiske inndelinger, er disse inndelingene relasjonelle og feltet i høyeste grad *dynamisk*. Mitt feltarbeid var preget av møter med stadig nye mennesker, reisende som kom og dro

⁴ Bourdieu skriver at et felt er "et felt av objektive relasjoner mellom individer eller institusjoner som konkurrerer om det samme" (Moi 2002:255). Torill Moi følger opp med å definere felt som "et konkurransesystem av sosiale relasjoner som fungerer ifølge sin spesifikke logikk eller regelsamling" (Moi 2002:255).

igjen. Dette fikk meg til å tenke på hvordan dikotomiske kategorier, kulturelle forestillinger og mening konstitueres og reproduseres, kontinuerlig av nye aktører. Jeg støtter meg til Ulf Hannerz når han sier at kultur er mening og meningsfulle former som vi former og erverver i sosialt liv (Hannerz 1996:8). Hannerz går i mot en kollektivistisk og sosiosentrisk forståelse av kultur : " As people move with their meanings, and as meanings find ways of travelling even when people stay put, territories cannot really contain cultures" (Hannerz 1996:8). Det Hannerz uttrykker, er den kompleksitet som følger av at både mennesker, ideer og objekter er i bevegelse, også på tvers av nasjonale grenser. I et møte med en slik kompleksitet er det hensiktsmessig å ha et dynamisk perspektiv på sosialt liv.

En reise gjennom kapitlene

Jeg vil i kapittel 2 fortelle bakgrunnen for pilegrimsreisene og byen Santiago de Compostela. Santiago de Compostelas historie er komplekst sammensatt av en såkalt offisiell historie og legender, myter og narrativer. Å presentere *en historie* er derfor en stor utfordring. Min gjenfortelling av historien om Santiago de Compostela er satt sammen av ulike skriftlige kilder og kunnskap jeg opparbeidet meg under feltarbeidet. I tillegg til å presentere en historisk bakgrunn er kapittel 2 også en introduksjon til feltet der jeg beskriver pilegrimsreisene og Santiago de Compostela anno 2006.

I kapittel 3 tar jeg for meg forskningsmetodene som er anvendt, og fokuserer på ulike sider ved det å gjøre feltarbeid blant reisende pilegrimer og turister. Antropologer som har studert Camino de Santiago har brukt mye tid som vandrende pilegrimer. Mitt utgangspunkt var noe annerledes da jeg også ønsket å fokusere på Santiago de Compostela som målet for reisen. Det ble derfor viktig å "strategisk plassere" meg i Santiago de Compostela, samtidig som kortere reiser både som "pilegrim" og "turist" ga nødvendige og nyttige data til prosjektet.

I kapittel 4 står dataene fra reisene sammen med pilegrimer og turister i sentrum. I det empirisk pregede kapittelet følger jeg ulike reisende på deres vei mot Santiago

de Compostela. Jeg har valgt å konsentrere meg om pilegrimsreisen til to informanter jeg møtte på Camino de Santiago. Jeg mener at de små fortellingene sammen kan utgjøre en større fortelling om pilegrimenes motivasjoner og opplevelser. I kapittelet følger jeg også en norsk turistgruppe på deres bussferd mot Santiago. De ulike reisende som presenteres i dette kapittelet vil vi møte igjen senere i oppgaven.

I kapittel 5 tar jeg for meg kirkens rolle i gjennomføringen av pilegrimsreisen til Santiago gjennom en analyse av arbeidet ved katedralens pilegrimskontor der pilegrimen får utdelt det historiske diplommet *La Compostela*. Pilegrimskontoret har en sentral rolle i pilegrimsreisen og mitt innpass på dette kontoret har vært avgjørende for oppgavens innhold. Jeg vil gjennom bruk av samhandlingsdata vise hvordan kirkens forsøk på å kontrollere pilegrimene skaper uenighet og konflikt.

Kapittel 6 er sentrert rundt to ulike arenaer for aktivitet i Santiago de Compostela. I første del av kapittelet fokuserer jeg på tilreisende pilegrimer og turistenes praksiser i Santiago de Compostelas katedral. Jeg ser på ritualer som sosial praksis og viser empirisk hvordan aktivitetene kan analyseres som en forhandling om pilegrimsidentitet. Siste del av kapittelet er dedikert til salget av suvenirer i byen. Jeg analyserer suvenirene som et materielt uttrykk for pilegrimsreisen og ser på hvordan masseproduserte varer tillegges verdi gjennom reisen og gjennom pilegrimens bruk av dem.

I oppgavens siste kapittel tar jeg spørsmålene rundt Santiago de Compostela som reisemål opp på et makrososialt nivå. Kapittel 7 viser hvordan kirkelige aktører og involverte i den politisk styrte turismen søker å skape ulike bilder av pilegrimsreisen og Santiago. Makroaktørenes posisjoner ser jeg i sammenheng med de reisendes praksiser slik de framstår på et mikrososialt nivå. Jeg ønsker med dette å se på hvordan både kirke og myndigheter søker å kontrollere de reisendes bevegelser som på den andre siden vanskelig lar seg styre.

2. Santiago de Compostela og pilegrimsveiene

“There can be few cities in the world as beautiful as Santiago that are founded on the basis of so preposterous a story” (Lonely Planet 2005)

Santiago de Compostela i år 2006

Santiago de Compostela ligger i regionen Galicia nordvest i Spania. Byen har rundt 100 000 innbyggere og befinner seg ca. 30 km. fra Atlanterhavskysten i provinsen A Coruña. Galicia er en av Spanias autonome regioner med rundt tre og en halv million innbyggere og en økonomi basert på jordbruk og fiske. Regionen har Europas største og mest moderne fiskeflåte og er et område der mennesker har sterk tilknytning til havet og kystkulturen ved Atlanterhavet. I Galicia finnes et eget skriftspråk, *Galego*, som ligger nært portugisisk, og under feltarbeidet opplevde jeg blant galiciere en utbredt interesse for regional kultur og historie. På tross av sterke uavhengighetskrefter, har Galicia i mange år vært styrt av det konservative partiet, *Partido Popular (PP)*. Men under valget i 2003 da arbeiderpartiet, *PSOE - Partido Socialista Obrero Español* tok makten i Spania, ble det også maktskifte i Galicia. Det nåværende *Xunta*, den regionale regjeringen, består av en koalisjon mellom PSOE og det galiciske nasjonalistpartiet *BNG, Bloque Nacionalista Galego*.

Siden 1980 er det Santiago de Compostela som har vært politisk og administrativt sete for Galicia, og det er her finner man det regionale byråkratiet. Byråkratiet og universitetet utgjør en viktig del av sysselsettingen i byen. *Universidade de Santiago de Compostela* er et av Spanias eldste universiteter, med over 35 000 studenter som preger byens sosiale liv i vintermånedene når de skaper liv i gatene og fyller byens mange barer og utesteder. Hvert år tar Santiago også i mot omkring tre og en halv million besøkende, noe som gjør turismen til en viktig næringsvei. Byen har internasjonal flyplass der lavprisselskapet Ryanair siden 2005 har flydd direkte mellom Santiago og storbyene London, Roma og Frankfurt.

Santiago er delt i *el casco histórico* (gamlebyen) og *el ensanche* (utvidelsen). Den nyere delen bærer preg av rask og uplanlagt utbygging på 1960 og 70-tallet og det man i Galicia gjerne kaller *feísmo* (av *feo* - stygg). På 1980 tallet startet myndighetene en enorm operasjon med opprusting av gamlebyen som da befant seg i en dårlig stand. UNESCO beskriver i dag Santiagos gamleby som en av verdens vakreste urbane områder med romansk, - gotisk, - og barokkarkitektur, og byen har stått på verdensarvlisten siden 1984 (UNESCO 2002). Den delen av Santiago som i dag kalles gamlebyen er nærmest en gjenspeiling av byen slik den vokste fram under middelalderen, med store monumentale bygninger, smale gater med arker og plasser; skapt i galicisk granitt.

Santiago de Compostela er erkebispesete, og byens katedral fra 1100-tallet er en av Spanias mest berømte. Hele katedralkomplekset rommer nesten 23.000 kvadratmeter (Bouzas & Domelo 2004:24). Mer enn 1000 søyler holder katedralkomplekset oppe og byggets tårn og spir rager fortsatt høyest i Santiagos bybilde (Bouzas & Domelo 2004:24). Det arkitektoniske høydepunktet i Santiagos katedral er den berømte *Pórtico de la Gloria*, himmelporten. Porten som er en blanding av romansk og gotisk stil ble laget av Maestro Mateo og sto ferdig i 1188. Den detaljrike steinporten er en framstilling av den kristne kirkes teologi basert på boken om Apokalypsen. Katedralen i Santiago huser i tillegg *El Botafumeiro*; det største røkelseskar man vet eksisterer, med halvannen meter i høyde og en vekt på over femti kilo (Bouzas & Domelo 2004:61). Ved hjelp av åtte menn, de såkalte *tiraboleiros*⁵, svinges det store røkelseskarret over benkeradene i de laterale armene av katedralen og når på det meste en fart på over seksti km/t. Ritualet er et høydepunkt for Santiagos mange tilreisende når de oppsøker pilegrimsgudstjenesten som arrangeres daglig i katedralen klokka 12.00. Årlig finner også mange besøkende veien til apostelfeiringene som arrangeres i forbindelse med apostelen Jakobs dag den 25.juli. Den 24. Juli om kvelden

⁵ *Tiraboleiros* er galicisk og kommer fra det latinske uttrykket *thuribularri* som igjen kan oversettes med "den som fører røykelsen" (Bouzas & Domelo 2004:62).

arrangeres Spanias største fyrverkeri fra katedralen, opprinnelig en symbolsk brenning av de islamske restene i sivilisasjonen, men som på 1990-tallet ble til en feiring av galiciske røtter (Rodríguez Campos 2005).

Skriftlige narrativer

Det finnes utallige fortellinger om Santiagos historie som pilegrimssted. En samling skrifter fra 1160, *Codex Calixtinus*, kalles gjerne historiens første turistguide (Bouzas & Domelo 2004:33). I tillegg til liturgiske skrifter knyttet til apostelen Jakob, beskrivelser av hans mirakler og historien om hvordan han ble fraktet til Galicia, inneholder *Codex Calixtinus* detaljerte beskrivelser av den franske pilegrimsveien til Santiago. I dag gjengis historier om pilegrimsveiene og pilegrimsbyen Santiago de Compostela i mengder av skriftlige kilder; historiebøker, religiøse verk, guidebøker, populærvitenskapelige tekster og i skjønnlitteratur. Camino de Santiago har i tillegg vært gjenstand for forskning innen en rekke vitenskapelige felt, der Frey (1998) er et eksempel på den antropologiske interessen. Alle disse skriftlige narrative er en del av den store historien om Santiago og et kollektivt minne knyttet til pilegrimsreisene (Connerton 1989). Reisende til Santiago forholder seg i ulik grad til de skriftlige narrative. Mange av mine informanter hadde på forhånd lest om Santiagos historie og flere hadde med seg guidebok på reisen eller kjøpte en på veien. Andre hadde, som Puerto Ricaneren José, kommet til Spania inspirert av Pablo Coelho's "Pilegrimsreisen" (1987). José tuslet av gårde med dårlig fysikk og med en 30 kg tung sekk mens han om kveldene fortalte historier om hvordan han hadde snakket med sauene og hatt "spirituelle" opplevelser på veien. For den spanske pilgrimen Manolo på sin side var historieinteressen minimal, på tross av at han gikk til Santiago for andre gang. Men også Manolo kjente til en versjon av legenden knyttet til apostelens Jakobs gravsted i Santiago. Paulo Coelho gjenforteller legenden slik:

Apostelen Jakobs grav i Galicia

“Endelig fantes det en tredje vei – en vei som førte til de jordiske levningene av apostelen Santiago – eller Jakob. Han ble begravd et sted på den iberiske halvøya der en gjeter en natt hadde sett en strålende stjerne over en beitemark. Ifølge legendene hadde ikke bare Santiago, men også selveste jomfru Maria oppholdt seg her etter Kristi død, og de brakte med seg Evangeliets ord og formante folket til å omvende seg. Stedet ble siden kjent som Compostela – eller stjernemarken – og der det hadde vokst frem en by som trakk til seg vandringsmenn fra hele den kristne verden. De som la ut på den hellige veien, fikk navnet pilegrimer og deres symbol var et kamskjell” (Coelho 2006 [1987])

812 er året da apostelgraven sies å bli oppdaget av en eremitt som så et lys på himmelen. Han varslet den lokale biskopen, Teodomiro av Iria, som fant det han mente var levningene av Jesu apostel Jakob. Kong Alfonso II bekreftet raskt at dette var snakk om martyrens levninger, utnevnte St. Jakob til patron for kongeriket og reiste en basilika på stedet (García Costoya 1999:26). Skogen der Jakobs grav ble oppdaget var skogen *Libredon*, og først i det tiende århundre får området rundt basilikaen tilnavnet *Compostella*. En vidt kjent forklaring er at navnet kommer fra *Campus Stellae*, *Campo de la estrella*, som symboliserer det himmellys som viste veien til graven. Andre forskere hevder at ordet stammer fra *Compositum tellus* som betyr gravplass (Bouzas & Domelo 2004:22-23). Byen som vokste opp rundt basilikaen fikk senere navnet Santiago de Compostela, der navnet Santiago trolig kommer fra latin *Sanctum Iacobum* (Coffey et.al 1996:XXV). Men hvem var denne Sankt Jakob hvis levninger åpenbarer seg i Galicia 800 år etter hans egen død i Palestina? Jakob var sønn av Sebedeus og Salomé og bror av apostelen Johannes som skrev det fjerde evangelium (Cébrían Franco 2003:10). Han hadde tilnavnet “den eldre” (*Santiago el Mayor*) og hans mor Salomé⁶ var en av kvinnene som var til stede da Jesus ble korsfestet. Jakobs navn nevnes ikke mange ganger i bibelen, men han framstilles som en av de viktigste følgesvennene nest etter Peter, og var sammen med sin bror Johannes den første som valgte å følge Jesus (Cébrían Franco 2003:12-13). Det går

⁶ Cébrían Franco (1999) mener det i bibelen finnes indikasjoner på at Salomé i virkeligheten var jomfru Marias søster, noe som ville gjøre Jakob til Jesu kjødelige fetter.

fjorten år mellom Jesu død og året da Jakob blir drept. Flere av apostlene reiste på den tiden ut for å forkynne evangeliet og legender forteller at Jakob oppholdt seg en periode i Spania (Nygård 1996:63). Det finnes ingen dokumenter som bekrefter hans opphold på den spanske halvøya, men tradisjoner i flere nordspanske byer og spekulasjoner fra spesialister tas gjerne som bevis for Jakobs tilstedeværelse i Spania og Galicia (García Costoya 1999:17).

Apostelens gjerninger sier at Jakob ble henrettet av Kong Herodes Agrippa i Jerusalem rett før påske i år 44 e. Kr (Nygård 1996). Han var dermed den første av de tolv disipler som ble drept for å forkynne Jesu ord (García Costoya 1999). Den legende som går igjen i de fleste skriftlige kilder forteller at liket ble tatt vare på av to av Jakobs disipler, Atanasio og Teodor, som brakte det til havnebyen Jaffa hvor en båt sto klar for å bringe dem til Galicia (García Costoya 1999). Sjøferden brakte dem i land i den Galiciske havnen Iria Flavia, som i dag heter Padrón. Her møtte følgesvennene den såkalte Dronning Lupa som etter å ha satt følgesvennene på prøve, ga Teodor og Atanasio en gravplass hun opprinnelig hadde konstruert til seg selv (Cébrian Franco 1999:44-46, Torrente Ballester 1998:35-39). Legendene forteller at her ble Jakob gravlagt og senere ble de to disiplene, Teodor og Atanasio, begravd sammen med sin læremester. 25 juli feires som apostelen Santiagos dag og er i dag helligdag i store deler av Spania. Noen forskere mener denne datoen sammenfaller med datoen da Apostelen ble begravd i Galicia (Cébrian Franco 1999:47). Minnet om Jakobs grav gikk snart i glemmeboken og forble myter og historier i lokalområdet fram til den dag i år 812 da biskop Teodomiro oppdaget helgengraven.

Oppdagelsen av det man mente var Jakobs grav var av enorm viktighet for det lille, kristne miljøet i nord i et Spania som var invadert av Maurerne (Nygård 1996:65). Jakob ble Spanias skytshelgen og brukt som et nasjonalt symbol i kampene mot inntrengerne. Den viktigste av disse hendelsene er det mytiske slaget ved Clavijo i 844 der St. Jakob sies å ha vist seg på himmelen som en mektig ridder på hvit hest mens han drepte maurere med sverd (Robberstad 2006). Slik fikk St. Jakob tilnavnet *Santiago Matamoros*, Jakob Maurerdreperen, og han ble regnet som beskytteren av de kristne styrkene i kampen mot maurerne (Nygård 1996:65). Under byggingen av den store katedralen i Santiago ble Jakobs kiste gjemt og på 1500 tallet senere flyttet

på, noe som medførte at gravstedet igjen ble en hemmelighet (Cébrian Franco 2003:86). I 1879 ble relikviene gjenfunnet i katedralen, og først i 1884 ble apostelens grav i Santiago de Compostela godtatt av paven i Roma (Cébrian Franco 2003:90-97). Om det virkelig er apostelens relikvier som finnes i Santiago har det vært stor uenighet om og diskusjonen har fortsatt helt inn i nyere tid⁷.

Historiens pilegrimsreiser

Kristne pilegrimsreiser har ofte vært knyttet til ønske om å se eller røre ved relikvier (Coffey et.al 1996:XXVIII). På bakgrunn av å huse en av Jesu apostelens levninger ble Santiago de Compostela tilskrevet en direkte tilknytning til det hellige land. Pilegrimsreiser til Santiago og apostelens grav begynte allerede på 800 tallet. Kongene fra den kristne sonen dro til den lille kirken og ba om makt og velstand, noe som senere ga den compostelanske kirke rikdom etter gjenerobringen av Spania fra maurerne (García Costoya 1999:29). Flere og flere troende fant også veien til Compostela som et personlig mål i sin kristne tro, slik de gjorde til Jerusalem. Det er lite dokumentert fra de tidlige pilegrimsvandringene, men det er trolig at pilegrimene var mennesker med økonomiske ressurser da reisen var lang og dyr (García Costoya 1999:31). På 1000 og 1100 tallet økte antallet pilegrimer til Santiago og byen befestet sin stilling som et viktig religiøst senter. Santiago vokste fram som den tredje store pilegrimsbyen sammen med Jerusalem der Kristus døde, og Roma der levningene av Paulus og Peter sies å ligge. Flere storheter som konger og biskoper gjennomførte reiser til Jakobs grav og var med på å viktiggjøre Santiagos stilling som et internasjonalt pilegrimsmål. I tillegg var en annen hendelse med på å styrke Santiagos posisjon; rundt år 1120 opprettet Pave Calixto II el *año santo compostelano*, det hellige compostelanske år, hvor man kunne oppnå spesielle tilgivelser og syndsforlatelser (Bouzas & Domelo 2004:31). Hvert år når 25. juli (feiringen av apostelen) havnet på en søndag ble fra da av regnet som hellig år.

⁷ Senest i april 2006 utga *National Geographic* et nummer hvor de betviler at helgenraven finnes i Santiago (La Voz de Galicia. 13.04.06).

Feiringene foregår så med intervaller på 6, 5, 6 og 11 år mellom hvert hellig compostelansk år (Bouzas & Domelo 2004:31). Eksperter på pilegrimsvandringene til Santiago sier at i middelalderen fant hvert år mellom to hundretusen og en halv million pilegrimer veien til Santiago (Bouzas & Domelo 2004:32). Coffey et.al mener at man kan dele middelalderens pilegrimer til Santiago i tre grupper: 1) de som hadde gitt et løfte om å besøke gravstedet som en takk for et oppfylt ønske, 2) de som ble sendt av offisielle myndigheter som straff for en synd og 3) de som så pilegrimsreisen som en flukt fra dagliglivet, religiøs eller ikke, og en mulighet for å oppleve nye områder (Coffey et.al 1996:XXIX). De mange tilreisende pilegrimene gjorde Santiago de Compostela til en by med omfattende handel, men også til et viktig kultursentrum der litteratur, musikk, filosofi og kunst ble brakt langs pilegrimsveiene til Santiago.

Det man vanligvis refererer til som *Camino de Santiago* (Veien til Santiago) er *Camino Francés* som kommer inn gjennom Pyreneene og går mot vest gjennom det nordlige Spania. Middelalderens pilegrimsveier gjennom Europa var utallige og i Frankrike samlet de seg i tre veier; en fra Paris, en fra Vézelay og en fra Le Puy. Disse tre veiene samlet seg til én før man krysset Pyreneene og kom inn i Spania (Nygård 1996:66). Langs Camino Francés ble det bygd kirker, klostre og installasjoner til hjelp for pilegrimene; noe som i dag står som unike eksempler på romansk arkitektur. De kulturelle skattene langs pilegrimsveien gjorde at Europarådet i 1987 utnevnte Camino de Santiago til Europas kulturvei nummer én. Helt fra pilegrimsvandringenes begynnelse har det også kommet folk langs andre veier til Santiago; langs den nordlige veien *Camino del norte*, langs *Camino inglés*, den engelske veien fra A Coruña og kysten i nord, langs *el Camino Portugues*, pilegrimsleden som kom fra Portugal og *Via de la plata* (sølvveien), handelsveien fra Sevilla i sør. Selv om de forskjellige caminoene fortsatt benyttes i dag, er det Camino Francés (Camino de Santiago) som samler flest reisende hvert år.

Camino de Santiago og dagens pilegrim

Opprinnelig kommer ordet "pilegrim" (*peregrino* på spansk) fra det latinske *peregrinus* som betyr *fremmed*, men betegnelsen pilegrim har siden middelalderen vært brukt om et menneske som er på vandring mot det hellige⁸. Jeg velger å bruke betegnelsen "Pilegrim" slik den emisk forstås på Camino de Santiago; om et menneske som går minimum de siste 100 km til Santiago, eller sykler de siste 200 kilometerne. Denne bruken av pilegrimsbegrepet har sammenheng med de krav som stilles til pilegrimen fra katedralen i Santiagos side. Ved katedralens pilegrimskontor, *Oficina de Acogida del peregrino*, kan pilegrimene som ankommer Santiago registrere seg og få utdelt dokumentet *La Compostela*. Dokumentet er et gammelt latinskrevet bevis som bekrefter at pilegrimen har kommet til apostelens grav med en tro på apostelen Jakob (se Appendix 3). Et av pilegrimskontorets krav er at pilegrimen minimum har gått eller ridd de siste 100 km til Santiago eller syklet de siste 200. Jeg diskuterer kravene som stilles til *La Compostela* i kapittel 5. Pilegrimskontoret fører blant annet statistikker over antallet pilegrimer som registreres på kontoret etter endt reise. Fra 1987 og fram til 2005 har antallet pilegrimer til Santiago økt betydelig (se Appendix 1-2). I 1987 var det årlige antallet pilegrimer registrert på pilegrimskontoret i Santiago 2900, i 2005 var dette antallet oppe i over 93.000. I de hellige årene (*años santos*) har tallene steget i været, i 1993 kom 99.400 pilegrimer til Santiago, i 1999 var tallet steget til over 154 000, mens man i det siste hellige år 2004 registrerte nesten 180 000 pilegrimer i Santiago.

Frey (1998) skriver: "Beginning in the 1950s and the 1960s the pilgrimage developed as a touristic and cultural way called the Camino de Santiago based on political reconstruction and a budding nostalgia for preserving medieval patrimony" (Frey

⁸Begrepet *Pilegrim* er historisk knyttet til en type religiøs praksis som eksisterer i de fleste av verdensreligionene. Jeg har i denne oppgaven ikke involvert meg i spørsmål knyttet til kristendom eller religion "i seg selv", men sett på typer praksiser og reiser som har en historisk bakgrunn i en katolsk tradisjon (Eickelman og Piscatori 1990).

1998:254). Det var på 1950 - tallet at interessen for pilegrimsreisen for alvor våknet til live igjen. Caminoene ble markedsført som turistruter og mange gjennomførte "pilegrimsreisen" til Santiago de Compostela i bil. Det var først på 1980 - tallet at det ble populært å gjennomføre pilegrimsreisen som en lang og fysisk hard reise, slik man tenkte seg at vandringen var for middelalderens pilegrimer (Frey 1998:254). På 1980- tallet ble det også opprettet en rekke støttegrupper for Caminoene; man arrangerte konferanser med Caminoen som tema og de fysiske rutene ble oppgradert (Frey 1998:246). Dagens pilegrimer til Santiago finner en Camino med betydelig infrastruktur og en rekke private og offentlige herberger (*albuerge de peregrinos*) beregnet på å gi dem rimelig overnatting. Foreninger tilknyttet Caminoen (som *Amigos del camino*) har merket ruten med gule piler malt på trær og asfalt, og myndighetene har satt opp skilt som viser antall resterende kilometer til Santiago. Pilegrimene bærer med seg et *Credencial* (pilegrimspass) som utstedes av pilegrimskontoret i Santiago. Stempling av passet på barer og herberger langs Caminoen gir overnatting på pilegrimsherbergene langs Caminoen.

Siden vendingen mot en lang og hard vandring skjedde på 1980 tallet har den fysiske reisen stått i sentrum blant pilegrimer til Santiago. Mange går over 800 kilometer en måned i strekk, andre de siste hundre kilometerne på en uke. Noen er helgepilegrimer og gjør unna etapper i helger og ferier, mens andre deler opp Caminoen og gjennomfører reisen over flere år. Den "moderne" pilegrim er vanligvis kledd i sportsklær og bærer en lett fjellsekk med det mest nødvendige av utstyr. Ettersom turismen har økt på Caminoen har det blitt vanlig for mange pilegrimer å markere seg selv som sådan ved å bære et kamskjell⁹ på sekken eller rundt halsen som symbol på pilegrimsreisen. Mange skaffer seg også en vandrestav

⁹ Kamskjellet knyttes til legenden om et av Sankt Jakobs tidlige mirakler, da han reddet en hestefører fra drukning kom mannen opp dekket av kamskjell. Kamskjell heter *concha de Venera* på spansk eller *vieira* på galicisk og skjellet er assosiert med Venus som er knyttet til gjenfødelse. Det var på 11-1400-tallet vanlig at pilegrimene fikk et kamskjell utdelt ved ankomst til Santiago, mens man i dag skaffer seg kamskjellet i begynnelsen av, eller under, reisen (Frey 1998:56).

(*Bastón*). Interessen for Camino de Santiago øker verden over og Caminoen samler mennesker med ulike nasjonaliteter og trobakgrunn. Samtidig markedsfører myndighetene i Galicia caminoene til Santiago som turistruter, noe jeg vil behandle i kapittel 7.

3. Metodiske tilnærminger

Avhandlingen er basert på feltarbeid i Santiago de Compostela. Det pågikk fra 10. januar 2006 til 1. august samme år. I forkant av feltarbeidet hadde jeg vært i kontakt med pilegrimskontoret i Santiago. De ønsket meg velkommen til å bruke deres lokaler under oppholdet. I tillegg til et rom jeg hadde leid i en leilighet sammen med en galicisk student, beliggende noen hundre meter fra katedralen, var dette den eneste basen jeg hadde klar før jeg satte meg på flyet til Santiago. Feltarbeidet besto i å være mest mulig til stede både blant reisende og lokale beboere: Jeg kontaktet en antropolog ved universitetet i Santiago og fikk tilgang til bibliotek; tok privattimer i galicisk; var på turistmesse i Madrid; jobbet i suvenirbutikk; var "pilegrim" på pilegrimsveien og "turist" på busstur; tok i mot pilegrimer på pilegrimskontoret og i fransiskanerkloster; oppsøkte offentlige og kirkelige kontorer; gjennomførte intervjuer; leste avisen flittig; dro på utflukter i Galicia med nye venner og bekjente; gikk tur i parken hver dag med en gruppe galiciske pensjonister; deltok på gudstjenester i katedralen; overvar arrangementer under festivaler og *fiestas*... og så hang jeg - på byens plasser, i trapper, i katedralen, på kafeer og i parker - med notatblokka i hånda.

Santiago – en by i bevegelse

Santiago er en by som preges av de mange tilreisende. Som universitetsby, turistmål og pilegrimsmål er Santiago for mange bare et midlertidig stopp. Johan Lindquist (2002) skriver i sin doktoravhandling fra indonesiske Batam at byen er et eksempel på en såkalt "translokalitet", der mange av byens beboere, de fleste migranter, kaller et annet sted for *hjem*, selv om de kanskje aldri har vært der (Lindquist 2002). Som i Batam, legger også mange av Santiagos innbyggere vekt på at de "egentlig" er fra en *pueblo* (landsby) et annet sted i Galicia eller Spania; Santiago er et sted de befinner seg for å jobbe eller studere. Samtidig er flyten av tilreisende pilegrimer og turister en viktig del av bybildet. For å studere nettopp tilreisendes møte med

Santiago valgte jeg å plassere meg i sentrum av Santiago. Også Lindquist valgte å studere migrasjon ved å være stasjonert i Batam. I likhet med Lindquists informanter var mange av mine turist – og pilegrimsinformanter mer mobile enn meg. Ettersom byen Santiago vil ha hovedfokus i min analyse, så jeg det som viktigere å "strategisk plassere" meg i byen. Jeg velger som Lindquist, i tråd med George Marcus, å karakterisere mitt feltarbeid som "strategically situated (single site) ethnography" (Lindquist 2002:40). Ved å utføre mesteparten av arbeidet i Santiago fikk jeg et bredt innblikk i byens kompleksitet og hvordan den stadig økende pilegrimsvandringen og turismen artet seg i byen. Dette fikk meg til å se på Santiago som et fysisk og sosialt rom i stadig endring og som gjenstand for forhandling.

Feltarbeid i et turismefelt

Å være antropolog i en turistsetting kan være vanskelig. Antropologen kan lett havne i den situasjon at hun blir behandlet som et medlem av turistgruppen; dette krever at man må jobbe med objektiviteten og i størst mulig grad forsøke å ha en fot i hver leir (Nuñez 1989:270). I møte med beboere i Santiago og tilreisende pilegrimer og turister var det viktig å plassere meg selv i ulike roller både som "vert" og "gjest" (Smith & Brent 2001). Dette betydde i størst mulig grad å posisjonere meg innenfor de ulike sosiale gruppene. I mitt tilfelle var det viktig å komme til Santiago som pilegrim eller som turist og oppleve det deretter. Da jeg gikk rundt i Santiago sammen med en gruppe norske turister ble jeg ropt til av selgere på gata som ville gi meg smaksprøver på den berømte Santiago kaka. Mens jeg fikk gå i fred når jeg kom alene med en lokalavis under armen eller sammen med mine kollegaer fra suvenirbutikkene.

Edward M. Bruner (2005) forteller om sine utfordringer da han som antropolog fikk muligheten til å studere turisme fra innsiden som guide og deltaker på en amerikansk turgruppe til Indonesia. Bruner sier at han opplevde det han kaller en herlig ambivalens i sin todelte rolle; han var antropolog, men også turist. Han hadde

det hyggelig med turistene, samtidig som han studerte dem og på samme tid ga dem betraktninger fra sitt eget arbeid (Bruner 2005:1). Min rolle da jeg i juni 2006 deltok på en fire dagers bussreise med norske turister var preget av en lignende ambivalens som den Bruner beskriver. Jeg forsøkte fra første stund å understreke at jeg var en deltaker på turen på lik linje som alle andre. Likevel krevde situasjonen at jeg måtte avklare min rolle som antropologistudent og gi forklaringer på hva studiene mine handlet om. Det faktum at jeg bodde i Santiago og hadde opparbeidet meg en hel del kunnskap om byen og pilegrimstemaet gjorde at både deltakerne og turlederne brukte meg som en ekstra guide på turen. Jeg hadde det hyggelig som et medlem av turistgruppa, samtidig observerte jeg hele tiden deres handlinger og utsagn. Likevel var turen med turistene en unik mulighet til å være turist sammen med andre og få gode informanter i et felt som kan oppleves som flyktig og uhåndterbart.

Som også Bruner understreker ble turistturen som å gjøre antropologi på *hjemmebane*. Santiago som turistmål og europeisk universitetsby er en virkelighet som ligger tett på den jeg er vant til her hjemme. Spania er et land som har mye til felles med det norske samfunn. Det er et land jeg kjente godt etter å ha bodd der to lengre perioder og lært meg flytende spansk. I et turismefelt er mange av de potensielle informantene like antropologen selv. Mange er europeere, utdannende og bereiste. I mitt tilfelle var flere av dem også nordmenn og andre skandinaver. I en slik setting ble jeg utfordret på spørsmålet om *hjemmeblindhet*. Kathinka Frøystad mener at i feltarbeid i "egen kultur" er det viktig at antropologen bruker observasjonsevnene nøye og forsøker å aktivisere et "utenfrablikk" (Frøystad 2003:50-54). I mitt arbeid med turismen kjempet jeg for å beholde den nødvendige distanse og ikke bare skli inn i rollen som "turistantropolog" (Bruner 2005:2). Observasjoner og skriving av notater var gode øvelser for å oppnå dette.

Å gjøre feltarbeid blant turister innebærer samtidig at man studerer i et flernasjonalt og flerspråklig felt. Den helt klart største gruppen tilreisende til Santiago er spanjoler, og mine gode spansk kunnskaper åpnet for samtaler med både italienerne,

portugisere og latinamerikanere. Kunnskaper i fransk gjorde at jeg også kunne forstå de mange franske pilegrimene og turistene jeg møtte.

I tillegg til å innta rollen som besøkende turist og pilegrim, var det viktig for meg å posisjonere meg innenfor sosiale grupper og institusjoner i Santiago som så turismen og pilegrimsvandringen fra en annen side. I to måneder i perioden mars-juni arbeidet jeg med å selge suvenirer i Santiago. Å få tilgang i en suvenirbutikk var noe jeg hadde planlagt på forhånd; jeg ønsket å få innblikk i hvordan det er å drive butikk i det historiske sentrum av Santiago som baserer seg på turismen. Det var vanskeligere enn jeg trodde å få innpass, da mange tvilte på mine intensjoner. Noen gikk så langs som å si *"Men hva skal du med denne informasjonen da? Skal du ta våre ideer og starte suvenirbutikk i landet ditt?"*. Jeg fikk til slutt napp hos en handelsmann som drev fem suvenirbutikker i gamlebyen. Her ble jeg sett på som en vanlig ansatt og jobbet seks timer om dagen seks dager i uka med de samme retningslinjer som andre tilsatte. Arbeidet i butikken åpnet for et innblikk i en annen side av turismen i Santiago; sett fra synspunktet til de som selger. Mange stille timer, med verkende ben, ventende på kunder gjorde at jeg ble godt kjent med mine medarbeidere (alle kvinner) som etterhvert ble nyttige informanter. Samtidig møtte jeg besøkende i Santiago i en pulserende setting; der de går for å kjøpe med seg "minner" hjem.

Å studere pilegrimen

Mitt feltarbeid konsentrerte seg rundt Santiago de Compostela som reisemål og endemål for pilegrimsveiene. Å gå fra den franske grensa til Santiago ville tatt for lang tid med tanke på at mitt fokus lå på målet og ikke veien. Jeg så det likevel som viktig å selv gjøre meg erfaringer fra pilegrimvandring og løste det ved å gå de siste 200 km av den franske veien i april (fra Ponferrada til Santiago) og 100 av den portugisiske (fra Tui) i juni. Jeg dro alene, men møtte pilegrimer på veien som jeg fulgte fra første til siste vandringsdag og senere under oppholdet i Santiago. På denne måten fikk jeg innblikk i motivasjoner de reisende hadde for å gå til Santiago

og opplevelsene de hadde underveis. Dagene langs Caminoen åpnet for en mer langvarig og personlig kontakt med informantene, og jeg har holdt kontakt med flere av dem ved brev, telefon og e-post i etterkant. Rollen som antropolog og pilegrim var til tider vanskelig å kombinere. Selv om mange hadde gått en måned før de nådde Santiago, og min reise begrenset seg til ti dager, var den fysiske utmattelsen etter å ha gått 25. kilometer om dagen merkbar. Det var en utfordring å skulle skrive notater hver kveld når jeg egentlig bare ville lukke øynene og sove. Å selv oppleve den fysiske anstrengelsen pilegrimer utsetter seg for var essensiell for min forståelse av pilegrimsreisen og vektleggingen av mobilitetsformer i de videre analysene. Kombinasjonen venn og antropolog var vanskelig da man knyttet nære vennskapsbånd til de man gikk sammen med. Det ble derfor viktig for meg å informere de næreste om prosjektet mitt og at jeg ville bruke informasjonen i oppgaven.

I tillegg til selv å posisjonere meg som pilegrim inntok jeg også rollen som "vertinne" i Santiago. Den viktigste inngangen her var deltakelse i arbeidet på *Oficina de acogida del peregrino*, katedralens pilegrimskontor i Santiago. I utgangspunktet skulle arbeidet her kun knyttes til intervjuer og observasjoner til oppaven min. Men ettersom jeg ble bedre kjent med de ansatte ble jeg tatt inn som en av gjengen. Dette innebar at jeg fikk full tilgang til all informasjon som fantes på kontoret og alle snakket fritt til meg. Videre fikk jeg også muligheten til å delta i det daglige arbeidet. Det besto først og fremst i å ta i mot pilegrimer som oppsøkte kontoret, registrere dem i databasen og dele ut dokumentet *La Compostela*. På denne måten fikk jeg se pilegrimsfenomenet fra en annen side. I det jeg plasserte meg bak skranken på kontoret ble jeg behandlet som en vanlig ansatt av de ankommende pilegrimene. Denne rollen ga meg en ny type informasjon i forhold til pilegrimers motiver og reaksjoner ved ankomst. Enkelte dager valgte jeg å observere fra andre steder på kontoret eller i gangen der pilegrimene sto og ventet på tur. Ved å innta en mer nøytral rolle i lokalet kunne jeg samtale med pilegrimene og overhøre samtaler knyttet til utdelingen av *La Compostela*.

I sommermånedene inntok jeg en ny rolle som vertinne i Santiago. Gjennom kontakt med en ung fransiskanermunk i San Francisco klosteret fikk jeg jobbe frivillig i en liten del av klosteret der han tok i mot pilegrimer om sommeren og ga dem gratis husly. Prosjektet gikk under navnet *El Hogar espiritual, San Fransisco de Asis* ("Det Spirituelle hjem, Sankt Frands fra Assisis"). Her tok jeg meg av pilegrimene som var slitne og utmattede, ga dem en plass å sove og lyttet hvis de ville snakke. I tillegg hjalp jeg munken med å arrangere en bønnestund for pilegrimene om kvelden i et kapell i klosteret. I klosteret fikk jeg mye tid sammen med pilegrimene, og mange hadde behov for å snakke med noen om sine opplevelser langs Caminoen og møtet med Santiago. Gruppen var først og fremst pilegrimer som kom med en kristen motivasjon, men som det eneste gratis tilbudet til pilegrimer i Santiago ble det utover sommeren fullt av pilegrimer med mangel på økonomiske midler, eller som kun ønsket en gratis natt.

Å studere pilegrimenes ankomst til Santiago innebar at jeg måtte være til stede der pilegrimene bevegde seg i Santiago. Her ble katedralen og plassene rundt katedralen de viktigste arenaene. Pilegrimskontoret og suvenirbutikkens plassering nært katedralen gjorde at jeg kunne bevege meg innenfor et begrenset område. Jeg brukte mye tid på observasjoner på den store *Obradoiro* plassen der tilreisende stimler sammen og tar bilder med katedralen i bakgrunnen. Jeg deltok hver uke på pilegrimsgudstjenestene som arrangeres i katedralen hver formiddag klokka 12.00. Det var en god arena for å observere tilreisendes handlingsmønstre.

Intervjuer og deltakende observasjon

Kathinka Frøystad (2003) understreker at i studiet av komplekse samfunn må antropologen tilstrebe mest mulig deltakelse og legge vekt på samhandlingsdata og empiriske beskrivelser (Frøystad 2003:249). Jeg la i mitt arbeide stor vekt på selv å være deltakende; som butikkansatt, pilegrimsvertinne, "pilegrim" og "turist." Pilegrimskontoret er et eksempel på hvordan jeg i stor grad kom *backstage* og fikk tilgang til informasjon jeg ikke ville fått ved kun å ty til intervjuer. Langvarig

kontakt med de ansatte og sjefene på kontoret gjorde at min tilstedeværelse ble sett på som naturlig. Dette ga meg viktig informasjon om forholdet mellom pilegrimene og de ansatte, konfliktene rundt kirkens regler angående utdelingen av *La Compostela*, og forholdet til de lokale myndigheter.

Det var likevel ikke mulig for meg å delta like aktivt i alle felt. Olav Smedal uttrykte i 2001 sin bekymring for det han mente var en tendens til å gå bort fra det langvarige feltarbeid med deltakende observasjon som viktigste middel for å hente inn informasjon. Smedal mente å se en tendens til at særlig hovedfagsstudenter valgte problemstillinger som leder i retning av å oppsøke enkeltpersoner og gjennomføre intervjuer (Smedal 2001:132). Likevel er det, som også Smedal påpeker, noen typer spørsmål man best kan belyse ved å kontakte enkeltpersoner. I utforskningen av Santiago som turistdestinasjon gjennomførte jeg fire sentrale intervjuer; to med henholdsvis direktøren og markedsføringssjefen for *INCOLSA - Santiago Turismo*, det offentlige styrte selskapet som organiserer turismen i Santiago. Et intervju ble holdt med en ansatt i *Turgalicia*, et offentlig styrt selskap ansvarlig for turismen i hele Galicia, mens et siste foregikk med direktøren for *La Sociedad Anónima de xestión do Plan Xacobeo*, aksjeselskapet som forvalter det regionalpolitiske ansvaret for pilegrimsveiene i Santiago. Jeg brukte båndopptaker på intervjuene, i tillegg skrev jeg notater ved siden av. Bruken av båndopptaker gjorde intervjusituasjonen mer komfortabel da jeg kunne følge bedre med i det som ble sagt og ha blikkontakt med intervjupersonen. Jeg brukte også intervjuer som en måte å komme i gang med feltarbeidet på. Anne Leseth nevner dette som en måte å posisjonere seg selv som forsker i felten (Leseth 1995). I den tidlige fasen av arbeidet var det vanskelig å definere min egen rolle og i mange situasjoner forventet aktuelle informanter at jeg *skulle* intervjuer. Min første uke på pilegrimskontoret brukte jeg på å intervjuer de ansatte og sjefene. Dette var en måte å bli bedre kjent med hver enkelt, og bortsett fra intervjuene med de overordnede brukte jeg ikke båndopptaker, men tilstrebet samtaleformen.

Skriftlige kilder og kildekritikk

Andre kilder har også vært sentrale for arbeidet. Eduardo Archetti (1994) forklarer hvordan man i studier av komplekse samfunn får et mangfold av skriftlige kilder å forholde seg til. For meg har det vært viktig å se på de skriftlige kildene som betydningsfull tilleggskunnskap, ikke som hoveddelen av datamateriale. Jeg har brukt historisk og populærvitenskapelig litteratur for å utarbeide den historiske bakgrunnen til Santiago. Det er viktig å understreke at flere av de siterte forfatterne er *situerte* kilder, med en tro og et syn som kan sies å påvirke deres framstillinger. Juan José Cébrian Franco er prest og sosiolog ansatt i katedralen i Santiago, bror av pilegrimskontorets sjef, og figurerer selv som en informant i oppgaven. Den siterte Mette Nygård er norsk nonne og troende. Med hensyn til kildekritikk har det vært viktig for meg å presentere den historien jeg har oppfattet som den mest aksepterte av mine informanter og i skriftlige verk. Selv om noen forfattere er referert til i oppgaven, har bred lesning av mange kilder og muntlig informasjon fra informanter vært med på å forme den historien som presenteres. I tillegg til historisk litteratur var det essensielt å følge med i lokale aviser under oppholdet i Santiago. *La Voz de Galicia* og *El Correo Gallego* er de to største dagsavisene i Santiago. Gjennom dem har jeg kunnet jeg følge med i politiske debatter og holde meg oppdatert på situasjonen i Santiago og Galicia. I etterkant av feltarbeidet kunne jeg fortsette å hente informasjon fra avisenes internettsider. Jeg har også brukt nettsider knyttet til politiske organer, turismeindustrien og pilegrimskontoret i arbeidet.

Anonymisering og oversettelser

I denne avhandlingen vil alle enkeltpersoner være anonymisert. Anonymiseringen består ganske enkelt i at jeg har skiftet ut navnet på vedkommende. Selv om alle informanter ga meg informert samtykke, kan jeg ikke garantere for at alle forsto hva denne oppgaven skulle handle om og at det skulle komme på trykk. Jeg kan heller ikke garantere for at ingen vil kjenne seg igjen eller kjenne andre igjen. I tilfeller der jeg omtaler personer i offentlige stillinger er de ikke anonymisert. Dette beror på at

informasjonen er innhentet i situasjoner der informanten talte i kraft av sin stilling, fullt informert om prosjektets hensikt. Noe av informasjonen som kom fram i intervjuer har jeg likevel valgt å utelate etter enighet med informanten om at informasjonen kunne skade vedkommende ved en eventuell publisering i Santiago. Samtaler som har foregått på engelsk vil jeg gjengi på engelsk, mens samtaler og utsagn på spansk, fransk og galicisk har jeg selv oversatt til norsk. I enkelte tilfeller, der samtaler har foregått på engelsk, men informanten ikke har engelsk som morsmål, er utsagnene oversatt til norsk. I spanske sitater oversatt til norsk vil jeg noen steder sett det emiske begrepet eller utsagnet i parentes.

4. Veien til Santiago. Bevegelse som forskjellskapende faktor

”Langsomt går det opp for meg, du er lykkelig fordi du går” (Tomas Espedal 2006).

” A tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist” (Turner and Turner 1994[1978]:20).

Dette kapittelet vil ta for seg reisende på vei mot Santiago de Compostela. Med eksempler fra to pilegrimer, John og Carolinas, vandring¹⁰ mot Santiago, og en bussreise langs Camino de Santiago med et norsk reiseselskap, vil jeg gi et innblikk i ulike måter å gjennomføre reisen på. De reisende utfører ulike *sosioromlige praksiser* når de går eller kjører buss til Santiago (Urry 2000). De ulike praksisene kan plasseres innenfor lokale forståelser av bevegelse og mobilitet (Coleman og Eade 2004). Coleman og Eade skriver ” a given style of mobility may take on particularly charged meaning as a marker of difference (just as the label ‘pilgrim’ may be adopted in rhetorical contradistinction to that of ‘tourist’)” (Coleman og Eade 2004:3). I kapittelet vil jeg argumentere for at et ideal blant pilegrimene knyttet til enkelhet og ”riktig bevegelse” legger grunnlag for meningsdannelse. Jeg viser at det er mange glidende overganger mellom de reisendes praksiser. På tross av disse glidende overgangene vil jeg trekke fram hvordan pilegrimers reisevalg kan transformeres til en form for *symbolsk kapital* som igjen kan være utgangspunkt for en hierarkisk kulturell kategorisering langs pilegrimsveien til Santiago.

¹⁰ Hovedinformantene mine var pilegrimer som gjennomførte Caminoen til fots, ettersom jeg selv valgte å gå framfor å sykle eller ri. Pilegrimer som går utgjør den største gruppen av de ikke-motoriserte reisende på Caminoen.

John

Jeg møter John min første dag langs Caminoen. Han har en gyngende gange, lett pakket sekk og komfortable klær. Vi småprater litt langs veien og på kvelden bor vi på samme herberge. John har kjøpt en flaske vin på en lokal butikk han vil dele med meg og noen av de andre pilegrimene. Pilegrimene sitter samlet rundt et langbord på den provisoriske steinplatingen utenfor sovesalene på herberget. Det er fortsatt april, men i dag har solen varmet og med en ullgenser på kjennes kvelden mild. Med utpreget britisk aksent forteller John at han egentlig er fra Canada. Med sine syttiseks år ser han forbløffende sprek ut; lang og slank og med misunnelsesverdig letthet i kroppen. Ofte ler han hjertelig og da åpner hele ansiktet seg i store rynker. John forteller at dette er hans femte pilegrimsreise til Santiago, "*this will be the last time I do the Camino*¹¹... *but I said that last year as well,*" humrer han. Tre ganger før har han gått den franske veien til Santiago, mens han en gang valgte via de la plata fra Sevilla. John har hver gang begynt pilegrimsturen alene, men truffet folk på veien som han har gått sammen med, noen bare en dag, andre over flere uker. John betrakter reisene på Caminoen som en måte å komme bort fra hverdagen på. I sitt yrkesaktive liv jobbet han som direktør i et trevareindustrifirma, men nå er han pensjonist. John har en kone med Alzheimer og et ekteskap som i følge han selv har vært dødt i ti år. Hjemme i Canada er det han som vasker, lager mat og steller blomstene i hagen. Hans voksne barn bor i henholdsvis Mexico og Japan, så han reiser mye både på ferie og familiebesøk.

Når jeg møter John på etappen mellom Ponferrada og Villafranca del Bierzo¹² har han allerede vært noen uker på vandring. Han begynte i Roncesvalles på grensa til Frankrike og skal i år, som tidligere år, tilbringe en måned på Caminoen. Første gangen John gikk Caminoen var det etter anbefalinger fra bekjente som selv hadde

¹¹ Å gå pilegrimsveien refereres ofte til som *do the camino* eller *hacer el camino* (å gjøre caminoen).

¹² Ponferrada er en by i regionen Leon. Villafranca del Bierzo er et lite tettsted, tilhørende området El Bierzo i Leon, og ligger på grensa til Galicia.

gått. For ham handler ikke det å gå Caminoen om religion; John er erklært ateist og er i det han forteller lite opptatt av det religiøse aspektet. For John er Caminoen knyttet til minner han har fra tidligere turer. Han munttrer opp dem som sliter med tunge ben med å opplyse om at nå er det bare en bakke igjen eller en bar rundt hjørnet. Noen ganger husker han feil, blander en landsby sammen med en annen eller konstaterer at stien har endret seg fra året før. John ser på alle barene langs Caminoen som nødvendige vannhull; etter å ha gått noen kilometer i morgentimene stopper han på den første baren langs veien for en brandy og kaffe. Noen netter velger John å sove på private pensjonater til 15-20 euro natta i stedet for pilegrimsherbergene der man sover mange på et rom og må tåle snorking om natta. Sover han på herbergene sørger han alltid for å legge raust med *donativo*¹³ i boksene som står synlige ved inngangen. Han er oppgitt over det han kaller "gjerrige" pilegrimer; " *At the albuerge in Ponferrada I saw people giving 50 cents in donativo...that is so rude....that albuerge was so nice and so clean....I mean 50 cents? I put 5 euros in that box myself.*" John inntar de fleste måltider ute og er det en lang etappe stopper han gjerne langs veien og spiser en *menu del dia*¹⁴ på veien.

For John er det viktig å nyte Caminoen mens han går. Han stopper og snakker med pilegrimer og lokale langs veien, kikker på blomster og hus. John har liten forståelse for dem som går fort eller sykler. " *It seems like they're only concerned with reaching the goal, they run, only look down...but they don't see anything,*" sukker John oppgitt. Selv starter han tidlig på morgenen og går av gårde i grållysningen når de eneste man ser langs veiene er noen enslige pilegrimer med sekker og staver. John stopper opp når han får lyst til det, men går jevnt, og er ofte en av de første som midt på dagen kommer fram til neste herberge. Som erfaren pilegrim har han ingen gnagsår eller vonde muskler, han forteller meg om vannblemmene han fikk på sin første tur til

¹³ *Donativo* betyr donasjon. I Galicia er herbergene offentlige og ble fram til høsten 2006 drevet med offentlig støtte og på donasjon. I juni 2006 ble det vedtatt at pilegrimene selv må bidra til driften av herbergene ved å betale 3-5 euro (La Voz de Galicia 17.06.2006).

¹⁴ *Menu del dia* betyr dagens meny som består av forret, hovedrett og dessert + kaffe og vann eller vin. På barer og enklere spisesteder kan man få dagens meny for 7-8 euro (55-65 norske kroner).

Santiago og sier at nå har han lært. I Johns tilfelle har pilegrimsreisen nærmest blitt en årlig tur. Han er i god form, glad i å bevege seg og kroppen har få problemer med de lange etappene. Men andre pilegrimer får problemer med den fysiske reisen og opplever at kroppen sier stopp lenge før de har nådd Santiago. Carolina, som vi nå skal møte, er en av dem.

Carolina

"Estaba perdida," "jeg var bortkommen," sier Carolina. Vi ligger på en gressplen i en eng av timoteibloomster og hviler ut etter dagens etappe. En gruppe skoleungdommer i femtenårs alderen kaster vann på hverandre og smugdrikker alkohol fra brusflasker i et hjørne i parken. De er på skoleutflykt på Caminoen og har gått samme etappe som oss i dag, men tjuefem kilometers vandring ser ikke ut til å ha tatt nevneverdig på kreftene. Nå har de femtitalls ungdommene fylt opp herberget, til andre pilegrimers grenseløse irritasjon. Bortsett fra 15 - åringenes skrål er det stille i den lille landsbyen Portomarin¹⁵.

Carolina ligger utstrakt på plenen og snakker om hvorfor hun kom til å gå Caminoen og hvordan opplevelsen har vært. Det runde ansiktet er solbrunt og håret rufsete etter en måned på landeveien. Hun har på seg en slitt genser og de samme grå treningsbuksene hun hadde på seg da jeg for første gang traff henne på herberget i Villafranca del Bierzo fem dager tidligere. Da haltet hun rundt med et opphovnet kne og herbergevert Jesus Jato hadde gitt henne streng beskjed om ikke å bestige toppen på O'Cebreiro¹⁶ før hun var bedre. Han hadde lagt urter og bandasje rundt det vonde kneet og han sjekket med en bekymret mine stadig hvordan det så ut. Familien Jato sørget for å gi Carolina mat dagene hun oppholdt

¹⁵ Portomarin er et lite tettsted i øst i Galicia. Stedet er første stopp etter Sarria som er startsted for pilegrimer som ønsker å gjennomføre de siste hundre kilometerne til Santiago.

¹⁶ O Cebreiro er en liten høytliggende landsby og første stopp etter å ha entret Galicia langs caminoen.

seg der, siden Carolina hadde sparsomt med midler. Selv var Carolina frustrert; det vonde kneet og noen ekstra netter på herberget gjorde at hun mistet pilegrimene hun gikk sammen med. Hun lengtet etter å gå videre og haltet rundt i Villafranca uten å finne ro. Når hun treffer meg, John og spanjolen Miguel bestemmer hun seg for å sove en ekstra natt på herberget. Dagen etter blir hun kjørt av familien Jato opp til O' Cebreiro og fortsetter så turen mot Santiago sammen med oss.

Carolina er tjuesju år og fra Brasil. Det siste året har hun bodd i Madrid der hun skulle ta en master i juss. I Brasil kommer hun fra et middelklassehjem, mens i Madrid har hun jobbet som hushjelp, på restaurant og med trappevask for å livnære seg. Studiene har ikke gått som Carolina ønsket, og da kjærlighetsproblemer kom på toppen av det hele bestemte hun seg for å slutte. Caminoen hadde hun hørt om både i Spania og Brasil. Hun tenkte at dette var en mulighet for å oppleve en annen del av Spania, samtidig som hun ble kjent med nye mennesker og kunne reflektere over livet sitt. Slik ble det til at hun dumpet litt av flyttelasset sitt hos en venn i Madrid, tok med resten av eiendelene i en sekk og tok toget til Pamplona¹⁷ hvor hun alene startet sin pilegrimsreise. Etter hvert som Carolina gikk måtte hun kaste mer og mer ut av sekken som veide ti kilo for mye. Hun kjøpte seg nye sko med bedre såler. Hun lærte seg til å gå i en egen rytme og ble hver dag kjent med nye mennesker langs veien.

Carolina mener at Caminoen har forandret livet hennes. *"Jeg visste ikke hva jeg skulle gjøre med livet mitt... jeg var helt bortkommen... men nå er jeg mye bedre"*, sier Carolina. Under sin måned langs Caminoen har Carolina bestemt seg for at hun skal studere menneskerettigheter i Brasil, en ide som ikke hadde falt henne inn før. Hun mener det er pilegrimsturen som har fått henne til å se det viktige med å arbeide for mennesker og at Caminoen er et godt sted for å ta avgjørelser. *"Folk kommer ikke for naturens skyld eller turisme. De kommer på leting etter noe"*, sier Carolina. *"Jeg ble kjent med en mann som hadde gått Caminoen fem ganger. Første gangen han gjorde det, bestemte han seg for å skille seg fra kona si... nå er han alene... han gjør ingenting, har permanent*

¹⁷ Pamplona er en by i regionen Navarra i Pais Vasco (Baskerland).

ferie og er mye mer lykkelig. Caminoen er tiden vi trenger for å tenke over livene våre”.

Carolina har også et religiøst formål med reisen. Hun er katolikk, men karakteriserer seg selv som ikke-praktiserende. *”Men jeg tror på Gud,”* understreker hun. *”Jeg tror mye på Gud og på Santiago... det er derfor jeg har kommet for å gå Caminoen (...). Caminoen er unik (...). Tenk så mye energi som finnes på en vei som denne.”*

Carolina har med seg et kamskjell i sekken. Skjellet er fra Brasil og planen hennes er å kaste det i havet. *”Det er som om jeg har med meg de vonde tingene, de dårlige tingene i livet mitt og kaster dem på havet”.* Carolina har ikke planer om å stanse pilegrimsvandringen i Santiago; hun ønsker å fortsette de hundre kilometerne fra Santiago til kysten i Finisterre¹⁸. Senere har hun lyst til å reise tilbake til en landsby hun likte langs Caminoen og jobbe som *hospitalera*¹⁹ på et herberge. Men aller helst vil hun bare fortsette å gå. *”Jeg likte ikke spesielt å gå, ”* sier hun. *”Men nå vet jeg ikke hva jeg skal gjøre når jeg kommer fram og ikke kan gå lenger”.* Kneet begynte å skape problemer for henne allerede etter noen uker på Caminoen. Å gi opp er likevel ikke noe alternativ for Carolina. Hun trosser smertene og vil bare videre. Slik kjemper Carolina sakte seg videre mot Santiago.

Individuelle praksiser

For John er dette den femte Camino-turen, mens Carolina er på pilegrimsvandring for første gang. John påpeker at pilegrimsturen ikke er religiøst motivert og at dette er noe han gjør for opplevelsen av vandringen og menneskene han møter. Carolina på sin side ser på pilegrimsreisen vel så mye som en *indre reise* som en ytre. Carolina finner det utenkelig at noen kan gå pilegrimsveien for turismens skyld og hevder at alle pilegrimer leter etter noe. Andre pilegrimer lar likevel natur, kultur eller selve

¹⁸ Mange pilegrimer velger å fortsette Caminoen fra Santiago til landsbyen Finisterre ved Atlanterhavet. En rekke myter knytter seg til dette stedet, noe jeg kommenterer i kapittel 7.

¹⁹ En Hospitalero (m) og Hospitalera (f) er vanligvis tidligere pilegrimer som arbeider frivillig på et herberge mot kost og losji. Deres rolle på Caminoen er grundig studert av Selvik(2001).

vandringen motivere dem. Jorge og Ana, et par i førti årene fra Catalunya er et eksempel på dette. De bruker ferien sin på å gå Caminoen siden de liker å gå på tur og ønsker å se nye deler av Spania.

I likhet med motivasjonene varierer pilegrimenes måte å utføre reisen på. Mens John og Carolina går opp i mot 800 kilometer over en måned, har Jorge og Ana to uker ferie og går de siste 250 kilometerne til Santiago. De har tidligere år gått etapper av Caminoen og returnert hjem for å overnatte når det har vært mulig. John er opptatt av å ta seg god tid, men går lange etapper hver dag. Carolinas fysikk og dårlige kne tilsier at hun bruker lengre tid. Hun går sakte og må ta mange pauser. Jorge og Ana på sin er sterke i kroppen, men må samtidig slite med skader i knærne. Etersom de kun har to uker ferie, har de satt en bestemt dag de må nå Santiago og må de siste dagene skynde seg for å nå fram. Vanligvis gjennomfører de alle etapper på mellom 20-30 kilometer om dagen; lengden som er anbefalt i guidebøker eller simpelthen er avstanden til neste herberge.

Et ideal om enkelhet

På tross av variasjon i utføring av reisen og motivasjon, har både John, Carolina, Jorge og Ana det til felles at de kaller seg pilegrimer til Santiago. Selv om dagens pilegrimer til Santiago ofte er utdannende, bemidlede mennesker, betyr det å være pilegrim til Santiago for både John, Carolina og de andre å leve ut andre verdier. De *velger* å gjøre en reise som kontrasterer med det de forbinder med moderne reiser gjennomført komfortabelt og hurtig i fly, buss eller tog. Både for John og Carolina er det viktig å gå langt, tåle smerte uten å klage og sette pris på det Caminoen gir dem. Jeg ser på deres holdning overfor pilegrimsreisen og utførelse av den som en tilstrebing av et *pilegrimsideal*. Dette idealet er knyttet til enkelhet og det man kan karakterisere som "anti-konsum" (Löfgren 1999). John har i utgangspunktet mer midler å rutte med på pilegrimsreisen enn det Carolina har til rådighet. Han tillater seg noen netter på pensjonat og legger rikelig med penger i donasjon på herbergene. Likevel kommer enkelheten i første rekke når han velger de billigste

overnattingsstedene og pilegrimsmenyen på den lokale baren. Også for Jorge og Ana handler pilegrimsreisen om å leve enkelt; de kjøper brød og ost på supermarkedet og raster langs veien, mens om natten sover de i hver sin smale køyseng på herbergene. Ingen av dem tillater seg shopping eller noen former for unødvendig konsum. Som flere andre uttrykker pilegrimene Jorge og Ana et ønske om å være nær naturen, gå i takt med vær og vind og komme unna dagliglivets kjas og mas. En spansk pilegrim på sin første pilegrimstur forteller meg dette: *"Når du lever til vanlig står du opp med trafikken og alt... du har ikke perspektiv... jeg ønsker å se folk på en annen måte(...)* Jeg merker at jeg har levd et alt for overfladisk liv. På Caminoen betyr ikke det materielle noe lenger" Denne pilegrimten understreker hvordan Caminoen er et sted for å komme tilbake til det virkelige mennesket i seg og møte naturen.

Frey (1998) og Selvik (2001) fant lignende holdninger hos sine informanter, og Frey viser at middelalderens pilegrim for flere eksisterer som et bilde på den nøysomhet og selvoppofrelse de selv streber etter (Frey 1998). Selvik på sin side kaller pilegrimens verdisseting av vandringsen, naturen og det enkle for "jakten på tradisjon som moderne prosjekt" (Selvik 2001:101). Selv finner jeg en interessant parallell mellom pilegrimens higen etter det enkle og Bloch og Parrys (1996[1989]) argument knyttet til penger og moral. Bloch og Parry viser til arbeider av Simmel og Marx der penger blir assosiert med framveksten av individualisme og ødeleggelsen av solidariske samfunn (Bloch og Parry 1996:458). Bloch og Parry fortsetter: "In the light of such arguments it is tempting to conclude that money acts as a kind of acid which inexorably dissolves cherished cultural discriminations, eats away at qualitative differences and reduces personal relations to impersonality" (Bloch og Parry 1996:460). Det er mulig å se likheter mellom de teoretiske arbeider Bloch og Parry kritiserer og de verdier pilegrimene på Camino de Santiago uttrykker. Mange pilegrimer velger på Caminoen å avstå fra handlinger som involverer unødvendig konsum. Det som kjøpes for penger er kun det nødvendigste; mat, drikke, medisiner eller turutstyr. Pilegrimene Jorge og Ana klager når de passerer større byer der trafikk, butikker og mange mennesker bryter med deres opplevelser på landeveien og stopp i små landsbyer. Slik jeg ser det har pilegrimer til Santiago

appropriert den vestlige dikotomien mellom marked og moral som Bloch og Parry kritiserer vestlige antropologer for å innta. Tilstedeværelsen av penger blir en slags "index på det "moderne" samfunn" pilegrimene ønsker å komme bort fra gjennom pilegrimsreisen (Bloch og Parry 1996:462). En sentral del av opplevelsen av det enkle er det å bevege seg på en enkel måte. Ved å velge å gå Caminoen kroppsliggjør pilegrimen reisen på en måte som er ny for flere av dem, men gjennomføringen av reisen er også knyttet til et ideal om det jeg vil kalle "riktig bevegelse."

Riktig bevegelse til Santiago

Første dag jeg møtte John spurte han hvor jeg hadde begynt å gå. Da jeg fortalte at jeg skulle gå de siste 200 kilometerne til Santiago, sa han "*Not longer? That's not a long way.*" For John var det en selvfølge at Caminoen skulle bety minst en måneds vandring. Flere ganger på veien fikk jeg høre lignende kommentarer. Blant mine informanter mente mange det å gå *langt* var viktig, og de som hadde gått lengst ble gjerne sett på som de "ordentlige pilegrimene." Flere pilegrimer jeg møtte under oppholdet i Santiago regnet det å gå fra St. Jean Pied de Port eller Roncesvalles på grensen mellom Frankrike og Spania, en reise på rundt 750 kilometer, som å gå *todo el camino* - "hele veien." Å gå langt innebærer for de fleste former for fysisk smerte. Alt fra gnagsår og muskelverk til mer alvorlige belastningsskader skaper problemer for mange pilegrimer. Eksempelet med Carolina viser hvordan hun trosser smerten i det skadede kneet og presser kroppen videre. Hun vil verken klage eller gi opp.

Adler skriver: " Any reconstruction of the meanings that particular travel performances hold for their publics must take into account the expectations they alter, as well as those they fulfill, and the expressive choices implicitly rejected in the course of their accomplishment" (Adler 1989:1374). Der man tidligere ikke hadde muligheter til å utføre reisen på annen måte, tar de moderne pilegrimene et valg om å utføre reisen på en sakte og fysisk krevende måte. I tråd med Coleman og Eade (2004) vil jeg hevde at blant reisende til Santiago får en spesifikk form for

bevegelse en ladet mening. Bevegelse er blant pilegrimene på Caminoen sett på som en markert aktivitet der visse typer mobilitet er sett på som "høyerestående" enn andre (Coleman og Eade 2004). John stiller seg uforstående til syklisters utbytte av pilgrimsreisen siden de beveger seg så fort. En norsk jente fortalte meg etter endt pilgrimsreise at hun heller ikke forsto meningen med å stresse av gårde og gå i hurtig tempo. Selv hadde hun brukt to uker bare på den siste delen av Caminoen.

Den ladede mening bevegelsen får kan påvirke pilegrimer som av en eller annen grunn velger å ta buss deler av veien. Da Carolina ble fraktet i bil en etappe på grunn av kneproblemer, uttrykte hun skuffelse over seg selv fordi hun ikke hadde klart å gå etappen. Gary, en engelsk musiker på 30 år, uttrykte en lignende skuffelse da han måtte ta buss deler av Caminoen. Gary hadde lest Paolo Coelho's bok fire år i forveien og hadde siden det ønsket å gå Caminoen. Når jeg møter Gary i Ponferrada har han tatt bussen noen hundre kilometer, og dette er hans første overnatting etter at han sluttet å gå. Garys knær hadde skapt problemer allerede på de første etappene på grensa mellom Frankrike og Spania. Etter 200 kilometer måtte han gi opp og fortsette turen med buss. Nå vil han gjerne forsøke å gå igjen og se om han kan klare de siste 200 kilometerne til Santiago. Gary beskriver det å måtte sette seg på bussen som et stort personlig nederlag. I stedet for å sette seg sammen med pilegrimene som kommer slitne inn fra dagens etappe, velger Gary å sette seg sammen med meg som har fortalt at jeg ikke skal starte pilgrimsreisen før dagen etterpå. Mens Gary og jeg samtaler på et bordhjørne har de andre pilegrimene samlet seg over et måltid. Det snakkes det om hvor hard dagens etappe har vært og et middelaldrende par hinker rundt med isposer på knærne. Det er tydelig at de som har tatt del i vandringen også finner sammen på herberget. Gary forteller meg at han ikke lenger kjenner seg som en pilegrim eller fortjent til å ta del i pilgrimsfellesskapet fordi han ikke har gjennomført etappene på lik linje med de andre.

Interaksjon mellom pilegrimene på Caminoen har blant annet vært studert av Glestad (2005). Hun ser på interaksjonene mellom pilegrimene og viser hvordan pilegrimer balanserer mellom sin egen personlig reise og fellesskapet på Caminoen.

Jeg mener at denne interaksjonen bør sees i sammenheng med valg av reiseform og den fysiske gjennomføringen av reisen. Eksempelet med Gary viser på en god måte hvordan hans identitet som pilegrim er knyttet til det *å gjøre*, snarere enn det *å være* (Hughes Freeland og Crain 1998:6). Det at Gary er ute av stand til å gjennomføre vandringer er avgjørende for hans midlertidige identitet som pilegrim, uavhengig av hva hans motivasjoner måtte være. Blant pilegrimene til Santiago transformeres aktørenes sosioromlige praksiser til en form for *symbolsk kapital* (Urry 2000, Bourdieu 1996). John er et eksempel på en pilegrim som innehar mye *kulturell kapital* (manerer, tilgang til sosiale koder etc.). Denne kulturelle kapitalen gjør John bedre i stand til å nærme seg pilegrimsidealet som jeg har vist er forankret i nøysomhet, enkelhet etc. Samtidig er Johns utførelse av reisen og hans "riktige" bevegelse mot Santiago medvirkende til å tillegge hans reise en symbolsk verdi. De ressurser John innehar og kommuniserer gjennom reisen er legitimert av Gary og de andre pilegrimene ved at de ikke anser ressursene som kapital (Bugge 2002:237). Johns symbolske kapital er legitimert av de andre pilegrimene og tillegges verdi ut i fra idealet om nøysomhet, enkelhet og lidelse som pilegrimer har etablert og reproducerer på Caminoen. Samtidig framstår Camino de Santiago som et hierarkisk felt der pilegrimer som John, som på tross av sin høye alder gjennomfører en lang reise, innehar mer symbolsk kapital enn for eksempel Gary som må gi opp og ta bussen. Dette hierarkiske feltet gjør noen til mer pilegrimer enn andre i de reisendes øyne. På tross av disse skillelinjene mellom ulike aktører som kaller seg pilegrimer, reproduseres likevel det viktigste skillet mellom de reisende som går og sykler på den ene siden og de reisende til Santiago som benytter seg av andre transportmidler på den andre. I det følgende avsnittet skal vi se hvordan Camino de Santiago kan oppleves fra bussetet.

Spaniareiser på tur

Klokken er halv ti om morgenen når gruppen fra *Spaniareiser* samles i resepsjonen på det firestjerners hotellet i Leon. Det er tredje dag på den 10 dagers turen i Nord Spania og nok et hektisk dagsprogram venter med blant annet byvandring i Leon og

busstur til fjellene. Jeg venter utålmodig på møtet med de norske turistene; først i dag skal jeg bli en del av gruppen på turen mot Santiago. Jeg hilser på Morten, en mann i førti årene, iført lys skjorte, praktiske kakibukser og en cowboyhatt som skygger over det spøkefulle ansiktet. Morten eier reiseselskapet og er reiseleder på turen til Santiago de Compostela for femtende gang, en tur som alltid er fulltegnet. Morten viser meg en deltakerliste som inneholder 30 navn og adresser. Jeg registrerer raskt at bortsett fra de to mannlige reiselederne er det kun fem menn med på turen. De resterende er kvinner, hovedsakelig mellom 50 og 70 år, de fleste beboende på østlandsområdet.

Denne morgenen er de fleste presise. Morten er streng på tider og sier *"har jeg sagt at vi møtes på hotellet tolv så er det tolv og ikke fem over tolv."* Jeg hilser på pensjonistparet Anne og Rolf fra Oslo. Anne forteller at hun var en av dem jeg hadde snakket med på telefonen et par måneder i forveien da Morten hadde gitt meg navn på noen jeg kunne kontakte. Anne og Rolf har reist mye, men dette er deres første tur til Spania. Anne forteller at Santiago er et av de stedene de har visst om lenge og har drømt om å komme til i mange år. Selv om de skal innom flere steder på veien er det Santiago de gleder seg mest til å besøke. De er begge interessert i historie, religion og kunst, i tillegg har Anne har også lest litt kunsthistorie i sin ungdom, derfor virket denne turen som la vekt på kultur og kunst midt i blinken for dem.

Mens deltakerne venter på at gruppen skal bli fulltallig og byvandringen kan starte samtaler de seg i mellom om dagens opplegg og de behagelige hotellrommene de har fått disse to nettene i Leon. Turen koster rundt 15 000 norske kroner og inkluderer i tillegg til flytur Oslo – Madrid tur/retur og busstransport i Spania, inngangspenger på alle besøkssteder, lunch eller middag, og overnatting på hoteller i fire og femstjerners - klassen. En av dem som er fornøyd med turen så langt er Jorunn. Jorunn er i underkant av 50 år og reiser alene. Reisebeskrivelsen Morten hadde lagt ut på nettet beskrev turen som egnet seg for dem som hadde lyst til å reise på egenhånd. Jorunn har reist mye i Spania, men har aldri vært i Nord-Spania før. Hun hadde fått anbefalt turen av en venn og gleder seg til å besøke ulike

småsteder, gå litt og få med seg både kunst og kultur. Hun kjenner litt til historien knyttet til Santiago og pilegrimsveiene og har lyst til å lære mer.

Selv om det er juni er det en kald morgen i Leon, de fleste av deltakerne er kledd i lette, lyse sommerklær, har joggesko eller praktiske sandaler og sokker. Med på turen har Morten med seg guiden Karsten som er rik på kunnskap både om kirkekunst og pilegrimsveien til Santiago. Etter en byvandring i Leon drar vi på busstur til fjellene. En kort presentasjon av feltarbeidet mitt i bussen har gjort flere nysgjerrige. Torill, en lys, blid og sprek dame på noen og seksti, kommer løpende bort til meg når vi stiger ut av bussen. *"Men da må du vel være interessert i dem som drar med et religiøst formål også da?"* spør Torill. *"Er det noen som gjør det her da?"* svarer jeg uvitende.

"Jeg gjør det! Jeg gjør det... jeg har alltid hatt lyst til å komme til Santiago og nå er jeg blitt for gammel til å gå... så når jeg så denne turen tenkte jeg at det var muligheten min til å komme til Santiago. Og jeg synes jo det er helt fantastisk. Jeg har mistet mannen min, men når vi gikk langs pilegrimsveien der i går følte jeg at han var der sammen med meg altså. Jeg gikk der alene og da så jeg han liksom i skyene og han sa at han var der med meg, men så sa han også at jeg ikke skulle se etter han i Santiago, for der kom han ikke til å være."

Torill synes det var en fantastisk opplevelse å gå en ti kilometer etappe langs pilegrimsveien dagen i forveien og gleder seg til neste dag når hun skal få mulighet til å gå en ny etappe.

En busstur langs pilegrimsveien

Dagen etter er det avgang fra Leon klokka åtte om morgenen. Utenfor venter en romslig buss med myke seter og aircondition. Karsten dedikerer bussturen til å fortelle om pilegrimsveien og hva som venter oss i Santiago. Deltakerne småprater seg i mellom, kikker ut av vinduet og lytter til det Karsten forteller om pilegrimene, religion og kraftpunkt i tilværelsen. Han passer på å fortelle historier og myter knyttet til stedene vi kjører forbi. *"Pilegrimsruten kommer vi ikke til å glemme etter*

denne turen, vi ser jo bekreftelser på den hele veien, ” forteller Karsten. Han er opptatt av å trekke tråder til Santiago som både i reisebeskrivelsen og underveis framstilles som turens store mål. *”Vi er jo litt blaserte (...) vi har et mål som er så blendene at alt annet blekner i forhold.”* Flere steder ser vi pilegrimer som går langs veien med tunge sekker på ryggen og vandrestaver. Noen vinker mot bussen og et par av de kvinnelige deltakerne henger mot ruta og vinker tilbake.

Etter hvert kjører vi av hovedveien og ut på trange småveier av asfalt, jord og grus. Karsten forteller at vi kjører så tett innpå Caminoen med vilje for *”å komme i nærkontakt med dem som går med sekk og gjerne langt.”* Karsten leker høyt med tanken på hva en pilegrim er, at det er som en av oss, hvem som helst, men som frivillig velger å gjøre noe fryktelig tungt ved å gå til Santiago. Veien blir enda smalere og bussen humper i de krasse svingene. Vi passerer to pilegrimer som har tatt opp en guidebok og tydelig diskuterer ruta. Det blåser i støv rundt bussen i det hjulene treffer jordgrunnen. Morten tar mikrofonen og bryter inn *” jeg er ofte redd for å møte en annen buss på denne veien, men det gjør vi aldri. Vi er alene om dette konseptet!”* skryter han. Karsten kommenterer at han hvert år er redd for at veien skal bli stengt for busser og at man nok ikke kan ta det for gitt at dette opplegget kan gjennomføres i framtiden. Karsten forteller videre fra han selv gikk en del av pilegrimsveien noen år tilbake; *” Det er fint å gå bølgende og fredelig så lenge det ikke kommer sånne bråkete turister, fremmedelementer i pesende busser,”* spøker han til alles latter. Morten tar mikrofonen og skyter inn; *” Når Karsten snakker om fremmedelementer så har vi faktisk tatt med noen stakkars pilegrimer som var virkelig ute å kjøre. Og de var veldig glade for å bli tatt med. Så vi kjører her som en sikkerhetsfaktor.”* Kommentaren møtes av rå latter i bussen. Kvinnen bak meg mumler at det finnes mange måter å rettferdiggjøre seg på. Karsten mener at vi kan nyte ekstragevinsten; få *”både i pose og sekk.”* Han sier at de som går får oppleve noe annet, men det skal alle få en smakebit på når vi skal ut og gå en etappe. Etappen to dager i forveien har gitt flere mersmak og sola frister til å gå ut av bussen. Utenfor er landskapet flatt, med bølgende heier og blomstrende lyng.

Neste stopp er på stedet Rabanal del Camino. Her skal vi få se hvordan et "ekte pilegrimsherberge" er og hvordan alt fungerer. Herberget vi besøker er et av flere på Rabanal og privat drevet. I bakgården er det rent, med blomsterkasser og en liten bar. Noen pilegrimer sitter i sola og skriver og hviler, og vertinnen tar blidt i mot oss siden reiseselskapet har vært her flere ganger før. Vi flokker oss i patioen, ser på sovesalene og står i kø til toalettet. Noen kjøper en kaffe i baren før det bærer ut i bussen igjen. Ved landemerket Cruz del Hierro går vi av bussen. Her har pilegrimer lagt stein og minner rundt et jernkors som finnes på toppen. Det blåser friskt mens Karsten forteller om pilegrimstradisjonene, og noen tar den sagnomsuste steinhaugen i nærmere øyesyn. Ved en servicebygning sitter et lite følge og tar en matbit, og langs veien kommer to vandrende med store sekker. Gruppen vår deler seg; de fleste tar på seg en liten sekk og legger det tunge igjen i bussen før de starter vandringen langs Caminoen. Noen av de eldre damene er dårlige til beins og foretrekker å sitte i bussen. Vi skal først gå en liten etappe for så å møtes igjen, det blir muligheter å hoppe på bussen etterpå hvis man vil det. Det er en smal sti i nedoverbakke, så vi må gå på rekke og rad. Noen småprater seg i mellom, mens Torill og noen andre setter av gårde i høyt tempo for å kunne gå for seg selv litt foran gruppen. I det vi beveger oss ut på Caminoen kommer de to pilegrimene med store sekker forbi oss. Da de ser gruppen bevege seg nedover den merkede stien, krysser de veien og følger asfaltveien.

Etter møtet med bussen er den siste vandretappen på ca. seks kilometer ned til det lille stedet el Acebo. På veien møter Karsten, jeg og noen andre turdeltakere en nederlandsk mann. Han er rundt de 60, har hatt, briller, beige bukser og en stor bart. Beina er sterke og huden solbrun. Nederlenderen forteller at han har gått fra Po i Frankrike, men at denne turen bare er for barnemat å regne siden han for to år tilbake hadde gått fra Maastricht til Santiago i en tre og en halv måneds vandring. Turdeltakerne er imponerte og noen vil gjerne ha et bilde av han. En kvinnelig pensjonist ser kamskjellet mannen har på sekken og vil vite mer om hva det betyr. Pilegrimen spør hva vi gjør på Caminoen og Karsten og jeg forklarer. Når Karsten forteller at han selv gikk noen etapper i dette området et par år tilbake, ler nederlenderen og sier at da gikk han flere tusen kilometer. Han er fortvilet over det

han mener er en turistifisering og kommersialisering av pilegrimsruten. *"I framtiden vil dette bare være en Camino for turister"*, sukker han. I den lille landsbyen Acebo venter Morten og bussfolket, de har tatt plass på en bar og nyter en kald øl. På den smale veien mellom de små steinhusene er det høy trafikk med de tretti norske turistene, flere biler og forbigående pilegrimer. Turdeltakerne som har gått er slitne, men fornøyde. De forteller om opplevelsen til dem som satt i bussen og Torill bryter ut: *"Jeg følte meg som en pilegrim jeg når jeg gikk!"* Morten smiler fornøyd og sier *"Men det er vi jo!"*

Turens lunch inntas i O Cebreiro. Alle er matte og trøtte og flere sover i bussen. For meg er det rart å være tilbake her hvor jeg selv gikk til fots på den hardeste etappen på Caminoen noen måneder tidligere. Nå får alle litt "fritid" til å se den lille kirken på stedet og spise før det bærer av gårde den siste halvannen time mot Santiago. Jeg spiser middag med Morten og Karsten som er sjokkert over at deres lille stamrestaurant har fått skriftlige menyer og nye eiere. *"Uff, nei dette var skuffende"*, sier Morten, *"dette er tydeligvis på vei til å bli ødelagt."* Tilbake i bussen går turen langs motorveien, korteste rute for å nå fram til den endelige målet. Torill og flere av de andre er opprømte med tanken på at de snart er framme. Karsten beretter legenden om Sankt Jakob og går gjennom ritualene vi skal gjennomføre i katedralen dagen etter. Morten er opptatt av det vakre hotellet de skal bo på, som er et nyoppusset kloster i gamlebyen. Paret bak meg henger over setene foran og alle følger spent med gjennom vinduene i det vi kjører mellom de grønne heiene på motorveien inn til pilegrimsbyen.

"Så vi er ikke så dumme selv om vi tar buss?"

Eksemplet fra den norske turistgruppa viser en motorisert reise langs Camino de Santiago. Der pilegrimens reise foregår sakte med fysiske utfordringer, er disse turistenes reise gjennomført på en dag eller to i en komfortabel buss. Morinis (1992) hevder at noe av forskjellen mellom pilegrimer og turister er at pilegrimen har en dypere motivasjon for reisen. Ser vi nærmere på norske Torills reise til Santiago kan

man stille spørsmål ved et slikt argument. I motsetning til John har Torill en religiøs tro og ser på Santiago som et hellig mål. Hennes tap av mannen gjør turen ekstra spesiell og for Torill har både turen mot Santiago og ankomst til byen en "indre dimensjon." På tross av Torills motivasjon for å reise til Santiago vil hun av andre aktører på Caminoen stemples som turist. Hvordan vedlikeholdes denne dikotomien mellom pilegrim og turist på Camino de Santiago?

Det spanske paret Lourdes og Antonio går begge til Santiago for andre gang. De forteller meg hvordan de ikke lenge etter sin første pilegrimsreise hadde blitt med på en organisert tur til Caminoen med et turlag de er medlemmer av. Reisen foregikk i buss, med en etappe vandring på Caminoen. Antonio beskriver det slik " *Vi kom ut av bussene, hundre stykker og gikk der på rekke og rad. Til og med jeg ble flau... du så pilegrimene der og du hadde vært en av dem... de organiserte to turer til på Caminoen, men da ville vi ikke bli med. Du føler deg som turist (te sientes turista).*" For pilegrimene blir deres sosioromlige praksis, når de går eller sykler til Santiago, det viktigste uttrykket for hvordan de manifesterer seg som en egen, og annerledes, gruppe reisende²⁰. Adler skriver at fordi endringer i reisekonvensjoner får konsekvenser for sosiale relasjoner, kan reiser være subjekt for "opphetet moralisering" (Adler 1989:1379). Reisende som kommer i buss eller andre former for motoriserte framkomstmidler, aksepteres ikke som pilegrimer på Caminoen. Bruker man motoriserte reiseformer stemples man som "Turister" (*Turistas*); et begrep som er ladet med negative konnotasjoner²¹. På grunn av valg av reiseform mangler "turisten" den symbolske kapitalen "pilegrimen" har.

Opprettholdelsen og reproduseringen av et dikotomisk skille mellom pilegrimer og turister skjer på både formelle og uformelle måter. Herbergenes regler om at kun vandrende og syklende pilegrimer tillates, er en måte å stenge andre reisende ute

²⁰ Denne manifestasjonen av gruppetilhørighet kommer også til uttrykk gjennom det Frey(1998) kaller "self-labeling." Ved bruk av vandrestav (*baston*) og kamskjell festet på sekken, markerer pilegrimene at de er nettopp pilegrimer og ikke turister.

²¹ Selvik(2001) viser at på herbergene brukes *turista* som et skjellsord også på "pilegrimer" som går eller sykler, men som oppfører seg utakknemlig eller er krangleverne.

på. I kapittel 5 skal vi se hvordan pilegrimskontoret i Santiago mer formelt opprettholder skillet pilegrim - turist. De uformelle måtene å vedlikeholde grenser mellom de reisende på er flere. Mange pilegrimer uttrykker misnøye med at stadig flere grupper av reisende tar i bruk Caminoens infrastruktur, og på veien er mange pilegrimer opptatt av å distansere seg fra turisten. Dette kan skje retorisk, som når den nederlandske pilegrimen forteller representanter fra den norske gruppa om hvordan Caminoen blir ødelagt av turistene. Andre manifesterer ulikheten fysisk. Miguel, en 26 år gammel spansk lege jeg tok følge med til Santiago, uttrykte irritasjon over å møte større grupper av reisende på Caminoen, selv når de kom til fots. Da valgte han å gå fortere eller saktere for å unngå å gå i følge med dem. Mennesker uten sekk og med joggesko avslørte seg for Miguel som turister som ikke bar bagasjen sin selv, men fikk den kjørt i buss. For Miguel ble disse turistene fremmedelementer på veien og ikke en del av den pilegrimsgruppa han ville identifisere seg med og omgås. I eksempelet fra bussturen nevnte jeg en lignende reaksjon når vandrende pilegrimer valgte å forlate stien og fortsette på asfaltveien da den norske gruppen hoppet ut av bussen for å gå noen kilometer.

Men til og med blant "turistene" er et skille mellom pilegrimer og turister tydelig. På bussturen gjør guide Karsten gruppa oppmerksom på hvor forskjellig Caminoen er når man går, og at pilegrimens reise er meningsfull på andre måter enn bussturistens. Min deltakelse på turen med formål om å sammenligne pilegrimer og turister vekket reaksjoner. En deltaker på turen ser at jeg trives med gruppen og sier smilende til meg: "Så vi er ikke så dumme selv om vi tar buss?" Gruppedeltakernes reaksjoner kan være et tegn på at også de finner skillet turist – pilegrim reelt. Ikke bare i antropologistudentens formuleringer, men i hele den diskurs som skapes i bussen og ledes an av guiden Karsten. Kanskje er skillet også for dem meningsfullt? Löfgren påpeker "In the long history of modern tourism one element is striking. The main tourist attraction tends to be those other tourists" (Löfgren 1999:261). På bussturen blir pilegrimene en del av turistens reiseopplevelse, men mer som et objekt for beundring og nysgjerrighet. På bussturen er deltakerne interesserte i å vite mest mulig om pilegrimsveien og blir begeistret i møte med "levende, ekte pilegrimer." Nederlenderen vi møter i vandreetappen blir møtt av nysgjerrige

spørsmål og må stille opp for fotografering. Av turistene oppleves han som spennende og annerledes enn dem selv. På tross av at de selv er ute og går og møter mannen på den samme stien, har mannen gått langt og han har en tung sekk på ryggen med kamskjellet festet på. Han er pilgrim og *hører til* på den Caminoen de selv bare "smaker på."

Eksemplene viser hvordan pilgrimsveien til Santiago fremstår som et hierarkisk sosialt felt, der reisende som går eller sykler (helst langt) er forbeholdt retten til å kalle seg pilgrimer, mens bussreisende stemples som turister, uavhengig av hva deres motivasjon måtte være. Dikotomien pilgrim - turist reproduseres blant "pilgrimene", men også blant "turistene" og er fundamentert i valg av reisemåte og gjennomføring av reisen. Forskjellene i økonomisk,- sosial,- og kulturell kapital trenger ikke være stor mellom pilgrimen John og turisten Torill. Men på grunn av sin utførelse av reisen har John mer symbolsk kapital enn Torill. Hans *reiseperformance* er, i større grad enn Torills, godtatt og anerkjent blant de andre aktørene på Caminoen (Caglar1999). I det følgende kapittel vil jeg diskutere møtet mellom pilgrimer og pilgrimskontoret i Santiago, hvor kirkens intervensjon i pilgrimsreisen kommer til syne.





5. Vokter av pilegrimsreisen

”Det gir ikke mening å sertifisere gjennomføringen av pilegrimsreisen til Santiago når personen som kommer demonstrerer det motsatte, som foruten å gi personen et falskt dokument ville innebåret en mangel på hensyn overfor denne personen og en fornærmelse overfor andre” (*Revista Compostela*. Oktober 2002. Min oversettelse).

Vi har i det foregående sett at pilegrimsvandringen til Santiago samler mennesker med ulike nasjonaliteter og forskjellig trosbakgrunn. Samtidig er den katolske kirke og katedralen i Santiago opptatt av å bevare pilegrimsreisen som en kristen tradisjon. Adler peker på institusjoners involvering i reiser når hun skriver: ”Travel audiences are also one source of explicitly articulated standards of performance” (Adler 1989:1378). Jeg vil i dette kapitlet diskutere hvordan kirken, gjennom katedralens pilegrimskontor og utdelingen av dokumentet *La Compostela*, forsøker å kontrollere pilegrimsreisene til Santiago²². Jeg mener at pilegrimskontoret som en aktiv agent kan betraktes som en *vokter* av pilegrimsreisen. I en artikkel om tradisjon skiller Giddens (1994) mellom det han kaller en vokter(*guardian*) av tradisjonen, som tillegger meningsinterpretasjoner, og en *official*, som gir kommandoer. I dette kapitlet ser jeg pilegrimskontoret i Santiago som en vokter av reisen som tillegger pilegrimsreisen meningsinterpretasjoner, men der disse interpretasjonene skjer gjennom typer kommandoer; regler som pilegrimene må følge eller oppfylle for å oppnå La Compostela.

Jeg understreker dokumentet La Compostelas rolle i kirkens innflytelse i pilegrimsreisene. Dokumentet kan betraktes som en *singularisert* gjenstand, slik det diskuteres av Kopytoff (1996 [1986]). Jeg vil peke på at pilegrimskontoret i utdelingen av La Compostela stiller to krav til pilegrimen som jeg har valgt å kalle: 1) krav til (religiøs) motivasjon og 2) krav til bevegelse. Prosessene på

²² Pilegrimskontorets utdeling av La Compostela har tidligere vært diskutert av Frey (1998) og Selvik (2001). Deres data er i hovedsak bygget på pilegrimers utsagn og de har få empiriske observasjoner fra kontoret.

pilegrimskontoret understreker de glidende overgangene mellom pilegrimsreiser og turisme, men vil belyse hvordan det også fra kirkelig hold foregår en reproduksjon av et dikotomisk skille mellom pilegrim og turist i Santiago de Compostela.

Oficína de acogída del peregrino

Kun noen femtitalls meter fra Katedralen i Santiagos østvendte side ligger en majestetisk bygning som lyder navnet *Casa del Deán*, dekanens hus. Det er mange år siden dekanen en gang kunne leve ut sin luksus i de mange rommene. I dag skaller malingen av murveggene, gelenderne er morkne og i tredje etasje er det utrygt å bevege seg over det gyngende tregulvet. Et nettverk av små og store rom, ganger og verandaer står tomt og forfaller i de øvre delene av bygningen. I en del av huset bor det nonner som stille beveger seg inn og ut mellom gudstjenester og arbeid. Ved hovedinngangen som vender ut mot den travle handlegaten *Rua Do Vilar*, viser et diskret flaggskilt på den grå murveggen at her finner man *La Oficína de acogída del peregrino*, pilegrimskontoret i Santiago.

Inne i portrommet er det kaldt. Noen sykler står nedlesset med bagasje. Bak en høy skranke finnes et reisebyrå som med store svart-hvitt plakater tilbyr billige hjemturer for pilegrimer; til Frankrike, Tyskland, Kanariøyene. Går man forbi skranken og følger en bred steintrapp opp en etasje, ligger pilegrimskontoret innenfor to store glassdører. Utenfor glassdørene er det et avlangt rom, der en sofa og noen stoler kan avlaste slitne bein. På veggen henger plakater og en stor korktavle med små lapper og bilder. Her leter blant annet Juan etter Maria, to svenske kvinner opplyser sitt følge om at de bor på Hostal Suso, og en fransk pilegrim etterlyser dagboken sin. Innenfor glassdørene, i et stort, åpent rom med knirkete tregulv, sitter de ansatte bak høye skranker klare til å ta i mot ankommende pilegrimer. På veggene henger en flere meterlang tavle som viser Camino Francés og plakater fra de siste *Año Santos* 1999 og 2004. De ansatte sitter med hver sin pc til statistikkføring, informasjonsinnhenting og tidsfordriv.

Vinduene i rommet vender ut mot en bakgård innrammet av grønne vinranker. Fra hovedgaten kan sykkelpilegrimer, i følge med en av de ansatte, få tilgang til bakgården og plassere syklene i et forfallent skur for 1 euro om dagen. Vil pilegrimene legge igjen sekken sin, gjøres dette på et av bakrommene på kontoret. Rommet er til tider et kaos av svett utstyr, stokker og slitne pilegrimer som leverer og henter bagasje.

Går man ut av pauserommet og krysser gulvet gjennom kontoret, finner man koordinatorene og sjefens kontor. Døren står åpen og de to koordinatorene; Eduardo Pérez Redondo og Maria Joséfa Eras Diaz, er alltid på farten mellom skrivepulten sin med papirarbeid og det åpne kontoret der pilegrimene tas i mot. Sjefens kontor ligger bakenfor koordinatorenes rom. Når han ikke er i katedralen der han har oppgaver som skriftefar, sitter Don Jenaro Cébrian Franco her. Don Jenaro er siden 2004, utnevnt av *El Cabildo de la Catedral*, katedralens styringsorgan, som sjef for pilegrimskontoret. Don Jenaro Cébrian Franco er også utnevnt som erkebiskopens pilegrimsdelegat og har dermed kontakt med de ulike institusjonene tilknyttet pilegrimsvandringen, som de ulike kirkesognene langs Caminoene. Don Jenaro har en direkte tilknytning til foreningen *La Archicofradia Universal del Apóstol Santiago*²³, hvis oppgaver er rettet mot pilegrimsveiene og mottakelsen av pilegrimer i Santiago. I tillegg til det administrative arbeidet på kontoret tar Don Jenaro i mot de pilegrimene som ønsker å snakke med en prest. De øvrige ansatte på kontoret er alle unge, i hovedsak jenter, mellom 24 og 30 år. De er ansatt på kontoret i en ettårs periode som en del av et arbeidserfaringsprosjekt ledet av de regionale myndighetene. Flere av disse unge er selv ikke troende, og religiøs bakgrunn var ikke et krav for å få jobben. De fleste av de ansatte har studert fremmedspråk, og foruten spansk og galicisk, finnes det på kontoret kompetanse på engelsk, fransk, tysk, portugisisk og italiensk. Jobben innebærer både statistikkføring, oppdatering

²³ *La Archicofradia Universal del Apóstol Santiago* er en religiøs forening tilknyttet erkebiskopsetet i Santiago de Compostela og med kontorer i katedralbygningen. Foreningen sprer kunnskap om pilegrimsreisene til Santiago og skal ta i mot pilegrimene som kommer på Caminoene til Santiago og katedralen. Foreningen fordeler også de offentlige subvensjonene som gis fra de regionale myndighetene (Xunta de Galicia).

av internettsider, posttjenester og utsendinger av pilegrimspass til kirker og menigheter.

Den viktigste jobben de ansatte har er likevel mottakelsen av pilegrimene. *La Credencial*, pilegrimspasset, skal kontrolleres. Er de siste 100 kilometerne fullført til fots, eller de siste 200 på sykkel? Har pilegrimen stemplet passet hver dag? Stemmer stemplene, eller er noen etapper mistenkelig lange? Pilegrimen blir også spurt; " *Has hecho todo el camino a pie?*" , " *Har du gått hele veien?*" Så blir passet stemplet med Katedralen i Santiago de Compostelas offisielle stempel. Pilegrimen må fylle ut et skjema og dataene legges fortløpende inn i statistikker på pc-en. Skjemaet er delt inn i rubrikker og har plass til informasjon fra 20 pilegrimer. Når en pilegrims data er overført, brukes det samme skjema av neste mann i køen. På skjemaet må navn, alder, bosted og yrke fylles ut. Pilegrimen må også fylle inn hvilken Camino han eller hun har gått og hvor vandringen eller sykkelturen startet. I statistikken utelates navnet, slik at opplysningene anonymiseres.

Et spørsmål krever kun et kryss fra pilegrimens side. Dette er spørsmålet om motivasjon for reisen (*Motivos del viaje*). Tre alternativ oppgis; 1) Religiøse (*Religiosos*), 2) Religiøse og andre (*Religiosos y otros*) og 3) Ikke-religiøse (*No religiosos*). Når pilegrimen har satt et kryss blir det kontrollert. Krysser pilegrimen av på 1) eller 2) kan den ansatte ta fram *La Compostela*. Dokumentet har en gulaktig farge og en sirlig trykt skrift (se Appendix 3). Pilegrimsdelegat Don Jenaros underskrift er påstemplet beviset. På en åpen linje skal pilegrimens navn fylles ut på latin. Etternavnet beholdes i originalform, mens en bok med oversettelser til latinske navn hjelper den ansatte i å finne riktig fornavn i møte med mange internasjonale navnevarianter. Krysser pilegrimen av på alternativ 3) Ikke religiøse motiver, kontrollerer den ansatte svaret. Er du sikker på at motivene er ikke-religiøse? Er pilegrimen klar i sitt svar, må han eller hun få et alternativ dokument, *El Certificado de bienvenida* (Velkomstsertifikatet. Se Appendix 3). Papiret har en annen tekstur og farge og her står det på spansk at pilegrimen ønskes velkommen til Santiago de Compostela. Navnet fylles ut på vanlig måte og overrekkes pilegrimen.

Der orden skapes

Det er ikke obligatorisk for pilegrimene å oppsøke pilegrimskontoret²⁴. Mine møter med pilegrimer under feltarbeidet og annen etnografi fra Camino de Santiago viser likevel at besøket på pilegrimskontoret er en integrert del av pilegrimsreisen. På kontoret fortalte mange pilegrimer at dette var første stopp i Santiago, til og med før besøket i katedralen. Som eneste mottaksinstitusjon i Santiago øremerket for pilegrimer kan pilegrimskontoret tallfeste og kategorisere de reisende²⁵. Slik framstår kontoret som en byråkratisk institusjon der det skapes orden i et landskap som, på grunn av de reisendes individuelle praksiser, kan virke kaotisk og preget av uorden. Ved å være endemål for manges pilegrimsreise kan kontoret nærmest betraktes som en dømmende instans, der de reisendes reiser skal vurderes om de er kvalifiserende for dokumentet La Compostela. På pilegrimskontoret skal den ambivalens i reisepraksiser som hersker på Caminoen avklares. Er man en pilegrim og kvalifisert for La Compostela?

“Man må ha en regel...”

I og med økningen av pilegrimsreisende til Santiago har også belastningen på kontoret og dets ansatte blitt større. Når sommermånedene kommer når køen til tider ut på gaten. De ansatte forteller om fem timers kø i de hellige årene og behov for sivilgarde for å lukke ventende pilegrimer ute ved stengetid om kvelden. Tidligere var pilegrimskontoret å finne i et lite rom i katedralbygningen. I forbindelse med Año Santo 1999 ble kontoret flyttet til dagens lokaler og antallet ansatte økte betraktelig. Fram til 2004 ble pilegrimene tatt i mot av Don Jaime García Rodríguez som gjennom mer enn femten år fungerte som pilegrimsdelegat for katedralen i Santiago. Don Jaime tok i mange år alene i mot pilegrimene, stemplet

²⁴ I *Newsweek* 30.04.07 meldes det at kanskje tre eller fire ganger så mange pilegrimer som det som blir registrert på pilegrimskontoret går deler av Caminoen.

²⁵ Også ved noen av herbergene langs Caminoen har det vært ført statistikker over pilegrimene.

deres pass og delte ut La Compostela. Under hans styre ble regler om minimum antall kilometer til fots og på sykkel innført. Under Don Jenaro Cébrian Franco har reglene blitt videreført som en integrert del av pilegrimskontorets praksis. I dag er det flere av de ansatte som ikke vet hvor disse reglene kommer fra; " *De bare er der*", sier en av de unge til meg. Andre forstår kravene som praktiske og logiske.

Christina har jobbet på kontoret i fire måneder, hun ser kravet til antall kilometer som en måte å kontrollere antallet mennesker som kommer for gratis å motta La Compostela; " *Det er en måte å velge ut pilegrimene på. For å prøve å tvinge menneskene til å leve ut erfaringen med å lide for å gjennomføre... de krever et minimum... leve ut en minimumserfaring(vivir un sacrificio minimo).*" Christina har selv gått de siste hundre kilometerne fra Sarria og sier at det var øyeblikk da det var tungt, men at det å komme fram var som å nå et personlig mål. Christina mener at det er vanskelig å dømme når det kommer folk som er syke og som kanskje ikke har klart å fullføre de siste 20 kilometerne:

"Men man må ha en regel (...) for at de lider litt (que sufren un poco) og for at de får den religiøse opplevelsen. Men den viktigste grunnen er det økonomiske. Det hadde vært umulig å ta i mot alle disse menneskene(sería imposible recibir toda esta gente). Kirken måtte endre det... eller La Xunta måtte gjøre det hvis det ikke fantes normer. Ved å kreve disse 100 kilometerne, synker antallet litt."

Kravene om at pilegrimene skal ha gått de siste 100 kilometerne til Santiago eller syklet de siste 200 er kjent blant de aller fleste pilegrimer. Denne kunnskapen overføres både på pilegrimsveien, mellom pilegrimer og fra arbeiderne på herbergene. Informasjonen er også å finne i guidebøkene om Camino de Santiago. Slik har bevegelseskravet blitt kunnskap de fleste deler og viderefører. Alle er ikke dermed enig i det. Juan (40) er fra Galicia, han har gått flere av Caminoene til Santiago en rekke ganger og selv jobbet som Hospitalero. Juan forteller at han mange ganger diskuterte med Don Jaime om normene:

"Jeg er ikke i det hele tatt enig med normene til kontoret (No estoy nada de acuerdo con las normas de la oficina) (...) Caminoen til Santiago er ikke de siste hundre kilometerne, Camino de Santiago er veien fra huset ditt til Santiago. Hvis jeg bor i Coruña er veien til Santiago fra huset mitt til Santiago... om det så er 90 kilometer..."

Ángel (50), en spansk pilegrim som går til Santiago for andre året på rad, oppfatter også kravene som urettferdige. Han ser ikke hvordan pilegrimskontoret har rett til å dømme over andres reise. Året før hadde han opplevd at en jente han gikk sammen med hadde blitt nektet La Compostela fordi hun manglet et stempel i pilegrimspasset. *"Jeg tror ikke dette gjør noen godt. Disse normene gir ingen mening (estas normas no tienen ningún sentido). Hvordan skal du kunne dømme noe andre har gjort?"* Reaksjoner kommer også fra pilegrimer som er uvitende om kontorets regler eller har misforstått dem. Misforståelser består ofte i at pilegrimene tror kravet er 100 kilometer hvor som helst på Caminoen, ikke bare de siste hundre. Jeg tok selv i mot pilegrimer som hadde gått 300 kilometer av Caminoen, men kjørt buss de siste 20 kilometerne og derfor måtte nektes La Compostela.

I det daglige møtet med pilegrimene kan det være utfordrende for de unge ansatte å leve opp til kontorets innarbeidede krav. Christina nevner at er det vanskelig å nekte syke, eldre La Compostela. Løsningen blir for noen å tøye på kravene eller gjør unntak fra reglene de er satt til å forvalte. De ansattes forvaltning av reglene kan slik betraktes som en form for *forhandling* (Barth 1994:25). Mens pilegrimen er på kontoret for å oppnå et gode (La Compostela) er de ansattes oppgave å forvalte dette godet. Samtidig skal de ansatte ta hensyn til kirken og dets normer på den ene siden, og på den andre siden vise medmenneskelige hensyn overfor pilegrimene. Carmen har jobbet på pilegrimskontoret i et halvt år, hun tror på Gud, men er ikke spesielt praktiserende i dagliglivet. Carmen forteller hvordan hun ser an situasjonen og menneskene hun skal behandle:

"Vi ser det i en helhet, ikke sant? For eksempel husker jeg at det var et fransk ektepar som var rundt 70 år. De hadde gått fra Roncesvalles til Portomarin²⁶, men kona hadde problemer med beinet og kunne ikke fortsette, og hvordan skulle mannen kunne la henne bli igjen alene? Så de tok bussen fra Portomarin til Santiago. Og når du ser dem der, og til og med sykdomsgrunn (...) Jeg ga dem La Compostela. På den ene siden har du normen, men det er jo i dine hender også. Det kommer an på hvordan du ser det (depende como lo veas tu)."

²⁶ En strekning på nesten 700 kilometer.

Mens noen av de ansatte forholder seg mer rigid til reglene, er Carmen en av de ansatte som i stor grad lar følelser og pilegrimenes personlighet styre forhandlingen. Mangler pilegrimen noen kilometer, men forteller en gripende, personlig historie, lar Carmen normene vike. Samtidig innrømmer Carmen at hun er satt til forvalte krav hun selv ikke er enig i: *"Egentlig forstår jeg ikke grensen de har satt. Hvorfor må det være de siste 100 kilometerne? Det kommer folk som har gått masse kilometer, men som ikke har gått de siste og derfor kan vi ikke gi dem La Compostela."*

Carmen forteller at hun ofte må krangle om noe hun selv ikke kan forsvare: *"La Compostela sier at du må komme med en katolsk tro... det er et katolsk dokument (...) jeg tror på Gud, men jeg tror ikke at Gud skiller mellom personene (creo en Dios, pero no creo que Dios distingue entre las personas) Det er veldig vanskelig alt dette her."*

"It's just a paper!"

De ansattes forhandling med de reisende gjør at man på kontoret i mange tilfeller forskjellsbehandler pilegrimene. Blant de ansatte på kontoret hersker det forventninger om at en ordentlig pilegrim skal være en som har ofret seg fysisk gjennom en lang reise og som framtrer ydmyk, takknemmelig og vennlig. Denne forestillingen stemmer ikke alltid overens med realiteten. Samtidig blir mange pilegrimer overrumplet av kontorets rigide regelverk og stiller seg uforstående til utførelsen av det. Denne kollisjonen mellom forventninger og realitet skaper i mange tilfeller konflikter mellom ankommende pilegrimer og de ansatte ved pilegrimskontoret.

En dag i påskeuka er jeg vitne til en diskusjon mellom Carmen og en kvinnelig pilegrim. Den østeuropeiske kvinnen på 40 år hadde ankommet kontoret dagen før. Her hadde hun blitt tatt i mot av en av de andre ansatte og fått med seg *El Certificado de bienvenida* som bevis på reisen. Nå er hun tilbake sammen med en mannlig, irsk pilegrim på samme alder fordi hun heller ønsker La Compostela. Kvinnen sier at hun ved en misforståelse hadde krysset av feil kolonne på skjemaet og derfor ikke fått La Compostela. Carmen forklarer henne på engelsk at det er

umulig for henne å gjøre om på en avgjørelse en medarbeider har tatt, og jenta som ga henne det alternative dokumentet er ikke på jobb i dag. Kvinnen og mannen hisser seg opp, mens Carmen argumenterer i mot. Samtidig har to av de andre jentene og koordinator Eduardo kommet til unnsetning for å støtte Carmen i diskusjonen.

Carmen: I'm sorry, but we have our rules.

Kvinnelig Pilegrim: This is a bureaucracy (...) This is important for me, the other paper is more important (...) I started without a religious belief, but things changed on the way... I've walked 1600 kilometres. I went to Muxia and Finisterra and now I'm back. What rules do you really have?

Carmen forklarer reglene og spør: But why is this so important for you? If so much has changed on the way, why is this paper important?

Kvinnelig Pilegrim: For me it's important

Carmen: It's just a paper

Mannlig pilegrim: For you it's just a paper, but for her it's not... I don't think it is important, but for her it is. Can't you make an exception?

Carmen: I can't undo what a co-worker has done.

Carmen sier at de som ansatte alltid ser over skjemaet og forsikrer seg om at pilegrimen har krysset riktig og ikke har religiøse motiver. Kvinnen nekter for at hun ble spurt om dette. Da hisser Carmen seg opp; " *We always ask!*" sier hun sint. Kvinnen sier at det kan da ikke være så mange som kommer tilbake for å endre; kan hun ikke gjøre et unntak? " *Oh, believe me,*" svarer Carmen, " *There are many people coming back like this and we can't make exceptions.*" Pilegrimene gir opp og går slukøret av gårde.

Konflikter som disse skjer nærmest daglig i de travle periodene, særlig om sommeren. De fleste uenighetene gjelder utdelingen av La Compostela²⁷ og er

²⁷ Uenighetene gjelder også restriksjonene rundt bruken av katedralens offisielle stempel som er forbeholdt stemplingen av pilegrimspassene.

vanligvis knyttet til avkryssingen av motiver på skjemaet eller stempelingen av pilegrimspasset som skal vise at pilegrimen har fullført reisen på riktig måte. Christina fra kontoret sier det slik: *"Generelt sett er det veldig bra, folk er veldig hyggelige. Men en dag så kommer det en til deg og diskuterer. 40 bra og 1 dårlig, og det gjør at du får en dårlig dag."* Christina mener det er forskjell mellom utlendingene, som stort sett er hyggelige, og spanjolene som gjør store forsøk på å jukse til seg La Compostela ved å lyve om reisen. Særlig er det organiserte grupper som byr på utfordringer. Rykter går både blant pilegrimene og på herbergene om at flere organiserte grupper jukser med bruken av pilegrimspassene. Transporten foregår i buss, mens reiselederen passer på å stemple passene to ganger om dagen. Rykter om juks gjør kontoret ekstra observante når det gjelder større grupper. Har gruppen hatt følgetransport (*Coche de apoyo*) til bagasjen, øker mistenksomheten om at reisen ikke er gjennomført på "riktig måte". Medlemmene av gruppen tas i mot en og en, og er det en som mangler stempel, vil denne risikere å ikke få La Compostela, på tross av at resten av gruppen får det. Mónica har jobbet på kontoret et halvårs tid, hun er en av de ansatte som selv er praktiserende katolikk og sterk i sin tro. Mónica mener det er stor forskjell på vinter, - og sommerpilegrimer, også i forhold til tro: *"Om vinteren er det ikke mye problemer, men om sommeren kommer det folk som gjør det for sport eller fordi det har kommet på moten å gå Caminoen. De krangler og diskuterer. De har ikke kommet på grunn av tro."*

Etablering av skiller mellom typer av pilegrimer gjenspeiler seg også hos sjefen på kontoret og blant andre kirkelige aktører. I retorikken på kontoret reproduseres skillet mellom "turister" og "pilegrimer." Pilegrimer som oppleves som krangleverne og krevende, stemples i etterkant som "turister" (*turistas*). Sjef Don Jenaro omtaler gjerne pilegrimene som av høy eller lav kvalitet (*Peregrinos de alta o baja calidad*). I en samtale med meg i juli måned om hvordan han har opplevd 2006 så langt, sier han dette: *"Jeg vil ikke nekte for at det finnes en sektor av lavere kvalitet (sector de baja calidad)... det kommer vi til å merke mer i august når spanjolene har ferie. Utenom august øker pilegrimsreisene i kvalitet."* Don Jenaros kategorisering i "turister", "pilegrimer" og "høy og lav kvalitet" er i hovedsak knyttet til religiøsitet og motiver med reisen. For Don Jenaro, som prest og pilegrimsdelegat, overgår

kravet til tro, kravet til bevegelse. Formidler pilegrimene religiøse opplevelser fra pilgrimsreisen, vil Don Jenaro bestemme at de likevel skal få La Compostela, på tross av eventuell krangling med en av de underordnede. Som leder for pilgrimskontoret innebærer Don Jenaros rolle som vokter å forvalte en kristen tradisjon og arv. For han, som kirkens representant, er det til syvende og sist pilgrimens uttrykk av religiøs motivasjon som teller.

La Compostela, bare en suvenir?

Men hva får utslitte pilegrimer til å stå i svette, lange køer for å få utdelt et papir? Hva betyr egentlig La Compostela for pilegrimene? Koordinator på pilgrimskontoret Eduardo Redondo Pérez har selv gått Camino de Santiago flere ganger og mener at La Compostela er et viktig bevis for pilegrimene:

" ... Jeg tror at denne skriftlige bekreftelsen at man har gjort denne innsatsen er noe som er viktig for pilegrimene. Jeg skal ikke si at de gjør det for å få papiret... men ja, det er en del av deres motivasjon... men vel, alle liker vi vel å si at jeg har gjort dette eller dette, og for å gjøre det trenger man bevis. Og dette er et bevis på at jeg har gått akkurat det som er nødvendig for å gjøre Caminoen til Santiago... og jeg tror at det gjør pilegrimene litt ekstra stolte."

John som vi møtte i kapittel 4. fortalte meg stolt at han hadde fire Compostela hengende innrammet på veggen. Dette året fikk han sitt femte som han forvarte i en pappull, dokumentet skulle bli med hjem og få sin plass på veggen. For John er La Compostela en viktig del av reisen, på tross av at han er selverklært ateist. Bak disken på pilgrimskontoret opplevde jeg pilegrimer som fikk tårer i øynene når jeg rakte dem La Compostela med navnet på latin. En mannlig pilegrim i femti årene fra Málaga uttrykker det slik når jeg gir ham beviset: *" Det er så fint det her med La Compostela (...) Det er noe man har hatt lyst til å gjøre så lenge og nå har man gjort det..."* For denne pilegrimen som hadde gått fra St.Jean Pied de Port til Santiago over to år var La Compostela det endelige bevis på reisen som hadde betydd så mye for han å gjennomføre. Andre er mindre opptatt av det å motta dokumentet. Norske Karoline (25) har gått fra St. Jean Pied de Port til Santiago for første gang. Hun bryter ut i gråt

når hun forteller meg om sine opplevelser på Caminoen og alle de fantastiske menneskene hun har møtt. Når jeg spør om det betyr noe for henne å få La Compostela svarer hun dette: *" Nei, egentlig ikke. Jeg vil ha gjerne ha det som et minne. Men det betyr ikke så mye å ha et papir der det står at jeg er pilegrim i forhold til det jeg har opplevd. Det er jo inni meg."* For denne jenta og mange andre, er det å gå til pilegrimkontoret en naturlig avslutning på reisen, mens selve dokumentet betyr mindre.

Enten om man ser på La Compostela som et bevis på at man har gått, på at man har vært pilegrim, som et minne om turen eller som et objekt med en dypere religiøs mening, er beviset et attraktivt objekt for pilegrimene. Francisco (27) har arbeidet på pilegrimskontoret i flere år. Han er kristen og innehar stor kunnskap om pilegrimsvandringen. Francisco mener at mange pilegrimer derimot mangler kunnskap om hva La Compostela er. Han forteller dette om uvitenheten:

"Mange tror at det er en rett (un derecho) å motta La Compostela etter å ha gått Caminoen. Det finnes dem som tror de trenger La Compostela for å få tilgivelse, oppleve miraklene, eller hva det nå skulle være... Og det har ingenting med saken å gjøre (no tiene nada que ver). Det finnes folk som sier: Hvis jeg ikke får La Compostela er det som om jeg ikke har gått Caminoen (como que no he hecho el camino), som om det ikke har vært godt for noe! Og det finnes dem som sier at de har gått Caminoen bare for å få La Compostela. Det er som et kultobjekt (un objeto de culto)."

Francisco mener at det er uvitenhet om hva La Compostela egentlig er som øker dokumentets attraksjon. Hans kollega Carmen synes at de på kontoret tillegger La Compostela en bestemt og overordnet verdi: *" Vi sier at et sertifikat ikke har mer verdi en et annet, men av og til gir vi det andre dokumentet til folk som ikke har gått de 100 kilometerne, så i realiteten tillegger vi det ene mindre verdi(menos valor) enn det andre."* Det Carmen forklarer handler om at kontoret er mer "slepphendte" når det gjelder El Certificado de Bienvenida enn med La Compostela. Mens det alternative sertifikatet egentlig skal gis til de pilegrimer som har oppfylt bevegelseskravet, men ikke kravet til religiøs motivasjon, brukes det ofte som en løsning for de pilegrimer som ikke har oppfylt kravet om antall kilometer. Også menigheter og andre grupper som kommer til Santiago i buss kan få dette sertifikatet hvis dette er avklart med

sjefene i forkant. Mens man stiller to krav til La Compostela; om bevegelse og religiøst motiv, kan det andre dokumentet brukes selv om kravet til bevegelse ikke er tilfredsstillt. Overfor pilegrimene formidles imidlertid de to dokumentene som likestilte i verdi.

Noe av svaret på den populariteten La Compostela innehar ligger i diplomets *symbolske verdi*. Katedralen i Santiago opplyser at helt tilbake på 1200- tallet ble det gitt ut bevisbrev til pilegrimene som regnes for å være en forløper til La Compostela²⁸ (www.archicompostela.org/peregrinos). Tidligere var det vanlig å gi pilegrimene et kamskjell når de nådde katedralen i Santiago, men det faktum at forfalsking var enkelt gjorde at man startet praksisen med å gi pilegrimen et bevisbrev for reisen. Slik framstår La Compostela i dag som et ekte, historisk dokument. Diplomets form er viktig; en gyllen farge på stivt papir og en trykt løkkeskrift som bekrefter pilegrimens reise, gir La Compostela et "autentisk" uttrykk. At pilegrimens navn påføres for hånd og på latin, gjør det personlig og unikt. Igor Kopytoff (1996 [1986]) hevder at i komplekse samfunn finnes det et ønske blant mennesker om å gjøre objekter unike og verdifulle. Prosessen han kaller *singularization*, innebærer at objekter gjennom å gjøres personlige og meningsfulle slutter å være varer. La Compostela framstår i stor grad som mer personlig enn suvenirer som kan kjøpe på gata. La Compostela kan ikke, på samme måte som en suvenir, kjøpes for penger. "Betalingen" for dokumentet er pilegrimens personliggjorte reise. At dokumentet i tillegg deles ut av en religiøs institusjon kan være medvirkende til en singularisering av det. På grunn av den historiske "autentisiteten" og den personlige unikheten framstår La Compostela som mer singularisert enn det alternative dokumentet (El certificado de bienvenida), og dermed mer helliggjort (Kopytoff 1996). Ikke-religiøse pilegrimers ønske om å motta dokumentet, på tross av det religiøse tekstinnholdet, understreker

²⁸ I tillegg til å være et bevis på pilegrimsreisen, ga dokumentet pilegrimen 3 døgn kost og losji ved Hospitalet i Santiago. Pilegrimshospitalet ble i 1954 omgjort til luksushotell i den statlig styrte kjeden av Paradores (*Parador dos reyes catolicos*). Hotellet bevarer i dag deler av praksisen ved å gi de ti første pilegrimene som møter opp hver dag tre gratis måltider over 3 dager, mot framvisning av kopien av La Compostela.

symbolverdien La Compostela innehar. Ved i større grad å holde tilbake La Compostela enn det alternative sertifikatet, sender pilegrimskontoret og katedralen i Santiago ut signaler om La Compostela som et "høyerestående" dokument og et knapt gode. Dokumentets knapphet understrekes av pilegrimskontorets strenge forvaltning av reglene for utdeling, der ikke hvem som helst er kvalifisert for å motta beviset.

Pilegrimer og pilegrimskontorets syn på La Compostela som en unik og personlig gave og ikke sammenlignbar med en vanlig suvenir, kan knyttes til en vestlig kulturelt mønster om å se gaveutveksling og varehandel som fundamentalt forskjellig (Bloch og Parry 1996). For pilegrimene er ikke La Compostela involvert i en upersonlig, amoralsk økonomisk transaksjon, men betraktet som en gave og er dermed gjort til noe personlig og moralsk (Bloch og Parry 1996:463). Men selv om La Compostela kommuniseres som en gave, "betaler" pilegrimene for dokumentet med den fysiske reisen de har gjennomført, samt en kommunisering av et religiøst aspekt. Dette er som jeg har vist en transaksjon som både er ladet og problematisk, uavhengig av mangelen på pengers direkte involvering i den.

Tatt i betraktning La Compostelas rolle og pilegrimenes interesse for beviset, blir kontrollen av utdelingen av dokumentet viktig for katedralen i Santiago. Kopytoff skriver: "Power often asserts itself symbolically precisely by insisting on its right to singularize an object, or a set or class of objects" (Kopytoff 1996:436). Ved å inneha retten til å dele ut, og holde tilbake, La Compostela har kirken et viktig middel for kontroll i de moderne pilegrimsreisene. Kravene for å oppnå La Compostela styrer flere pilegrimers planlegging og gjennomføring av pilegrimsreisen. Mange velger å gå nøyaktig de siste hundre kilometerne og alle bærer pilegrimspass som de stempler langs ruten. Ettersom betalingen for La Compostela er fysisk anstrengelse, kan utdelingen av den være med på å reprodusere kristne ideer knyttet til nøysomhet og lidelse. Slik fyller pilegrimskontoret sin vokterrolle ved å tillegge mening gjennom kravene de stiller. Ved også å sette et religiøst krav til utdelingen og føre statistikker over pilegrimenes motiver, manifesterer den katolske kirke sin posisjon i de moderne pilegrimsreisene.

En åpen definisjon

Som tidligere nevnt oppstår en del av pilegrimskontorets problemer når pilegrimen skal oppgi motivasjon for reisen på et avkryssningsskjema. Jeg vil hevde at ved å gi pilegrimen tre alternativer for motivasjon; 1) religiøse, 2) religiøse og andre og 3) ikke religiøse, åpner katedralen i Santiago for en vid definisjon av religionsbegrepet. Inndelingen i disse tre kategoriene ble ifølge koordinatorene på kontoret innført i 2005. Tidligere tillot skjemaet pilegrimene selv å sette ord på sin motivasjon. I stedet for et kryss, måtte pilegrimen under rubrikken; *motivos del viaje*, selv skrive hva de anså som motivasjonen for pilegrimsreisen. Deretter ble det opp til de ansatte på kontoret å vurdere om motivasjonen var religiøs og kvalifiserte for La Compostela. Denne vurderingen var vanskelig og mange pilegrimer mente at de ansatte misforsto forklaringene når de ikke fikk La Compostela. Derfor ble kryssystemet innført etter det hellige året 2004.

Å kun sette et kryss krever mindre refleksjon fra pilegrimens side. Ved å operere med tre store kategorier åpner i tillegg kontoret for vide tolkninger av begrepene religiøst og ikke religiøst. På pilegrimskontoret er det intet krav at pilegrimen må vise en katolsk motivasjon for reisen. Både personlige *promesas* (løfter) og såkalte spirituelle motivasjoner passerer for religiøs motivasjon. Mange av de ansatte på kontoret er selv ikke religiøse og er derfor romslige i sin tolkning av religionsbegrepet. Har en pilegrim krysset av på ikke-religiøse motiver på skjemaet, men forteller at han har gitt et løfte, eller har hatt spirituelle opplevelser på veien, blir han gjerne bedt om å krysse av i kolonnen "Religiøse og andre". Slik kan pilegrimen få La Compostela, og den ansatte unngår en eventuell diskusjon. Ved å godta ulike religioner, trobakgrunner og motivasjoner hos de reisende, kan den romersk-katolske kirke vise seg som åpen og romslig. Et synspunkt som går igjen både hos de kirkelige ansatte og pilegrimene, er at Camino de Santiago er en åpen og samlende pilegrimsvei, der folk fra ulike nasjoner, uavhengig av trobakgrunn, kan møtes og gå sammen i fred. Camino de Santiago er en samlingsvei for hele Europa og en pluralistisk europeisk kultur (Roseman 2004:79). Don Jenaro Cébrian Franco fortalte med stolthet hvordan han opplevde at pilegrimer kom lenger og

lenger bortefra. De siste årene har det vært en økning i alt fra kanadiske pilegrimer til japanske buddhister. Dette oppleves både som spennende og interessant for de som er involvert i arbeidet med pilegrimene, og tas til inntekt for at kunnskapen om, og populariteten til, den katolske pilgrimsreisen øker verden over.

Om å sette et kryss

De moderne pilgrimsreisene til Santiago gjøres blant annet kjent gjennom pilgrimskontorets statistikker. Disse statistikkene er basert på skjemaene pilegrimene fyller ut og er de eneste statistikker som viser antallet ankommende pilegrimer til Santiago de Compostela. Statistikkene viser månedvis antallet pilegrimer, nasjonalitet, alder, yrke, hvilken Camino de har gått og hvor de har gått fra. Statistikkene viser også med hvilken grunn pilegrimen har reist til Santiago, basert på pilegrimens kryss på skjemaet. I statistikkene opereres det med tre kategorier for motivasjon: 1) religiøs (*religioso*), 2) religiøs og kulturell (*religioso y cultural*) og 3) bare kulturell (*solo cultural*). Som vi ser har ordlyden fra skjemaet endret seg gjennom at motivasjonen "ikke-religiøs" i statistikken har blitt til "kulturell". Statistikkene legges ut på Katedralen i Santiago hjemmesider på internett. De har også vært grunnlag for forskning og refereres til i nasjonale og internasjonale aviser og tidsskrifter.

Etter gjennomføringen av avkryssningsskjemaet, har den mest populære kategorien for pilegrimen vært "religiøse og andre." Dette er ikke overraskende med tanke på at det for mange kan være vanskelig tenke på sin motivasjon som bare religiøs og dermed utelate kultur, natur etc. som også kan ha vært en viktig del av motivasjonen for reisen. Ellen Badone og Sharon R. Roseman skriver; "(...) The observation that pilgrims may have mixed motivations is neither rare nor particularly recent: among the large number of medieval Europeans who travelled to Santiago de Compostela and Canterbury, it is not likely that all were propelled by uniquely pious motives" (Badone og Roseman 2004:2). Roseman og Badone mener det er vanskelig å sette skarpe skiller mellom det religiøse og det sekulære, og

således også mellom turister og pilegrimer. Når det gjelder Santiago-pilegrimenes motiver er disse i mange tilfeller blandet; i brasilianske Carolinas tilfelle var motivasjonen for reisen både rettet mot et kristent og personlig søk, ønske om å oppleve nye steder og møte mennesker fra hele verden.

De endelige statistikkene fra 2005 (se Appendix 2) viser at et stort flertall oppgav "Religiøse og andre" motivasjon for pilegrimsreisen. Av de 93 924 pilegrimene som ble registrert ved pilegrimskontoret dette året, oppga 53,21 % en slik blandet motivasjon. 37,75 % oppga at deres motivasjon var religiøs. I 2005, tall som samsvarer med de foregående årene, har kun 9,04 % av pilegrimene oppgitt at deres motivasjon er ikke religiøs. Tallene er positiv lesning for katedralen i Santiago og de kirkelige aktører knyttet til pilegrimstradisjonen. For Don Jenaro Cébrian Franco er disse tallene et bevis på at pilegrimsvandringen til Santiago beholder sitt religiøse innhold, og at de aller fleste pilegrimer fortsatt er av det han vil kalle *alta calidad* (høy kvalitet).

Men på tross av en erkjennelse av at pilegrimens motiver er blandet, er det grunn til å sette et kritisk spørsmålstegn ved flere sider ved disse statistikkene. Kunnskapen om at La Compostela kan oppnås ved å fullføre kravet til bevegelse og kravet til religiøs motivasjon overføres på Caminoen. Slik er mange pilegrimer forberedt på hvilke spørsmål som møter dem på pilegrimkontoret, selv om det er første gangen de kommer som pilegrim. Kanadiske John var en av dem som delte sine erfaringer fra tidligere pilegrimsreiser og informerte andre pilegrimer om hva som krevdes for å motta La Compostela. Flere av de ansatte ved pilegrimskontret tror at de reelle tallene for personer med ikke-religiøst motiv er mye høyere enn det statistikkene viser. I sine møter med pilegrimene opplever de ansatte pilegrimers strategier for å oppnå La Compostela. Mónica fra kontoret sier dette om statistikkene:

“De fleste uttrykker at de har kommet med en religiøs motivasjon, men de sier ikke sannheten. Det mest kjente sertifikatet er La Compostela og hvis dette ikke fantes... mange ville sagt at de kom med ikke – religiøse motiver. Derfor forteller ikke statistikkene våre hvor motivasjonen står, sannheten. Det viktigste er beviset. De prater seg i mellom og sier at de må krysse i kolonnen i midten hvis de vil ha beviset.. Og så spør de oss ‘er det her jeg må krysse for å få La Compostela?’ Det ville vært bedre hvis folk måtte forklare motivene, men det ville også vært veldig vanskelig for oss.”

Selv observerte jeg at pilegrimene forbereder og advarer hverandre i køen utenfor kontoret. Her kan pilegrimer som har vært inne, komme ut og informere de andre i køen om at de må krysse av på religiøse motiver hvis de vil ha La Compostela.

Skjemaene som blir utfylt på kontoret har også en annen svakhet som får konsekvenser for de endelige statistikkene. Ettersom det samme skjemaet brukes av 20 pilegrimer, vil pilegrimen ha full mulighet til å se hva den foran dem har skrevet på skjemaet. Etter selv å ha tatt i mot hundrevis av pilegrimer og overført en rekke slike skjemaer elektronisk, ble det tydelig for meg hvor lik avkrysning man fant på hvert skjema. Hadde den første pilegrimen krysset av på ”Religiøse og andre” var det ikke sjelden at de ti neste gjorde det samme. Hadde den første pilegrimen i stedet for et kryss skrevet ”Cath.”(Catholico) i kolonnen, fortsatte de neste pilegrimene å gjøre det samme, på tross av at opplysningene på skjemaet ba om et kryss. Flere pilegrimer jeg tok i mot fylte raskt ut skjemaet uten å nøle. De så på hva den foran hadde gjort og krysset på samme måte. Spesielt i de travle periodene er det tydelig at tallene kan inneholde store feilmarginer.

Økonomiske utfordringer

Jeg har nevnt hvordan kontrollen av La Compostela er viktig for kirkens rolle i den moderne pilegrimsreisen. Gjennom også å kunne vise til statistikker som beviser en høy grad av religiøsitet blant pilegrimene, kan kirken styrke sin egen institusjon og legitimere innflytelse i den moderne pilegrimstradisjonen. Men innflytelse og makt henger sammen med økonomi og ressurser.

I innledningen til dette kapittelet beskrev jeg pilegrimskontorets lokaler med morkne gelendere og gyngende gulv. Husets forfall har vært gjenstand for diskusjon innen katedralen, der Don Jenaro Cébrian Francos ønske er et pilegrimsmottak som rommer mer enn bare pilegrimskontoret. Her kunne pilegrimen fått tilgang til toaletter, dusj, kanskje en kafé i bakgården og et lokale med rom for meditasjon, bønn og samtale. Så langt har mangelen på midler gjort at det har blitt med ideen. Langs Camino de Santiago er kirkens fravær merkbart. På mine tohundre kilometer på Caminoen fant jeg kun en åpen kirke, og stengte kirkedører vekker reaksjoner blant mange pilegrimer. En australsk kvinne på 70 har gått i 3 måneder fra Le Puy i Frankrike, og sier det slik; "... *In France the pilgrimage was good, churches were open everywhere. But when I came to Spain there were no churches open... I lost the spirit of the Camino. (...) This is becoming a long distant walk, not a pilgrimage.*" I likhet med denne kvinnen er flere forundret over mangel på tilstedeværelse fra kirkens side, tatt i betraktning pilegrimsreisenes religiøse opphav. Flere pilegrimer jeg møtte på Caminoen ytret ønske om å besøke kirker langs veien; noen for å be, andre for å ta de kulturelle skattene nærmere i øyesyn.

I Santiago forklares de stengte kirkedørene med mangel på økonomiske midler. Siden 1999 har offentlige subsidier sørget for ansatte i kirkene langs Camino de Santiago. I tillegg har *Concello del traballo (Xunta de Galicia)* gjennom programmet *Promoción de emprego*, gitt pengestøtte til 45 ansatte i året. Støtten er tiltenkt arbeidsplasser til unge personer med manglende arbeidserfaring, slik som de unge på pilegrimskontoret. Søkning på disse midlene har til nå dekket stillinger på pilegrimskontoret, i kirkene, herberget og katedralen i Santiago de Compostela. I 2006 var fremtiden til støtteordningene usikker. Etter det politiske maktskifte i Galicia, nå med sosialistpartiet (*PSOE*) og det galiciske nasjonalistpartiet (*BNG*) ved roret, fryktet katedralen minsket støtte fra politisk hold.

Sommeren 2006 var situasjonen slik at La Xunta kun ville subsidiere 10 stillinger til sammen for pilegrimskontoret og katedralen i Santiago. *El Xacobeo*, som forvalter det politiske ansvaret for Caminoene ville, etter forespørsel fra La Archicofradia og pilegrimskontoret, gi 100 000 euro for å ansette 25 personer i de tre

sommermånedene. Don Jenaro Cébrian Franco var våren 2006 bekymret for utviklingen, og det han mente var en tendens hos de sosialistiske styresmaktene til å nedprioritere kirkelige formål. I tillegg sørget mangel på økonomiske midler for at pilegrimskontorets to koordinatorene ble sittende uten lønn. La Archicofradias sekretær ble midlertidig oppsagt og kontoret i katedralen stengt. For pilegrimskontorets kirkelige ledelse ble løsningen å ty til "pilegrimenes sjenerøsitet." I mai 2006 ble donasjonsbokser med lås plassert på diskene ved siden av de gamle. Man hang opp store plakater på veggene bak de ansatte og i gangen utenfor kontoret. På spansk, engelsk, fransk og tysk sa plakatene med stor skrift: "*Donations from pilgrims. 1 or 2 euros. We depend on your generosity!*" Ønsket var med dette å skaffe penger til å betale de to koordinatorenes lønn.

Den økonomiske situasjonen belyser flere spenninger. Som en vokter av pilegrimsreisen har pilegrimskontoret en viktig kristen arv å forvalte. På tross av dette er den katolske kirkes tilstedeværelse på Caminoen minimal. Den katolske kirkes representanter uttrykker at de i dag er økonomisk avhengig av de politiske myndighetene for å kunne være til stede blant pilegrimene, noe jeg vil se nærmere på i kapittel 7. På samme tid stiger antallet pilegrimer til Santiago år for år, og behovet for kapasitet i mottakelsen av disse pilegrimene øker tilsvarende. Forsøket på å hente inntekter fra pilegrimene selv kan sees på en handling i desperasjon, der økonomisk støtte fordekkes bak ordet *donativo* som er knyttet til det å gi en gave. De økonomiske utfordringene viser kirkens begrensinger i styringen av pilegrimsreisene. Samtidig har vi sett at pilegrimskontorets kontroll av utdelingen av La Compostela fungerer som et viktig middel for påvirkning og kontroll i pilegrimens reise på tross av de konflikter utdelingen av det skaper. Kontorets statistikker er med på å utad kommunisere et bilde av pilegrimsreisen som en religiøs reise, noe som taler til kirkens fordel. I neste kapittel vil jeg ta for meg rituelle praksiser i Santiagos katedral, samt se på suvenirobjekter som et materielt uttrykk for pilegrimsreisen. Der jeg i dette kapitlet har vist at et skille mellom pilegrim og turist, gjennom utdelingen av La Compostela, reproduseres også fra kirkelig hold, vil jeg i kapittel 6 vise at Santiago de Compostela kan framstå som et rom der midlertidige identiteter forhandles om på nye måter.

6. Rituelle praksiser og suvenirer i Santiago

I de foregående kapitlene har vi møtt pilegrimer og turister på vei mot Santiago, samt sett nærmere på møtet mellom pilegrimer og katedralens byråkrati i Santiago. I dette kapitlet vil jeg se nærmere på to tilsynelatende kontrastfulle praksiser. Kapitlet vil ta for seg *rituelle praksiser* som utføres i katedralen i Santiago og det *kommersielle salg* av suvenirer som foregår i byens butikker. Mitt formål er ikke med dette å redusere pilegrimsreisen og rituelle praksiser til et kommersielt fenomen, men å utforske Santiago de Compostela som et komplekst felt av mening, historie og religiøse interpretasjoner. Her ligger jeg på linje med Eade og Sallnows (1991) syn på pilegrimsmålet som "*a contested place*". Pilegrimsstedet gir et rituelt rom for ulike oppfattelser og meninger som pilegrimene (og andre reisende) selv tar med seg og uttrykker (Eade og Sallnow 1991:10).

Jeg har valgt et syn på ritualer som sosial praksis. Jeg følger Felicia Hughes-Freeland og Mary M. Crain i at ritualer er best sett på som "*a contested space for social action and identity politics – an arena for resistance, negotiation and affirmation*" (Hughes-Freeland og Crain 1998:2). Forfatterne knytter rituelle praksiser også til identitetsskaping og identitetsforhandling. I de rituelle praksisene som gjennomføres i katedralen i Santiago foregår det en slik bekreftelse av, og forhandling om, *pilegrimsidentitet*. I studiet av turisme knytter Coleman og Crang (2002) *performance* til sted. Jeg vil på linje med dem se på stedet Santiago, ikke som en fiksert enhet, men som flytende og skapt gjennom kroppsliggjorte *performances*.

I Santiago de Compostela er suvenirsalg en dominerende sektor i det historiske sentrum, og blant mine informanter var det å kjøpe med seg et "minne" hjem vanlig blant både turister og pilegrimer. Kjøp av suvenirer er en form for sosial aktivitet jeg kunne tilnærmet meg gjennom et fokus på kjøpepraksiser. Jeg har i stedet valgt å se på suvenirene som et materielt uttrykk for en pilegrimskultur og pilegrimsreisen til Santiago de Compostela. Appadurai (1986) skriver at økonomisk bytte skaper verdi og at verdi er innebygd i varene som byttes. Appadurai inntar et fokus på tingene

som byttes for å få fram hvordan også varer har sosiale liv (Appadurai 1986:3). Jeg vil argumentere for at pilegrimer, som *konsumenter* av suvenirobjektene medvirker til å tillegge dem verdi (Appadurai 1986, Kopytoff 1996[1986]). Viktig for disse varenes verdi er deres bevegelse, da de blir brakt hjem som suvenirer og får mening gjennom sitt endelige hvilested (Lury 1997, Urry 2000:65).

La Misa del Peregrino

Pilegrimsgudstjenesten, *La Misa del peregrino*, som arrangeres daglig klokken 12.00 i Santiagos katedral er et høydepunkt for mange tilreisende. Det er vanlig at pilegrimer velger å sove på herberget på Monte de Gozo i utkanten av Santiago og få en kort sisteetappe. Slik kan de nå pilegrimskontoret før tolv og være på plass på pilegrimsgudstjenesten ankomstdagen. Også blant spanjoler på helgebeseøk, gruppeturister og internasjonale tilreisende er pilegrimsgudstjenesten en populær begivenhet. Når røkelseskaret; *El Botafumeiro* henger oppe foran hovedalteret, vet mange at de får se det berømte ritualet før gudstjenesten er over.

Benkeradene kan være fulle allerede en halvtime før gudstjenesten starter opp. Det summer i stemmer, mennesker beveger seg inn og ut av de tunge kirkedørene. Det er grupper med spanske pensjonister, pilegrimer med sekker og fjellsko, samt noen lokale nonner som har innfunnet seg i god tid og fått sitteplass. Noen har lagt jakka på benken og tar opp plass til venner og familie som er på vei. Mange står langs veggene eller kretser rundt for å finne seg en plass, mens noen har valgt å innta gulvet. Tre unge jenter i marineblå uniformer står med hendene på ryggen og observerer. De ber folk være stille og sørger for at ingen klatrer over sperringene som er satt inn til benkeradene i kirkemidtgangen. På klokkeslaget tolv ønsker en liten nonne velkommen. Hun må hysje før hun starter. Med høy sopran stemmer hun i "*Estamos Felices Con Dios*"; Vi er glade med Gud. Hun vil ha alle med seg, synger en strofe og vil at alle skal repetere. Etter nonnen kommer presten inn, han ønsker velkommen; spesielt til pilegrimene. På spansk leser han opp dagens ankommende pilegrimer som har registrert seg på pilegrimskontoret; det er 210

engelskmenn, en gruppe på 30 fra Danmark og andre tilreisende fra hele Europa og andre kontinenter. Grupper av speidere med tunge sekker og vandrestaver smiler når deres gruppe blir nevnt. En ung jente og en middelaldrende mann, begge pilegrimer i sportsklær, stiger opp foran alteret og leser en tekst fra bibelen på spansk. Prestens preken handler om tro og om Jakobs grav i Santiago. På gulvet har en ung pilegrim resignert, han ligger hengslengt over en haug med sekker og vandrestaver med lukkede øyne.

Ved nattverden reiser de fleste seg, stiller seg i kø og går sakte fram for å ta i mot Kristi blod og legeme i form av en oblat. Så går de sakte tilbake og setter seg. Noen har lent seg fram over benkeraden foran for å be. Klokken er halv ett når gudstjenesten går mot slutten. Summingen av stemmer øker i styrke. Stadig åpner dørene seg og nye grupper av mennesker siger inn. Noen kvinner i 65 års alderen dytter seg fram i mengden og klatrer opp på en stolpe for å se bedre. Mennene deres står med videokameraene klare. En skoleklasse med spanske 10-åring kjemper seg vei inn fra døra bak en av de laterale benkeradene, de har mobiltelefoner i hendene og lyden fra innkommende sms får noen til å snu seg irritert. Videoskjermer langs veggene ber om stillhet og respekt, " *Se ruega silencio*", og påminnelser om at man oppholder seg på et hellig sted. Nå viser skjermene bilder av hva som skjer foran ved hovedalteret. 8 menn i røde, lange kapper har funnet vei fram mot alteret og står ventende ved en av søylene. Presten ber alle reise seg i bønn før han senere avslutter:

"Og før vi avslutter skal vi gjøre vår røkelse som takk til Gud, røkelsen som har blitt et symbol på pilegrimsreisene til Santiago (...). Hold på den liturgiske betydningen (...) dette representerer vår takk til Gud. Samtidig som vi ser røkelsen stige repeterer vi fra bunnen av vårt hjerte vår takk til Gud."

Mennene i røde kapper, *los Tiraboleiros*, heiser ned *El Botafumeiro* og tenner på røkelsen. Det går et sukk gjennom salen. En spansk kvinne bryter ut: " *Hemos llegado justo a tiempo!*" (Å vi kom akkurat i tide!) Hun klatrer opp på en stolpe for å se bedre. Det lyner i blitz. En dramatisk orgelmusikk fyller rommet. Nonnens sang forsvinner i lyden av stemmer og musikk. De åtte tiraboleirosene hever opp *El Botafumeiro*.

Med kraftige og synkroniserte bevegelser drar de i tauet som sørger for røkelseskares svingning. Urnen svinger – høyere og høyere – mellom katedralrommets laterale armer. Det lyder sukk gjennom rommet. Ved benkeradene har alle reist seg. Folk dukker ned, det føles som om karet skal rive dem med i den høye farten fra side til side. Noen ler. El Botafumeiro når taket og det lyder et "ååååååhhhhh" gjennom kirkerommet. Så tar farten av, orgelmusikken siver ut. Når farten er lav nok, fanger en av Tiraboleirosene det tunge karet i faste håndgrep og svinger kontrollert rundt med det et par runder før bevegelsen er stoppet. Orgelmusikken tar slutt og alle reiser seg. Det klappes høyt og noen jubler. Ved inngangsdørene er sent ankommende allerede på vei ut igjen. Før presten har fått sagt "*Fred være med dere*", har mange reist seg og stimlet ut dørene.

Bevegelse og aktivitet i kirkerommet

La misa del peregrino framstår som et show, med el Botafumeiro som et høydepunkt og de mange tilreisende som ivrige tilskuere. Når forestillingen er over velger flere å bevege seg rundt i katedralen på egen hånd eller i grupper. De besøkendes fysiske bevegelser i katedralen i Santiago er knyttet til en rekke, tilsynelatende, religiøse praksiser. Praksisene arter seg som en form for "aktivitetsrunde" i katedralrommet der ulike ritualiserte handlinger utføres i mer eller mindre kronologisk rekkefølge. Jeg deltar i disse aktivitetene sammen med gruppen fra norske *Spaniareiser*. Her er det guide Karsten og reiseleder Morten som leder an. I bussen på vei til Santiago fortalte Karsten gruppen om "pilegrimsritualene" vi skulle gjøre i katedralen og i hvordan vi skulle utføre dem. Når vi endelig er på plass i katedralen morgenen etter ankomst kommer vi midt i morgengudstjenesten. Vaktene sier at el Pórtico de la Gloria er avstengt under gudstjenesten og Karsten sier at da "*får vi begynne med slutten*", gå først til Santiago-figuren og senere ned til krypten. Alle tretti går vi på rekke og rad etter hverandre og grønne og røde lys og skilt med *Entrada* (inngang) og *Salida* (utgang) dirigerer oss i riktig retning. På baksiden av hovedalteret går vi gjennom en sideinngang opp en bratt liten trapp til en avsats der apostelen Jakob er gjengitt i en stor figur i gull som troner høyt og majestetisk i hovedalteret. Fra

avsatsen har vi utsyn til alteret der gudstjenesten foregår. Her gir vi apostelfiguren en klem²⁹ eller et kyss på bakhodet før vi går videre ned en trapp som leder ned på grunnplanet igjen. Ved siden av utgangen finnes en annen dør som leder en trapp ned til *La Tumba del Apostól Santiago*. Her, i et lite, trangt rom, kan vi bivåne urnen som skal inneholde apostelens relikvier. Den gylne kisten ligger trygt bevart på en hylle innebygd i veggen, dekket av glass. Når gudstjenesten er over kan vi gå til Pórtico de la Gloria der det allerede er kø. Her har Karsten fortalt at vi skal legge hånda på portalen og gi et troslofte. Deltakerne følger oppmerksomt med på hva de foran i køen gjør. Når det er den første fra gruppas tur legger hun hånda på portalen. Hun fortsetter videre til andre siden av portalen, bøyer seg og dunker hodet tre ganger mot figuren som Karsten har fortalt er Maestro Mateos selvportrett. Neste kvinne dunker hodet også på framsiden av portalen og prøver seg fram med hvor hun skal legge hånden. Slik fortsetter runden med stadig nye variasjoner av de ritualiserte bevegelsene.

Identitetsforhandling

Aktivitetene turistene deltar i kan kalles *rituelle praksiser*. Å koble ritual med praksis, innebærer et syn på ritualer som gjenstand for ulike interpretasjoner og tolkninger (Mitchell 1996:492). I katedralen i Santiago er det synlig hvordan disse rituelle praksisene utføres på ulike måter og med ulik grad av involvering fra deltakerne. Noen i den norske reisegruppa synes å være mest opptatt av å kikke på sidemannen og gjøre bevegelsene på "riktig" måte. Marta (50), en av deltakerne på gruppeturen, sitter senere på dagen sammen med meg på pilegrimsgudstjenesten og forteller: "Jeg skjønner ikke helt disse tingene vi gjorde borte ved portalen jeg, men jeg så Karsten dunke hodet og da gjorde jeg det samme." Martas uttalelse om hvordan hun kopierer andres bevegelser er ikke unik. Etter å ha gått Caminoen møter jeg i katedralen igjen det katalanske paret Jorge og Ana jeg fortalte om i kapittel 4. De

²⁹ Denne klemmen oppfattes vanligvis som en klem av kjærlighet eller takk til apostelen.

forteller stolt at de har utført alle ritualene. Ana forklarer og vifter med armene: *"Vi har gjort alt sammen... klemmen til apostelen... de tre hodeslagene... hånda der..."* Ana ler og forteller at mannen har slått hodet så hardt i el Pórtico de la Gloria at han har fått en kul i panna. Så nå må han virkelig bli klok, legger hun til. På spørsmål om hvordan hun vet hvilke bevegelser hun skal utføre sier Ana: *"Å, det er bare å se på andre folk gjør!"* Norske Torill på sin side er en av dem som fascinert beveger seg rundt alteret. Hun kikker opp i taket og lukker øynene i bønn foran apostelens urne. Når jeg treffer henne etterpå står hun med tårer i øynene: *" jeg synes det er helt overveldende å være her... det er som å... å nå målet!"* Hun hikster og klemmer meg, men blir avbrutt av Morten som sier at vi må skynde oss videre. Torill uttrykker verbalt hvor sterkt hun føler det å være i katedralen. Men gjennom kroppsspråket hennes uttrykkes fasinasjonen enda sterkere. Hun beveger seg sakte og kontrollert, utfører de ritualiserte bevegelsene med stor presisjon og med tårer i øynene.

På tross av en varierende grad av involvering i de rituelle praksisene, mener jeg at deltakelse i ritualene er medvirkende til deltakernes etablering av seg selv som pilegrimer ved pilegrimsmålet. På Caminoen til Santiago, slik vi så det i kapittel 4 og 5, etableres midlertidige identiteter, og skiller mellom pilegrimer og turister er basert på aktivitet og hvordan man utfører reisen. Men også i gjennomføringen av de rituelle praksisene i katedralen både forhandles det om, og bekreftes, (midlertidig) identitet. Hughes-Freeland og Crains mener at identitet er interaktivt og "basert på aktiviteter som foregår i spesifikke situasjoner, og måten disse ressonerer gjennom tid og rom." (Hughes- Freeland og Crain 1998:6). Et viktig poeng for dem er at identitet kan knyttes til "å gjøre" snarere enn "å være" (Hughes- Freeland og Crain 1998:6). Ved å utføre ritualiserte handlinger som knyttes til en pilegrimstradisjon kan de tilreisende bekrefte, eller forhandle om, en midlertidig pilegrimsidentitet. Utførelsene av de rituelle praksisene skjer med innslag av kreativitet, der aktørene finner egne og personlige måter å plassere hender på og dunke hodet; knapt en utførelse skjer på identisk samme måte. For pilegrimer som Ana og Jorge kan disse rituelle praksisene være nok en bekreftelse på deres egen identitet som pilegrimer til Santiago, etter en lang og hard reise til fots. For Marta og de andre på turistgruppa kan aktivitetene i katedralen fungere

som et rom for forhandling om en pilegrimsidentitet de ikke har skaffet seg gjennom reisen.

I kapittel 4 så vi at både pilegrimers og turistenes motivasjoner er blandet og at man vanskelig kan snakke om et skille mellom "religiøse" pilegrimer og "sekulære" turister (Badone og Roseman 2004:9). Skillet som ble opprettholdt mellom gruppene var basert på gjennomføringen av reisen til Santiago, mer enn tro og motivasjon. Ved ankomst til Santiago og katedralen er noe av basisen for kategoriseringen forsvunnet. Man er ikke lenger på reise, og i større grad enn på Caminoen ferdes pilegrimer og turister innenfor det samme fysiske rom. I Freys (1998) arbeid kan man lese at skillene mellom pilegrimer og turister i stor grad viskes ut i Santiago, på grunn av at pilegrimene begynner å delta i "turistaktiviteter." Jeg mener at skillet også blekner fordi turistene begynner å delta i det som tilsynelatende er pilegrimsaktiviteter. Gjennom en kollektiv deltakelse i de rituelle praksisene "plasserer" de tilreisende seg som pilegrimer i Santiagos katedral. Dette gjelder ikke bare de som har gått eller syklet til Santiago, men også reisende som har kommet i buss eller fly. Ved å delta i kollektive ritualer kan deres tilstedeværelse i katedralen og pilegrimssenteret både manifesteres og gi mening. I katedralen finner de en arena hvor skillet mellom pilegrim og turist kan utfordres gjennom rituell aktivitet. Der vi i kapittel 4 så at bevegelse var forskjellsskapende, kan i katedralen andre former for bevegelse og kroppsliggjort aktivitet snarere få en likhetsskapende effekt.

De norske gruppereisende kan kanskje best karakteriseres som det Coleman (2004) kaller *heritage-pilgrims*. Coleman skriver om pilegrimsbyen Walsingham i England og hevder at for heritage-pilegrimer blir pilegrimsstedet et oppdagelsesforum for en middelaldersk fortid, gruppedynamikk, ny liturgi og nye former for oppførsel (Coleman 2004:62). For de norske turistene kan Santiago og katedralen fungere som et "oppdagelsesforum" slik Coleman beskriver det. Her får de muligheten ikke bare til å være publikum under en pilegrimsgudstjeneste, men kan selv ta aktiv del i rituelle aktiviteter mange er ukjente med fra tidligere. Under den katolske pilegrimsgudstjenesten gikk flere av de norske deltakerne fram for å ta i mot

nattverden, de lyttet til salmene som ble sunget og sammenlignet ivrig med de gudstjenestene de er vant med hjemmefra.

Kontinuitet med fortiden

Guiden Karsten forteller gruppedeltakerne at ritualene i katedralen har pilegrimer utført siden middelalderens tid. Slik, mener han, kan gruppa gjennom å utføre de rituelle aktivitetene delta i den samme praksisen som det "ekte pilegrimer" gjør og har gjort "gjennom tusenvis av år". Flere besøkende er opptatt av det de opplever som kontinuitet med fortiden. Franskmannen André (65) er i Santiago de Compostela hvert år. Han har gått hit flere ganger som pilegrim og har de siste årene jobbet frivillig en uke hver sommer på pilegrimskontoret i Santiago. André er selv praktiserende katolikk og en dag møtes vi på en *vigília* (våking) organisert i katedralen. André legger hånden på søylen der steinen er formet som en hånd og lukker hånda mens han på spansk stille sier " *Yo creo (jeg tror).*" Etterpå hvisker han til meg: " *Dette er det sterkeste for meg... å legge hånda et sted der så mange pilegrimer gjennom tusen av år har lagt hånda si.*" Andrés uttrykker hvordan han gjennom denne bevegelsen føler et bånd til fortiden og til andre pilegrimer.

Det er knyttet en rekke myter og historier til ritualene ved himmelporten og hodeslagene mot figuren på baksiden av hovedsøylen i Pórtico de la Gloria. Figuren sies å være portalens skaper; den ukjente Maestro Mateos portrett av seg selv. Om det virkelig er et selvportrett og hvorfor han har gjengitt seg selv er ingen sikre på. Det finnes historikere som mener at portrettet er av Kong Alfonso II. Andre mener at Maestro Mateo ville lage seg selv som en del av el Pórtico de la Gloria, men at kongen satte seg i mot dette; derfor portretterte han seg selv på baksiden av søylen med blikket i retning hovedalteret, på kne og med hånda på hjertet som en synder som ber om tilgivelse. Mens mange tror at ritualet med å dunke hodet mot Maestro Mateos hode går tilbake til middelalderens pilegrimer, kan opphavet kun spores tilbake ca. femti år. Beboere i Santiago fortalte meg at på 1950 -tallet begynte noen mødre i Santiago å bringe barna sine med til katedralen hvis de gjorde det dårlig på

skolen. Ved å dunke hodet tre ganger mot Maestro Mateos hode skulle de be om å få overført tre ting; kunnskap, klokskap og ydmykhet³⁰. Presten og sosiolog i katedralen; Juan José Cebrían Franco, forteller at det han karakteriserer som lokal overtro ble overført til de pilegrimer som besøkte katedralen. Praksisene ble kopiert og overført og har i løpet av de siste femti årene etablert seg som en integrert del av de moderne pilegrimsreisene til Santiago. Dette kan kalles en form for *invented tradition*, ikke i en formalisert, institusjonalisert og politisk form, men tradisjoner som oppstår "in a less traceable manner within a brief and dateable period- a matter of a few years perhaps – and establishing themselves with great rapidity" (Hobsbawn 1992:1). I ritualet med dunkene mot Maestro Mateos hode har lokal mytisk tro blitt en del av den internasjonale pilegrimsreisen og tillagt ny mening, samtidig som tilreisende aktører oppfatter det som et ritual fra middelalderen.

Katedralen: Et åpent konsept

De (mobile) rituelle praksisene kan være problematiske da de kan utfordre den stillhet mange forbinder med et kristent kirkerom. Sammen med den norske turistgruppa utførte vi disse praksisene under morgengudstjenesten i katedralen. 30 stykker ga apostelfiguren en klem rett bakenfor der presten gjennomførte prekenen. Noen av deltakerne på gruppa oppfattet besøket som problematisk. Johannes (65) forteller at han følte seg som en inntrenger når han gikk rundt under gudstjenesten, mens reiseleder Morten er uenig:

Johannes: " To personer satt der og skrifta og så gikk vi rundt og kikket over alt".

Morten: "Ja, men her kan vi liksom gjøre det. Det er jo en pilegrimskirke.

Johannes: "Jeg følte meg som en inntrenger altså..."

³⁰ Figuren fikk også navnet *Santo dos Croques* (croques-helgenen) dette trolig fordi håret på figuren har en pølseform som minner om en type sjømat som i Galicia går under navnet *Croques*.

Morten: "Nei, her i Santiago gjør jeg ikke det. I andre kirker kanskje, men denne kirken er alltid åpen, for å be og holde misas, det er en del av konseptet liksom."

Kristian (50) er en annen av deltakerne på gruppeturen. Han hadde oppsøkt katedralen også på egenhånd. Han forteller: *"Jeg prøvde å sette meg ned i katedralen og tenke litt, men det var jo helt umulig. Prøvde å gå rundt og finne et kapell der og sette meg ned, men det var folk som gikk rundt over alt, så det var bare masete."* Paret fra Oslo, Anne og Rolf, som jeg ble kjent med første dag i Leon er enige: *"Jo, jeg må jo si at jeg satt der og irriterte meg over at det var så mange turister. Og så er man jo en selv. Det er rett og slett blitt for mange av oss!"* Sukker Anne. Kristian og Annes utsagn samsvarer med manges opplevelser av kirkerommet som masete og slitsomt. En pensjonist fra Santiago de Compostela fortalte meg at han ikke hadde vært i katedralen på mange år, han valgte å gå til *Misa* i andre kirker. Han orket ikke alle menneskene og en stemning han karakteriserte som *una feria* (et marked). En kvinnelig, spansk pilegrim jeg treffer på San Fransisco klosteret sier det slik: *"Jeg har blitt mer sliten på en dag i Santiago enn sju dager på Caminoen... så mye folk, så mye følelser... folk trækker på beina dine... varmen... for et mas!"*

Hughes- Freeland og Crain (1998) mener at nåtidige analyser av ritualisert handling og performance krever at vi konsentrerer oss om det mangfoldige "publikum" som kan være til stede ved slike hendelser. De understreker at et heterogent publikum vil forstå ritualisert handling på mange ulike måter og at dette kan skape nye dilemmaer for interkulturell kommunikasjon og oversettelse (Hughes- Freeland og Crain 1998:3). Som hovedattraksjon i en pilegrimsby er katedralen i Santiago samlingssted nettopp for et slikt mangfoldig publikum. Ikke bare samler kirkerommet mennesker med ulik trobakgrunn og nasjonalitet, men også mennesker med ulike bilder av hva et katolsk kirkerom skal romme. Jill Dubisch(1990)skriver om pilegrimsreiser til greske Tinos. Hun viser hvordan pilegrimene ved pilegrimsmålet gjennomfører egne, personlige ritualer og peker på hvordan disse "små tradisjoner" utfordrer "den store tradisjon." I likhet med spenningene Dubisch viser til, er også katedralen i Santiago de Compostela gjenstand for en utfordring av det offisielle hellige og det Eade og Sallnow (1991)

omtaler som "*contesting the sacred*." Den kirkelige ledelsen i Santiago ønsker i stor grad å styre en offisiell diskurs rundt katedralens hellighet. Jeg registrerte hvordan klappingen for el Botafumeiros og de ulike rituelle praksiser jeg har beskrevet, medførte ergrelse fra kirken side. Fra kirkelig hold ønskes rituell orden i det det som oppfattes som rituelt kaos (Dubisch 1990:133). Prest og sosiolog Juan José Cebrían Franco kaller praksisene som gjennomføres i dag "ren overtro" og peker på at de siste 10- 15 årene gjør folk ritualene for å vinne i lotteriet, ikke å grunn av kristen tro. Ifølge han betyr dette et tap for katedralen som et hellig sted og en svekkelse av hva pilegrimstradisjonen "egentlig handler om".

Suvenirsalg i Compostela

Når de rituelle aktivitetene er gjennomført og pilegrimsgudstjenesten er over, trekker gruppa fra norske *Spaniareiser* ut i gatene. På Obradoiro plassen skinner sola og det er tett med mennesker i de trange gatene. Nå skal alle få litt fritid fram til lunch og flere vil bruke tiden på å kikke i butikker. Fra katedralens strekker fire hovedgater seg; Rua do Franco, Rua do Vilar, Rua Nova og Rua do Azabecheria er hovedårene for handel og konsum av mat og drikke i det historiske sentrum. I Rua do Franco ligger barer og restauranter på rekke og rad, med spisesteder som tilbyr Galicisk sjømat til stive priser. Mellom barene finnes butikker som selger alt fra lokal vin og kake, til mexicanske sombreroer og selvljysende miniatyr katedraler som skifter farge med været. Suvenirhandelen sprer seg videre opp i de andre parallellgatene. Her har flere kjeder etablert seg med varer rettet mot en økende turistmasse. Under steinportaler som beskytter innbyggerne mot vanndråpene på regnfulle dager, finnes det nå en suvenirbutikk i neste hvert tredje lokale på gatenivå.

"La Concha"³¹ er en av disse butikkene, hvor jeg jobbet som selger over to måneder. Butikken styres av den Galiciske handelsmannen Enrique Dominguez (45) som er

³¹ *La Concha* betyr kamskjellet på spansk. Butikknavnet, samt navn på eieren, er fiktivt.

eier av fem butikker i det samme området. Enrique og kona har viet store deler av livet sitt i arbeidet med suvenirer og har de siste syv årene selv bygd seg opp som en stor aktør innenfor suvenirsalg i Santiago. En økende turisme og aktivitet på Caminoene til Santiago de Compostela har gjort det mulig for Enrique å åpne en ny butikk i året. Han forteller at i løpet av de siste årene har det vært en tredobling av antallet suvenirbutikker i byen, og at tilbudet av produkter er bredere og billigere her enn i de store europeiske byene. Enrique ser på Camino de Santiago som en nøkkel for suvenirsalg og er ikke enig med dem som sier at pilegrimene ikke skal utnyttes fordi de er en gruppe med lite midler. For ham er det snakk om å tilpasse markedet til kundene, om det så er studenter og skoleungdommer:

"El año santo var fantastisk for oss, de som klagde var folk fra restaurantbransjen som tilbød dyr sjømat og kreps... hvis det var meg ville jeg ha solgt middager for 5 euro og hatt full restaurant. Jeg er overbevist om at det er det vi har gjort i våre butikker. Vi har tilpasset prisene til folkene som besøker oss!"

Valget Enrique har tatt er synlig i butikkene hans der mengder av objekter er plassert tett inntil hverandre på hyller og gjerne til en billig penge. For et par euro kan man skaffe seg en liten Jakob figur. Butikken "La Concha" er innredet som de andre butikkene Enrique eier. I store glassmontre vises deler av vareutvalget, fargefulle t-skjorter med pilegrimsmotiver og kopier av fotballdrakter dekker dørkarmene ved inngangen. Innover i lokalet følger hylle på hylle med små og store varer. Her er alt fra fingerbøl, lightere og smykker, til tangatruser, forklær og hettegensere. Figurer i alle størrelser og varianter står tett i tett på glasshyllene. Det finnes over 30 varianter av Jakob (Santiago) i ulike positurer; med foldede hender foran Pórtico de la Gloria og som pilegrim med hatt og vandrestav. Den indre delen av butikken er viet til salg av tekstilvarer. Her henger T-skjorter med humoristiske påskrifter, i størrelser fra "6 måneder" til "XXL", med bilder av alt fra sauer i regn til kart over pilegrimsveiene.

Noen av deltakerne fra den norske turistgruppa har kikket i La Concha og de andre butikkene i samme gate. Utenfor hotellet møter jeg Marit (60), hun er lærer og har dratt alene på gruppeturen til Santiago. Nå er hun oppspilt og løper rundt med et

kamera i hånden. Hun vil gjerne at jeg skal ta bilde av henne foran San Francisco kirken; jeg må passe på at jeg får med hele kirkespiret sier hun og stiller seg opp. I hånda har Marit en handlepose, hun viser smilende fram sitt kjøp: *"Jeg må liksom bare handle. Må liksom kjøpe noe på hvert sted (...) er oppe på fjellet la jeg igjen pengene i bussen og det var nok like greit."* I posen har Marit et keramikkfat hun har kjøpt for 7 euro. Billig synes hun.

Et nytt fenomen?

På Caminoen møtte jeg en franskmann (50) som hadde begynt reisen til Santiago et år tidligere. Dette året fullførte han vandringen, og etter endt reise tilbrakte vi noen dager sammen i Santiago de Compostela. Pilegrimen forteller at han i 20 år hadde drømt om å gå til Santiago de Compostela, men at han er skuffet over byen. *"Jeg liker ikke byen noe særlig... alt for kommersielt... det er bare butikker og suvenirer... bare kommersielt, kommersielt."* Den franske pilegrimens uttalelse er langt fra unik. Mange pilegrimer som har gått langt til Santiago finner byen "turistifisert og kommersialisert." For noen blir det en brå overgang fra landeveien og små *pueblos* (landsbyer) til å befinne seg i Santiago. Her møter de en by av en viss størrelse, med mengder av andre tilreisende og en utbygd turistnæring og flere uttrykker en følelse av fremmedgjøring. På pilegrimsmottaket på San Francisco klosteret beskrev stadig pilegrimer, Santiago som "ødelagt" av turismen. De reagerte negativt på antallet suvenirbutikker og aggressive selgere i byens hovedgater. Synet på byen som kommersialisert og "ødelagt" er en representasjon på den kulturelle forestilling om et skille mellom marked og moral som Bloch og Parry peker på (1996). Kritikken impliserer samtidig en tanke om endring da den kommersielle virksomheten sees på som en følge av den stadig voksende turismen til byen. Men i hvilken grad er salget av varer til tilreisende virkelig et nytt fenomen? Det er godt dokumentert at Caminoene til Santiago, særlig Camino Francés, var viktige handelsveier i middelalderen, der pilegrimsreisene skapte god grobunn for handel og sirkulasjon av varer. "Pilegrimsguiden", *Codex Calixtinus*, dokumenterer at helt tilbake på 1100-tallet var området rundt basilikaen i Santiago de Compostela et viktig kommersielt

sentrum. De galiciske journalistene Pémon Bouzas og Xosé A. Domelo skriver at pilegrimene som kom Santiago ble møtt av "samvittighetsløse" handelsmenn. Handelen måtte overvåkes av det lokale rådet og det måtte innføres normer som regulerte de kommersielle transaksjonene (Bouzas og Domelo 2001:140). På 1200-tallet har Compostela fått form som en middelalderby, innmurt og med spesialiserte bydeler for ulike handelsvarer (Bouzas og Domelo 2001:140). I dag kan man se igjen navn fra denne tiden i Santiagos gater og plasser. Her finner vi blant annet *Praza de Praterías* (sølvsmedplassen), der det også i dag finnes noen sølvsmedbutikker igjen blant suvenirbutikkene. Vi finner i tillegg gata *Concheiros*, som var området hvor handelsmenn som spesialiserte seg på Jakobs -motiver drev sitt virke. Her ble det blant annet solgt *conchas* (kamskjell) som vi har sett pilgrimen bruke som identifikasjonssymbol.

Autentisitet og mobilitet

De fleste av varene som finnes i "La Concha" og andre av Enriques butikker er produserte av billige materialer som gjør det mulig å selge dem for lave priser. Mange av figurene Enrique selger er importert fra Kina. Agenter tar med seg en varemodell, en Santiago-figur eller en mini-katedral, på reise til Asia og bestiller produksjonen der. Agenten henter så varene hjem og selger dem til butikkeiere. Enrique forteller at også dukker med den galiciske nasjonaldrakten alle er produsert i Kina:

"For noen år siden lagde man dem i Galicia, men de var dyrere (...) man lagde dem på en veldig tradisjonell måte med mange arbeidstimer og de endte opp med en høy pris. Nå i Asia, med billig arbeidskraft har ikke Galicia kunnet konkurrere."

Enkelte oppfatter suvenirsalget i Santiagos historiske sentrum som uønskelig. I et intervju på *Radio la voz*, gjengitt i avisen *La voz de Galicia*, uttaler *el alcalde* (ordføreren) i Santiago de Compostela, Xosé Sánchez Bugallo, seg om varehandelen. Bugallo sier at kommunen ønsker seg mote og smykkebutikker i det historiske sentrum, "ikke pizzeriaer eller suvenirbutikker" (*La Voz de Galicia*, 09.03.2006).

Ordføreren stiller spørsmål ved suvenirenes kvalitet. I artikkelen er det tydelig hvordan han betrakter suvenirsalget som av "laverestående" kvalitet, mens han i stedet ønsker design- butikker velkommen i sentrum av Santiago. I Appadurais "*The Social life of things*" (1986) diskuterer flere bidragsytere forholdet mellom autentisitet og varer. Spooner skriver at autentisitet har å gjøre med materialbruk, kvalitet og ekthet, men ikke minst med interpretasjoner av ekthet og vårt ønske om det (Spooner 1986:200). Suvenirene som finnes i "La Concha" og i andre lignende butikker i Santiago samsvarer ikke med de kriterier mange setter for "autentiske" varer. I tillegg til bruken av billige materialer, er varene masseprodusert for kommersielt salg, gjerne i et lavkostland i Asia. Like fullt opplevde vi et hektisk salg i suvenirbutikkene, der kundegruppen rommet alle nasjonaliteter og aldersgrupper. Kan varene Enrique selger oppleves som "autentiske" ut ifra andre kriterier?

Appadurai skriver: "Thus, even though from a theoretical point of view human actors encode things with significance, from a methodological point of view it is the things – in – motion that illuminate their human and social context" (Appadurai 1986:5). Appadurai oppfordrer til å søke varers kulturelle og sosiale bevegelse. Dette blir blant annet fulgt opp av Lury (1997) som påpeker at objekter er en viktig del av reise – og turismekultur. Mange av varene i Enriques butikker kan plasseres som det Lury kaller Tripper-objects. Dette er objekter hvis mening er kontinuerlig rekonstruert mens de reiser, og spesielt av deres endelige dwelling-sted (Lury 1997:79). Tripper-objektene er brakt hjem som masseproduserte suvenirer, postkort og fotografier, og deres mening er produsert gjennom deres endelige hvilested (Urry 2000:65). Figurene av Jakob, pilegrimer etc. som selges på "La Concha" er eksempler på slike masseproduserte suvenirer. De får mening som objekter brakt hjem fra reisen til Santiago de Compostela, da de plasseres på peishyller, henges opp på veggen etc. En av kvinnene som var med den norske turistgruppa til Santiago fortalte meg at hun lette etter en liten Santiago-figur: "*Jeg vil gjerne ha en liten Santiago figur i sølv til å ha på veggen, vi har en egen vegg til sånt.*" Santiago-figuren skulle få henge sammen med figurer hun hadde kjøpt på reiser til Jerusalem og Roma. Her gis det masseproduserte korset mening når det får plass på veggen sammen med de andre, som en representasjon på Santiago som kristent

pilegrimssted. Slik kan vi se at varer som i handlegatene i Santiago de Compostela kan oppleves som "verdiløse", tillegges verdi og autenticitet gjennom reisen og sin endelige plassering.

No Pain-No Glory: Pilegrimen som kunde og vare

Beskrivelsen av vareutvalget i "La Concha" vitner om en utbredt kommersialisering av pilegrimens symboler. Her reflekteres både religiøs tradisjon og symboler knyttet til pilegrimsreisen. Religiøse symboler finnes som kors, *rosarios* (rosenkranser), kort med bønner, samt figurer av apostelen og katedralen. De gule pilene som viser pilegrimen veien til Santiago og kamskjellet mange bærer med seg er gjengitt på t-skjorter, smykker og figurer. På gatene i Santiago er det vanlig å observere hele grupper med bussturister utstyrt med vandrestaver i hånden, innkjøpt på en av de mange suvenirbutikkene. Samtidig er pilegrimen selv i fokus; gjengitt i ulike figurer, på bilder og på t-skjorter.

Det er ikke bare "turisten" som er kunde i suvenirbutikkene. Etter min pilegrimsvandring til Santiago gikk jeg fra butikk til butikk sammen med noen av pilegrimene jeg traff på Caminoen. Legen Miguel var opptatt av å kjøpe med seg et minne om reisen han hadde gjort. Øverst på ønskelista sto en t-skjorte med bilde av den velkjente gule pila, denne skjorta hadde han observert gjentatte ganger langs Caminoen. På en middag vi deltok på samme kveld hadde tre av våre medpilegrimer på seg gensere og t-skjorter med samme gule pilmotivet og påskriften "Camino de Santiago." "La Concha"- eier Enrique bekrefter at pilegrimer er viktige kunder i hans butikker:

"El Camino de Santiago... selv om jeg ikke er en ekspert på den og aldri har gjort den selv... på Caminoen er det forskjellige folk, forskjellige aldre ... fra skoler, institusjoner, nabeforeninger (...) Hva Caminoen gir? Det vet jeg ikke! Men jeg har det i alle fall klart for meg at det er en nøkkel for suvenirsalg(tengo claro de que es una clave para los souvenirs)."

Interessant er det å se hvordan pilegrimen både er etablert som *vare* og som *kunde*. Selve pilegrimsreisen står i sentrum for varene som selges i suvenirbutikkene, mens

pilegrimene selv er kjøpere av varer som spiller på den pilegrimstradisjon de selv regner seg som del av. Miguel nevner hvordan han ønsker seg et minne fra reisen han har gjennomført. Souvenirer kan betraktes som beviser på å ha vært der, på å ha besøkt et spesifikt sted, og slik kan suvenirene være beviser for reisen man har gjennomført på Caminoen. Noen av produktene som selges i "La Concha" spiller direkte på pilegrimreisen som en fysisk og kroppsliggjort reise. Et eksempel på dette er en oransje t-skjorte som viser to fotblad med plaster og blemmer i kamskjellform, en glorie formet som et kamskjell i bakgrunnen og påskriften "*No pain – No Glory! Camino de Santiago*³²." Som slagordet så treffende sier, er pilegrimsreisen noe som skal utføres til fots og med smerte. T-skjorte motivet kan betraktes som en form for metarefleksjon over den moderne pilegrimsreisens innhold. Motivet reproducerer forestillingen om at pilegrimsreisen skal være en fysisk hard reise, slik vi i kapittel 4 og 5 har sett den eksistere på Caminoen, blant pilegrimene og på pilegrimskontoret i Santiago.

I motsetning til reisebeviset La Compostela som ble diskutert i kapittel 5, er disse bevisene tilgjengelige for alle i bytte mot penger. Der La Compostela er et unikt og personlig reisebevis, framstår de masseproduserte suvenirene som vanlige og upersonlige salgsvarer. Men gjennom å kjøpe t-skjorter med gule piler og pilegrimssymboler kan pilegrimer fungere som ambassadører, ikke bare for Santiago de Compostela, men for selve suvenirgjenstandene. Vi ser at Miguel leter etter t-skjorten han har sett andre pilegrimer bære på Caminoen. Gjennom suvenirkjøpene deltar Miguel i en prosess som ligner Kopytoffs (1996[1986]) begrep om singularisering. Her singulariseres varer som i utgangpunktet framstår som "pure commerce" gjennom pilegrimens bruk av dem (Appadurai 1986, Kopytoff 1996). Gjenstandene fortsetter å være tilgjengelige for alle, men suvenirene personliggjøres ved at pilegrimene knytter dem til sin egen approprierte reiseopplevelse, der den gule pilen på t-skjorta symboliserer pilene Miguel fulgte på

³² Motivet var bakgrunnen for valg av tittel på denne avhandlingen. Utsnitt av et fotografi av t-skjorten er brukt som illustrasjon på framsiden av oppgaven.

Caminoen. Satt på spissen kan vi si at suvenirene ikke lenger bare er et produkt eller en vare, men tegn i et system av statustegn (Appadurai 1986:45). At varene kan betraktes som statustegn henger sammen med Caminoens renommé og Santiagos posisjon som reisedestinasjon. I Europa er Caminoen og Santiago de Compostela i ferd med å seile fram som nye og annerledes reisemål. Kunnskapen om byen og pilegrimsveiene spres gjennom tv, bøker og mennesker som selv har vært der. At suvenirene er kjøpt på et sted med mye *symbolsk kapital* kan igjen være medvirkende til singulariseringen av gjenstandene.

I dette kapitlet har jeg sett nærmere på to ulike arenaer i Santiago de Compostela; det rituelle rom i katedralen og suvenirsalget i byens handlegater. Jeg vist hvordan katedralen i Santiago fungerer som en arena for ritualiserte *performances* hvor de reisende bekrefter og forhandler om pilegrimsidentitet, og der identitet er knyttet til det "å gjøre" framfor "å være" (Hughes-Freeland og Crain 1998). Katedralen i Santiago er et rom der rituelle praksiser og hellighet stadig er gjenstand for forhandling. Også i suvenirhandelen deltar ulike grupper av reisende, der pilegrimen ved å kjøpe masseproduserte varer er med på å singularisere tilsynelatende lite verdifulle gjenstander (Kopytoff 1996). Medvirkende i denne singulariseringsprosessen er objektenes mobilitet som når de blir tatt med hjem eksisterer som representasjoner på et sted som innehar mye symbolsk kapital. I det neste kapitlet vil jeg ta videre ideen om Santiago som en by med *kollektiv symbolsk kapital* (Harvey 2001). Jeg vil se nærmere på hvordan byen og Camino de Santiago markedsføres som turistdestinasjon og hvilke diskurser som oppstår i kjølvannet av en slik markedsføring.





7. Santiago til salgs!

“The struggle to accumulate marks of distinction and collective symbolic capital in a highly competitive world is on. But this entrains in its wake all of the localized questions about whose collective memory, whose aesthetics and who benefits” (Harvey 2001:407).

“Places are not fixed or given but are themselves ‘in play’ in relationship to multiple mobilities” (Shellerog Urry 2004:6).

Frey (1998) hevder at det hellige året 1993 overrasket Spania når millioner besøkte Santiago og over 100 000 pilegrimer ble registrert ved pilegrimskontoret. Hun dokumenterer hvordan de galiciske myndighetene kastet seg inn og investerte i den dårlige planlagte *Plan Xacobeo '93* (Frey 1998:251). Forsøket på å forene turisme og pilegrimsreiser ble frontet av en tegneserielignende figur; *Pelegrín*³³, og materiell ble laget med den baktanke å friste turister til ferie og opplevelser på den galiciske kysten. Frey kaller Plan Xacobeo “ a plan to make the Camino a tourist trap par excellence” (Frey 1998:251). Den turismepolitiske interessen og økningen i reisende langs Camino de Santiago ble av mine informanter referert til som *la massificación del camino*. Nesten 10 år etter Freys kritikk fortsetter denne massifiseringen av Caminoen å møte reaksjoner fra ulike aktører og institusjoner involvert i pilegrimsreisene.

Adler skriver at enhver endring i reisestil påvirker de sosiale og økonomisk interessene som har forsøkt å opprettholde den (Adler 1989:1379). I dette kapitlet vil jeg se på hvordan det jeg identifiserer som to grupper av makroaktører skaper ulike bilder av pilegrimsreisen og Santiago de Compostela. På den ene siden finner vi aktører innenfor den politisk styrte turismen. Deres mål er å selge Santiago de Compostela og pilegrimsveiene som internasjonal turistdestinasjon. På den andre

³³ Den Disney lignende maskoten *Pelegrín* som ble brukt på plakater, skilt etc. siden 1993, ble endelig byttet ut 2006. I mai måned offentliggjorde la Xunta sitt nye symbol; gule og blå sirkler som former en pil. Den nye logoen ble godt tatt i mot fra erkebiskopsetet der man likte det dynamiske aspektet, men understreket at det ikke hadde noe med religion eller det hellige året å gjøre (La Voz de Galicia. 27.05.2006)

siden finner vi aktører innenfor den romersk-katolske kirke som viser motstand mot det de mener er en negativ markedsføring av en religiøs rute og et historisk, hellig *power - place* (Eade og Sallnow 1991).

David Harvey (2001) hevder at jakten på autentisitet og unikhhet har ført til en hel politikk rundt det å markedsføre byer og steder som annerledes og spesielle. I denne sammenhengen har fokuset på historie og historisk praksis blitt viktige midler for å skape en autentisitet og aura rundt visse steder, som igjen gjør dem attraktive for besøkende og slik et middel for akkumulering av kapital (Harvey 2001:405). Harvey bruker Barcelona som eksempel på en by med *kollektiv symbolsk kapital*. Santiago de Compostela innehar også en slik kollektiv symbolsk kapital som er uløselig knyttet til byens historie som pilegrimsmål. Markedsføringen av Santiago de Compostela handler i stor grad om å øke byens kollektive symbolske kapital gjennom merkevarebygging basert på former for differensiering. En slik differensiering i global turisme ser jeg som konstituert gjennom det Wilk (1995) kaller *structures of common difference*. Jeg vil vise at for å selge Santiago de Compostela på et globalt turistmarked, har de ansvarlige for markedsføringen erstattet "religion" med et begrep om "kultur." For å nå nye mennesker og markeder selges byen under slagordet "*Santiago para todos*" - Santiago for alle. Harvey (2001) belyser hvordan kapitalistiske interesser må verdsette lokale initiativer og unikhhet, autentisitet, originalitet og andre distingverende trekk for å oppnå *monopolrente* og akkumulering av kapital. Dette fører til at de også må støtte en mer ukontrollerbar kulturell utvikling for ikke å ødelegge den nødvendige unikhheten (Harvey 2001:409). I Santiago de Compostelas tilfelle er denne balansen mellom kapital og det partikulære spesielt synlig og gjøres gjeldende i diskurser knyttet til begreper som massifisering og unikhhet.

Stemmer og posisjoner³⁴

Først vil jeg presentere noen aktører fra den politisk styrte turismen knyttet til pilgrimsveiene (*El Xacobeo*) og Santiago de Compostela (*Turismo de Santiago*). Jeg vil vise hvordan turistmyndighetene søker å selge Santiago de Compostela som reisedestinasjon. Deretter vil jeg vise hvordan aktører ved pilgrimskontoret, som jeg behandlet i kapittel 5, reagerer på den markedsføring av pilgrimsveiene som har vært ført fra politisk hold.

El Xacobeo og Turismo de Santiago

Mens den tidligere markedsføringen av Caminoene fra de regionale myndighetene i Galicias (la Xunta) side ble ledet av Partido Popular, er dette arbeidet siden 2003 blitt underliggende sosialistpartiet PSOE og det galiciske nasjonalistpartiet BNG. Ansvar for Caminoene til Santiago har det regionale Xunta plassert hos aksjeselskapet *La Sociedade Anónima de xestión do Plan Xacobeo*, også kalt *el Xacobeo*³⁵. El Xacobeos oppgaver ligger i vedlikehold og opprusting av Caminoene, drift av herberger, samt markedsføringen av Caminoene på et nasjonalt og internasjonalt turistmarked. I et møte på hans kontor forteller direktøren for Xacobeo, BNGs Ignacio Rodríguez Eguíbar, at han ser problemene med massifiseringen av Caminoen. Eguíbar mener noe av løsningen er å markedsføre de andre Caminoene til Santiago som er mindre kjente, men som har en enorm kulturarv.

”Epokene for massifisering på Caminoen er begrensede... egentlig bare fra mai måned til september. Resten av året er herbergene nesten tomme... det vil si at det er veldig få som går på Caminoene (...) Vi vil anbefale folk at de kommer i disse periodene... ikke om sommeren når det er mer massifisert.”

³⁴ Overskriften ”Stemmer og posisjoner” har jeg hentet fra Odd Are Berkaaks (1999) studie av konstruksjonen av alpinbakken i Kvittfjell til Lillehammer OL 1994.

³⁵ Navnet *Xacobeo* er et adjektiv laget ut fra navnet på apostelen Jakob. Informanter tilknyttet katedralen i Santiago opplyser at dette er et navn de ikke vil godta og et rent påfunn fra politisk hold. Som et resultat av myndighetenes markedsføring refereres de hellige årene ofte til som *años Xacobeos*.

Mens den tidligere markedsføringen var preget av en holdning til de hellige årene som *mega-events*, er Xacobeo i dag opptatt av den langsiktige markedsføringen av Caminoene. Mellom år 2010 og 2021 vil det ikke være hellig år og direktøren ser det som en stor utfordring å sikre en stabil turiststrøm til Santiago. Denne tankegangen kan knyttes til et grunnleggende økonomisk prinsipp, som David Harvey(2001) forklarer med begrepet *monopolrente*. Monopolrente innebærer at aktører kan sikre seg økte inntekter gjennom kontroll over en ressurs, vare eller en lokalitet hvor en spesiell aktivitet foregår(Harvey 2001:395). Ved å gjøre investeringer i pilegrimsveiene er de regionale myndighetenes ønske å sikre seg en jevn og langsiktig inntektsstrøm, gjennom å trekke tilreisende til Galicia gjennom hele året og ikke bare i begrensede perioder.

Mens markedsføringen av Caminoene er underlagt de regionale myndighetenes ansvar, er Santiago de Compostela som reisemål styrt fra kommunalt hold(*Consello de Santiago*). Det offentlig styrte selskapet INCOLSA ble opprettet i 1999, med det formål å ta seg av turismen i Santiago de Compostela. I dag heter selskapet *INCOLSA - Turismo de Santiago* og tar seg av den strategiske markedsføringen av Santiago de Compostela, utvikling av turistprodukter i byen og styringen av turistinformasjonspolitikken. Arbeidet innebærer blant annet tilstedeværelse på store nasjonale og internasjonale turismemesser og informasjonsarbeid i Santiago, men også en langsiktig planlegging knyttet til merkevarebygging. For de ansvarlige for markedsføringen av byen Santiago de Compostela som reisemål har Camino de Santiago en ambivalent rolle. Generaldirektør for Turismo de Santiago, Iñaki Geztelmundi, understreker at Caminoen er både en kime til suksess og en utfordring for salget av byen.

Santiago: Et slags Firenze

Et av målene for markedsføringen av Santiago de Compostela som reisemål er å lage et "produkt" som differensierer seg fra andre. Marianne Lien (1997) definerer merkevarebygging som "*active and conscious work of differentiation for commercial purposes*" (Lien 1997:238). Differensieringsprosessene Lien forteller om fra

markedsføringen av matvarer i Norge har mange likhetstrekk med turismepolitikk der steder selges på et marked som reisemål forskjellige fra andre. Generaldirektør for Turismo de Santiago, Iñaki Geztelmundi, er opptatt av hvordan Camino de Santiago er en slik differensieringsfaktor for Santiago de Compostela:

*"Hva det er som skiller oss fra andre? Jo, jeg tror det viktigste er Santiago de Compostelas symbolske karakter. Det faktum at det er målet og motivet til en av veiene, ikke bare for pilegrimsreiser, men tror jeg ideen om selve Europa (la idea de la propia Europa)... Camino de Santiago er et element som differensierer oss fra absolutt hvilken som helst destinasjon i verden. Og dette er en verdi som har to sider. Den gode er at det gir deg en posisjon og et image i mange destinasjoner i mange markeder. Men den har også en komplisert del som er at de assosierer deg med et element som er mer religiøst enn kulturelt. Derfor må vi i noen markeder håndtere denne nøkkelen med forsiktighet for å si at dette er en **kulturell** destinasjon skapt gjennom ideen som Camino de Santiago er."*

Geztelmundi legger vekt på hvordan Camino de Santiago og pilegrimstradisjonen både gir dem fordeler på turistmarkedet, men også problemer. Han er redd for at Santiago de Compostela skal assosieres med et religiøst aspekt. I frykt for at Santiago skal framstå kun som et religiøst pilegrimsmål, er det religiøse aspektet ved de katolske pilegrimsreisene utelatt eller tonet ned i mye av markedsføringsmateriellet som produseres av Turismo de Santiago. Flavia Ramíl er turisme- og markedsføringsjef i Turismo de Santiago og sier at dette om fokuset på religion i markedsføringen av byen:

"Vi forsøker å unngå det (intentamos evitarlo)... fordi vårt image er veldig knyttet til dette og folk tror at Santiago er som en type Lourdes³⁶ eller Fatima³⁷ som er enda verre (peor todavía)... de tror at det skal være en ny by hvor det ikke er noe mer og bare et gravsted... men det er langt fra sannheten. Derfor foretrekker vi å selge det kulturelle og urbane Santiago, uten å fjerne temaet med Caminoen som selvsagt er opprinnelsen til byen og historien med apostelen og alt dette. Men hvis du ser brosjyrene våre står det aldri noe om Santiago som religiøst mål, (latter) ... vi tar det ikke bort, men foretrekker at man assosierer oss med et kulturelt tema (un tema cultural)."

Ramíl poengterer at i land som Polen og Italia selges Santiago fortsatt som et religiøst pilegrimsmål. Santiago er et mål for flere typer av *religiøs turisme*, spesielt fra Italia, der kirkelyder og foreninger arrangerer katolske "pilegrimsreiser" til byen. Ramíl mener likevel at det viktigste for dem er å markedsføre Santiago de Compostela som et kulturelt reisemål. *"Det vi vil er at imaget vårt skal gå i en annen retning... vi foretrekker at man identifiserer oss med en type Firenze eller noe slikt enn med Fatima."* Slik ønsker Turismo de Santiago å differensiere Santiago de Compostela som en kulturell destinasjon når de ekspanderer markedsføringen i mindre katolske områder som Canada, India, USA og de nordiske landene. Markedsføringsjefen oppgir to grunner for å unngå religion i markedsføringen. Den ene grunnen er at byens image allerede er veldig knyttet til religion. Den andre grunnen er knyttet til et ønske om å differensiere Santiago de Compostela gjennom et fokus på kultur. Dermed kan de trekke nye mennesker fra nye steder til Galicia og Santiago. I retorikken knyttet til markedsføringen ligger det innebygd en vektlegging av såkalt kvalitetsturisme, med et fokus på kultur. Det overordnede målet for markedsføringen er likevel det å lokke til seg flere besøkende for å akkumulere kapital i regionen Galicia. I markedsføringslogikken kan man derfor peke på at det

³⁶ Katolsk pilegrimssted i det sørlige Frankrike. Såkalt Maria-pilegrimssted, basert på en legende om jomfru Marias åpenbaring til en lokal fattigjente på slutten av 1850-tallet (Coleman og Elsner 1995:129)

³⁷ Maria-pilegrimssted i Portugal. Også basert på historie om en av Jomfru Marias åpenbaringer (Coleman og Elsner 1995:129-130).

ligger iboende et prinsipp om nettopp massifisering og en masseturisme det reageres på fra flere hold.

Pilegrimskontoret

Biskopens pilegrimsdelegat og sjef for *oficina de acogida del peregrino*, Don Jenaro Cébrian Franco, er en av dem som kritiserer markedsføringen av Camino de Santiago slik den har vært bedrevet fra myndighetens side:

"Xacobeo-markedsføringen har vært svært negativ for den kristne pilegrimsreisen! (...) Du må forstå det følgende. Man får vite om en vei og det kommer på moten. Folk tenker at nå skal vi gå ... og at det er en rute for billig turisme (turismo barato)... gratis herberger eller nesten gratis... så klart er dette å skade den kristne pilegrimsreisen (es dañar la peregrinación christiana)."

Cébrian Franco vil ikke akseptere den politiske interessen for pilegrimsveiene som turistruter, som han mener ødelegger den katolske pilegrimsreisen. Som representant for den romersk katolske kirke ved et av de historiens viktigste pilegrimsmål har Don Jenaro en stor kristen tradisjon å beskytte. Han reagerer kraftig på er det han mener er en massifisering av pilegrimsreisen. I kapittel 5 så vi hvordan de ansatte på pilegrimskontoret opplevde køer og misfornøyde pilegrimer i sommermånedene og spesielt i de hellige årene. Skylden for denne sprengningen av kapasitet i høysesongen, legges i stor grad på de politiske myndighetene. Samtidig er pilegrimskontoret og kirken avhengig av politisk og økonomisk støtte fra dem de mener forårsaker den ødeleggende massifiseringen. I kapittel 5 viste jeg hvordan pilegrimskontoret og katedralen er avhengig av de politiske myndighetens økonomiske støtte for å sikre sitt eget nærvær langs Caminoene og ved ankomst i Santiago. Som jeg nevnte i kapittel 5 ble et Xunta bestående av representanter fra det galiciske nasjonalistpartiet BNG og det sosialistiske arbeiderpartiet PSOE, sett på som en trussel mot kirkens muligheter og makt i forhold til Caminoene. Denne frykten henger sammen med at aktører innen kirken mener at de har mindre støtte her enn fra det mer konservative partiet Partido Popular.

En dag på pilegrimskontoret forteller Don Jenaro meg denne historien fra hvordan han på slutten av det hellige året 2004 befant seg på et møte om pilegrimsreisene. Her opplevde han hvordan et medlem fra nasjonalistpartiet BNG fortsatte å repetere hvordan "*Santiago tiene un plus*" - Santiago har et pluss:

"Og det kom til et punkt når jeg avbryter og sier; jeg skal fortelle deg hva Año Santo er, hvordan det hellige året kunne bli en suksess. Det er ikke byens suksess, men snarere suksessen til spirituelle nådegaver som året bærer med seg og som mange millioner av mennesker lar seg tiltrekke av og kommer hit for å lete etter. Det er ikke byen som trekker dem hit på grunn av sin kunst (no es la ciudad que les atrae por su arte)... det er umulig... for jeg vet at når det kommer til det kan vi ikke konkurrere med Firenze eller Pisa eller de store kunstbyene. Dette sa jeg til dem. Og så sa jeg: plusset Santiago har er gravene til apostelen (el plus que tiene Santiago es la tumba del apostol), det er plusset Santiago har (...) Hvis du forteller historien og den historiske utviklingen til hele byen ser du at gravstedet er det som har generert alt! (...) Hele byen er et verk av pilegrimsreisene!(toda la ciudad es obra de la peregrinación)"

Don Jenaro Cébrian Franco forklarer Santiago de Compostelas attraktivitet ut fra det han mener er byens iboende hellighet. For de kirkelige aktørene er denne helligheten grunnet i apostelen Jakobs grav som gir Santiago en kraft som trekker mennesker dit. Dette synet på stedet står i kontrast til det vi så hos aktørene innenfor turismen. For dem er Santiagos attraktivitet noe som må skilles ut, defineres og differensieres, og vendes bort nettopp fra det hellige. I sine uttalelser plasserer de kirkelige representantene og aktørene innenfor den politisk styrte turismen seg som to motpoler. Målet de har deler likevel noen fellstrekk; en underkommunisering av et religiøst aspekt i salget av Santiago de Compostela. Mens kirken og pilegrimskontoret overhodet ikke ønsker at den religiøse pilegrimsreisen skal være del av noen markedsføring, finner turismeaktørene det religiøse aspektet ødeleggende i det de ser på som en fruktbar og nødvendig markedsføring av byen.

Kultur som differensieringsfaktor

I uttalelsene om merkevarebygging opererer representanter for turismen i Santiago de Compostela med et skarpt skille mellom "religion" og "kultur". Med et slikt skille ligger de på linje med en holdning vi finner igjen hos flere kirkelige aktører. I en samtale med meg om pilegrimsreisene uttrykker prest og sosiolog ved erkebiskopsetet, Juan José Cébrian Franco, sinne mot markedsføringen av de hellige årene: "Det hellige året er noe religiøst, ikke kulturelt!" Presten forteller om hvordan det i de hellige årene arrangeres kulturelle aktiviteter som konserter og show han karakteriserer som blasfemiske. Han ser myndighetenes kulturelle arrangementer nærmest som en trussel mot det religiøse hellige året. For representantene fra Turismo de Santiago oppleves derimot "kultur" som svaret på hvordan de skal fjerne Santiago de Compostelas religiøse stempel og differensiere byen på nye måter.

Richard Wilk (1995) skriver om hvordan belizere gjennom involvering i lokale skjønnhetskonkurranser har blitt dratt inn i en global konkurranse. Gjennom hevding av annerledeshet og forskjell har de inntatt "*a structure of common difference*", skriver Wilk (Wilk 1995:111). Han beskriver hvordan deltakerne i den beliziske skjønnhetskonkurransen organiserer og framhever visse former for forskjell, mens de skjuler andre, kontinuerlig observert av det Wilk kaller *the global gaze* (Wilk 1995:127). Da jeg deltok på den spanske turistmessa i Madrid i januar 2006, ble det tydelig for meg hvordan mange stands brukte lokale "kulturelle forskjeller" som en standard i markedsføringen. I avdelingen for spanske regioner, sto mat, dans og musikk i sentrum på flere av de regionale standsene. Galicias stand var tenkt som elegant og moderne med store bilder; med den moderne pilgrim, kamskjellet og sjømat til sentrum. Over høytalerne lød keltisk inspirert sekkepipemusikk, lyd fra havet og brusende bølger. "Kulturen" som ble fremhevet var en lokal galicisk, men også en felleseuropeisk, der Santiago de Compostela ble framstilt som sentrum for såkalt "høykultur" på bakgrunn av sin historie som pilegrimssenter (Roseman 2004). I tillegg til å presenteres som en del av et nettverk med byer langs Caminoen (*Grupo de Ciudades del Camino*), hadde Turismo de

Santiago en egen avdeling på Galicias stand. Her kunne man ved hjelp av pcer virtuelt forflytte seg rundt i Santiagos hovedgater og søke på en kulturkalender med oversikt over teaterforestillinger, utstillinger og konserter med kjente internasjonale artister. Den tre uker lange apostelfeiringen ble presentert som en kulturfestival med konserter og danseforestillinger på høyt internasjonalt nivå.

Turistmessen i Madrid kan sammenlignes med Wilks (1995)

skjønnhetskonkurransen. Wilk viser at deltakerne i skjønnhetskonkurransene systematisk innsnevrer tilskuernes blikk på spesifikke typer forskjell. Når Galicia skal selges, handler det også om å styre blikket til visse typer forskjell.

Pilegrimsveiene framstilles som kulturelle ruter med vakker natur, og Santiago de Compostela som kulturby med unik arkitektur. Differensieringen handler om seleksjon, der noen elementer velges bort og andre framheves. En ansatt i markedsføringsbyrået *Turgalicia*, som tar seg av markedsføringen av regionen Galicia og ledet standen i Madrid, fortalte meg at "*Natur og landskap kommuniserer ikke lenger!*" Antropologen Fraser MacDonald mener at det å selge historie og kulturarv er avhengig av at varen er fri for enhver form for assosiasjon som kan hindre akkumulering av kapital (MacDonald 2002:64). "*Selling heritage and place is therefore a highly selective business, which writes out or visually excludes anything that it cannot assimilate*", skriver han (2002:64). Salget av Santiago de Compostela innebærer en slik seleksjon, der historiske elementer, som religiøs historie, ekskluderes. Akkurat som markedsføringsansvarlige hevder at landskap ikke selger lengre, er det Turismo de Santiagos mening at også "kultur" selger bedre enn "religion". Slik innretter den politisk styrte turismen i Santiago *the global gaze* til visse typer av forskjell konsentrert rundt det "høykulturelle" og det særpregede galiciske (Wilk 1995:130).

Det foregående viser hvordan representanter fra henholdsvis turismemarkedsføringen i Galicia og den romersk-katolske kirke, posisjonerer seg ulikt i en diskurs knyttet til pilegrimsveiene og Santiago de Compostela som reisemål. Adler skriver: "The meanings created through travel performance are neither independent of its audiences and contexts of reception nor necessarily

stable" (Adler 1989:1369). Eksisterer det da et samspill mellom disse makroaktørenes posisjoner og de reisendes mikrososiale praksiser?

Santiago para todos

I kapittel 4 fulgte vi den kanadiske pilegrimen John og brasilianske Carolina på reisen mot Santiago de Compostela. Etter å ha sovet på de samme herbergene som John og Carolina åtte netter på Caminoen, mister jeg dem før vi har nådd Santiago. John hadde allerede begynt å grue seg til å komme fram flere dager i forveien. For han er Santiago knyttet til avskjedene med de personene han har blitt kjent med gjennom flere uker på Caminoen:

"Half the Camino is the people you meet...coming to Santiago is sad...it's the end of these friendships, of the people you have been walking with for so many days. It's just sad, that's my opinion. This year I had to stop two days in Leon so the ones I walked with could continue without me. I just couldn't walk with them for a month and have to say goodbye in Santiago."

Den siste dagen går John en etappe på over 40 kilometer, mens jeg stopper på et herberge 20 kilometer fra Santiago. Carolina kommer fra oss allerede dagen før, da et av herbergene er fulle og hun kjemper seg gjennom en 45 kilometers etappe for å komme videre til neste. Hun har allerede fortalt meg at hun ser fram til å komme fram til Santiago de Compostela. Carolina gleder seg til å kunne gå inn i katedralen og føle at "nå har hun klart det." Jeg ankommer Santiago sammen med legen Miguel fra Valencia og pensjonisten Manolo fra Madrid. Vi har bestemt oss for å rekke pilegrimsgudstjenesten klokka tolv og nærmest løper de siste kilometerne til byen. Manolo vil ikke være med i katedralen, den har han sett før forteller han. Vi andre entrer en fullstappet katedral og ser til vår glede at på benkeradene sitter allerede John, Carolina og flere av de kjente fra dagene på Caminoen. Carolina klemmer oss og gråter. Under gudstjenesten sitter vi alle stille, slitne og matte, lytter til prestens ord og holder hverandre i hendene. John smiler fornøyd fra raden foran, han har klippet håret og skiftet til rene klær. Carolina på sin side kneler i sine slitte joggebukser, med foldede hender og tårer i øynene. Når gudstjenesten er over er

det tid for hyggelige gjensyn med flere medpilegrimer, alle gratulerer hverandre og smiler. Fjorten stykker går vi sammen til *Casa Manolo*, kjent for sin billige dagens meny. Noen må dra allerede etter lunch, jobb venter og returbilletter er forhåndskjøpt. Manolo går til pilegrimskontoret for å få sitt Compostela, kjøper i samme gate suvenirer til hele familien og setter seg så på toget til Madrid. En liten gjeng går ut og spiser på kvelden, John vet om en bar ved togstasjonen hvor de serverer billig mat, her har han vært flere år på rad. Dagen etter setter John seg på toget til Barcelona hvor han skal tilbringe noen feriedager før returen til Canada. Carolina blir heller ikke lengre enn en natt. Mens John og noen andre av pilegrimene har tatt inn på billige pensjonater i det historiske sentrum, sover Carolina på et av de private pilegrimsherbergene i utkanten av byen. Så står hun opp tidlig om morgenen og fortsetter pilegrimsreisen til Finisterre og Muxia langs kysten. Carolina orker ikke slutte å gå, og hun vil se havet. Jeg tilbringer helgen med Miguel fra Valencia og noen Puertoricanere vi har blitt kjent med på Caminoen. Vi går på kafé, hviler og deltar på en organisert tur til kyststedene Finisterre og Muxia, slik at vi kommer oss dit selv om vi ikke har tid til å gå.

Mot en religiøs pol?

I kapittel 4 så vi at John, Carolina og andre pilegrimer internaliserte og kroppsliggjorde en form for pilegrimsideal. Dette idealet er blant annet knyttet til enkelhet; både som sosioromlig praksis (vandring framfor bilkjøring), men også til konsum. For noen betyr ankomst til Santiago de Compostela en brå slutt både på de idealer og den praksis de har fulgt på veien. Den lange reisen er over, og hjem skal man i buss, tog eller fly. I Santiago klipper noen håret, handler suvenirer og spiser på restaurant før de vender tilbake til hverdagen. For andre er det viktig å være pilegrim hele veien ut, også under oppholdet i Santiago de Compostela. Et spansk middelaldrende par jeg møter på klosteret San Francisco forteller meg dette i jakten på byens billigste meny: *"Siden vi har kommet som pilegrimer har vi bestemt at vi skal fortsette som pilegrimer... på en annen tur hvis vi drar mer som turister... men nå er vi pilegrimer og skal spise dagens meny og sånt."*

Mange pilegrimer, slik som John, er ikke kristne og ser ikke på sin pilegrimsreise som en religiøs handling. Likevel beveger de seg, gjennom en vektlegging av fysisk utmattelse og nøysomhet, i retning av offisielle religiøse idealer slik de uttrykkes av kirkelige aktørene. Ved ankomst i Santiago de Compostela deltar de fleste pilegrimer i religiøse praksiser og *performances* i besøket i katedralen. Deltakelse på pilegrimsgudstjenesten har blitt en del av et kollektivt minne knyttet til pilegrimsreisen (Connerton 1989). Ved å kontrollere dokumentet La Compostela slik jeg viste det i kapittel 5, er kirken også i stand til å styre noe av gjennomføringen av pilegrimenes reise. Med kravene som stilles for oppnåelsen av La Compostela og en vid definisjon av "religiøse motiver" blir resultatet at pilegrimsreisen fortsetter å framstå og kommuniseres som en religiøs reise i vid forstand. Mange pilegrimer deler i tillegg de kirkelige aktørenes negative syn på markedsføringen av Caminoen. Pilegrimer som har gått Caminoen flere ganger reagerer på menneskemassene om sommeren, og turister i buss på herbergene. Spesielt er dette tydelig i Galicia der Caminoen har blitt big-business for lokalsamfunnene langs Caminoen. Den nederlandske pilegrimen jeg møtte når jeg var på tur med den norske turistgruppen sukket og sa det slik: *"I framtiden vil dette bare være en vei for turister (...) Caminoens popularitet er dens undergang!"* Pilegrimens utsagn belyser igjen en vanskelig balanse mellom eksklusivitet og masseturisme. Han deler kirkens misnøye med at pilegrimsveien blir en vei for alle, ødelagt av turister på ferie. For erfarne pilegrimer som denne nederlenderen, oppleves Caminoens økende popularitet som en trussel mot Caminoens sosiokulturelle univers og videre eksistens.

På tross av at mange pilegrimer synes å bevege seg mot en religiøs pol i sine holdninger til pilegrimsreisen, bryter deres praksiser i Santiago de Compostela med flere av kirkens ønsker. Det skarpe skillet pilegrimsdelegat Cébrian Franco etablerer mellom "religion" og "kultur", er ikke like synlig i pilegrimenes bevegelser og handlinger. I kapittel 6 viste jeg hvordan kirkerommet både for pilegrimer og turister, fungerer som et forum for nye opplevelser og forhandling om pilegrimsidentitet (Coleman 2004, Hughes-Freeland og Crain 1998). Mange av disse praksisene er deler av en "liten tradisjon" og ikke godt tatt i mot fra kirkelig offisielt hold (Dubisch 1990). Men samtidig er praksisene vanskelige å regulere. Med unntak

av Carolina var få av mine informanter opptatt av apostelens grav og Santiago de Compostela som et "hellig" mål, slik det holdes fast ved fra kirkelig hold. På pilegrimskontoret møtte jeg pilegrimer som kun stakk innom for å få sitt Compostela før de skulle videre. Et ungt par ferdig med en måneds vandring fortalte meg "*dette er bare enda et sted på veien, nå skal vi videre til kysten!*" Til og med Carolina ville fort videre. Tre dager etter at vi skilles i Santiago de Compostela kommer hun tilbake til pilegrimskontoret. Hun viser stolt fram dokumentet *La Finisterrana* hun har fått utdelt etter reisen til Finisterre. Et tilsvarende hun har fått for å gå videre til Muxia, en landsby nord for Finisterre der jomfru Maria sies å ha vist seg for apostelen under hans evangelisering i Spania. Frivillige organisasjoner som "*Amigos del Camino*" har merket Caminoen og satt opp pilegrimsherberger langs veien til Finisterre, fiskerlandsbyen ca 100 km vest for Santiago. I Finisterre, enden av jorden, møter pilegrimen det åpne havet og mange pilegrimer "rens" seg ved å brenne klær og sko eller kaste dem på havet, som ritualer før tilbakevendingen til dagliglivet. Historier forteller om Finisterre som et keltisk pilegrimssted og pilegrimenes higen etter å fortsette reisen til det mytisk omspunne kyststedet har blitt hodebry for katedralen i Santiago. Fra kirkelig hold fastholdes det at reisen stopper i Santiago de Compostela som er det hellige pilegrimsmålet, men de kan vanskelig hindre at flere og flere pilegrimer fortsetter de hundre kilometerne til det åpne havet.

Mens kirken er lite begeistret for pilegrimens bevegelse videre til kysten, blir Caminoene til Finisterre og Muxia ivrig markedsført som pilegrimsruter av de regionale turistmyndighetene. Også de lokale kommunene jubler for en økende turisme og deler ut sine lokale varianter av La Compostela til pilegrimene. Ønsket Xacobeo-direktøren har om å få pilegrimene til å velge andre caminoer enn Camino Francés, er likevel vanskelig for ham å gjennomføre. Bortsett fra at Camino Francés er den mest kjente pilegrimsveien, er det i tillegg her pilegrimen finner den mest utbygde infrastrukturen, den rikeste kulturarven og det samholdet mellom pilegrimer mange søker. Samtidig har både Xacobeo og Turismo de Santiago en ambisjon om å sikre en jevn strøm av tilreisende gjennom hele året. En ambisjon som er vanskelig å nå for en region som er kjent for sitt regnfulle vær. For

turismeaktørene er det i tillegg viktig å holde de tilreisende lengst mulig i Galicia. Pilegrimens kjerne reise er noe verken kirken eller turistmyndighetene finner heldig, men vi ser at for pilegrimer som John er selve reisen over i Santiago, som for han fungerer som et transittsted.

Å kontrollere det ukontrollerbare

Med ulike midler prøver både kirkelige aktører og de involverte i markedsføringen av Santiago og Caminoene å påvirke turismen og pilgrimsreisene til Galicia. Kirken og pilgrimskontoret forsøker å regulere strømmen av pilegrimer gjennom krav til pilgrimenes reise og motivasjon. El Xacobeo og Turismo de Santiago forsøker på sin side å regulere det bildet som eksisterer av Santiago og pilgrimsveiene gjennom å fjerne det religiøse elementet. Likevel er både pilgrimenes og turistens bevegelser drevet av ulike motivasjoner og ønsker som verken kan klassifiseres som "religiøse" eller "kulturelle." John har sine faste vaner; brandy-stoppene langs veien og besøk på de hyggelige spisestedene fra året før. Carolina trosser smerter, hun føler det sterkt å komme til Santiago, men vil gjerne til kysten for å frigi seg fra den vanskelige hun bærer på. Miguel setter pris på selskapet med de andre pilgrimene, muligheten for vende bort fra det moderne dagliglivet, bruke kroppen og sette pris på det enkle. Både Carolina, John, Miguel og de andre pilgrimene finner måter å *appropriere* reisen på; de gjør den til sin egen. Alle er de opptatt av ikke å være en del av massen. De er "pilegrimer", ikke "turister". De tillegger egne meninger til det å gjennomføre pilgrimsreisen og skaper sine egne mål for det å nå Santiago de Compostela. Stedene på veien, og pilgrimsbyen Santiago de Compostela, blir elementer skrevet inn i de reisendes egne biografier. Carolina skal tenke over livet og ta avgjørelser, mens John skal komme seg bort også dette året med Caminoen som viktigere enn målet Santiago. Disse pilgrimenes måter å *appropriere* reisen på gjør dem også vanskeligere å kontrollere for både kirken og myndighetene. Hvis Miguel ikke bryr seg om La Compostela går han ikke til pilgrimskontoret, han deltar de kirkelige aktiviteter han selv har lyst til, og bor og spiser billig for det er det han har råd til. Pilgrimenes

ulike mål, meninger og ønsker for reisen gjør dem i en viss forstand ukontrollerbare for både kirkelige og politiske ønsker. Samtidig er pilegrimene med sin symbolske kapital uvurderlige elementer i akkumuleringen av Santiago de Compostelas kollektive symbolske kapital.

Santiago de Compostelas symbolske kapital

I kapittel 2 ga jeg et innblikk i Santiago de Compostelas historie, basert på en myte om Jesu Apostels grav. Som Harveys eksempel med Barcelona har også Santiago de Compostela opparbeidet seg symbolsk kapital på basis av en distinkt regional historie (katalansk vs. galicisk), arkitektonisk kulturarv og livsstil (Harvey 2001:406). Direktøren for Turismo de Santiago understreker at pilegrimsveiene allerede har plassert Santiago de Compostela på kartet. Når gruppen fra norske *Spaniareiser* drar med fullastet buss på turen gjennom Nord-Spania er dette mye på grunn av denne kollektive symbolske kapitalen Santiago de Compostela kan sies å inneha. Torill, Johannes, Anne og de andre har alle hørt om byen med den vakre arkitekturen og den mektige katedralen. Men aller mest spennende for de norske turdeltakerne er Santiago de Compostela som pilegrimsmål. De får høre guide Karstens historier om apostelgraven og pilegrimenes reise mot Santiago. Men ikke minst får de selv sette beina på den kjente veien og møte "ekte pilegrimer" som går der de selv tar bussen. De kjøper miniatyr apostelfigurer, tar bilde av kamskjellene på pilegrimenes sekker og besøker pilegrimskontoret for å kikke rundt. For deltakerne på den norske turistgruppa er det pilegrimene og pilegrimshistoriene som utgjør selve basisen for Santiago de Compostelas attraksjon.

En videre akkumulering av kollektiv symbolsk kapital er slik avhengig av Santiagos videre funksjon som pilegrimsmål, der både kirken og pilegrimenes stemmer er viktige. John og Carolinas "tradisjonelle" reise med verdier basert på fysisk bevegelse og nøkternhet står i stor kontrast til det vi tenker på som global turisme. Samtidig utgjør deres valg av reisemåte en del av selve grunnlaget for andre typer reiseliv til Galicia og Santiago. Pilegrimenes måte å appropriere reisen på, til

særegne synteser av sekulære, religiøse og mytiske aktiviteter og opplevelser, er viktige elementer i Galicias og Santiagos attraksjon for andre reisende. Selv om ikke pilegrimene direkte tillegger Galicia mye økonomisk kapital, utgjør deres symbolske funksjon og deres symbolske kapital en viktig del av grunnlaget for en regional økonomisk gevinst. Samtidig er kirkens aktiviteter også en viktig del av dette grunnlaget. På tross av myndighetenes vektlegging av andre elementer enn det religiøse i markedsføringen av byen, er katedralen og pilegrimsgudstjenesten fortsatt Santiagos mest besøkte turistattraksjon.

I dette kapitlet har jeg sett på noen stemmer og posisjoner som er aktive i diskursen rundt turismen på Caminoene og til Santiago de Compostela. Jeg har vist at mens kirkelige aktører ser på pilegrimsbyen som å ha en iboende hellighet, forsøker aktører innen den politisk styrte turismen å differensiere Santiago på et internasjonalt turismemarked med en seleksjon av kulturelle elementer framfor religiøse (Wilk 1995). Samtidig som både kirken og turismeindustrien har sine ønsker for pilegrimens reise og opplevelser, kommer pilegrimene selv til pilegrimsbyen med et kroppsliggjort ideal om enkelhet. Pilegrimenes ønske om ikke å være en del av massen gjør dem vanskelige å kontrollere, på samme tid som deres unike appropriering av pilegrimsreisen nettopp er en essensiell del av Santiagos Compostelas kollektive symbolske kapital (Harvey 2001).

Avsluttende bemerkninger

"Midlife crisis or medieval punishment ? Head for Santiago!" (*American Pilgrim* 2005).

For pilegrimer til Santiago kan reisen være en time - out, en pause fra dagliglivets rutiner eller en tid for å ta avgjørelser og for å tenke. Slik kan pilegrimsreisen sees på som en velfortjent pause fra hverdagslivets trivialiteter. På et personlig plan oppleves pilegrimsreisen for mange som et brudd. På Camino de Santiago tar aktører bevisst avstand fra trekk de forbinder med moderne vestlig liv. Trafikk, motorisert transport, konsum, penger – og turister. På Caminoen foregår reisen sakte og fasilitetene er enkle. Kanskje er det nettopp denne enkelheten som motiverer mennesker til å ta beina fatt og gjennomføre det som for mange er en fysisk anstrengende reise. På Caminoen er det ingen guide eller tider å følge. Reisen som skapes er pilegrimens egne approprierte syntese av vandring i naturen, utforsking av nye landskap, menneskelig samhold, spirituelle og religiøse opplevelser.

På tross av dette fortsetter pilegrimene å forholde seg til et "moderne" liv. Blant de reisende gjenskapes og reproduseres dikotomier; som nøkternhet vs. overflod, masse vs. eksklusivitet, autentisk vs. uautentisk. Langs Caminoen konstitueres samtidig hierarkiske relasjoner, mellom pilegrimer som går langt eller kort, de som kjører og de som går. Disse dikotomiene og hierarkiske relasjonene er mening som ligger i samfunnet allerede og som aktørene drar med seg til pilegrimsreisen. Slik framstår pilegrimsreisen både som løsrevet og ikke løsrevet på samme tid. I stedet for å se pilegrimsreisen i Turners (1978) forstand; som en liminal fase, mellom sosiale rom og preget av antistruktur, kan pilegrimsreisen til Santiago kanskje best betraktes som en *kommentar* til det øvrige liv. Som en kommentar til det moderne.

Camino de Santiago og Santiago de Compostela blir arenaer for utforsking og utspilling av midlertidige identiteter. På pilegrimsveien er identitet knyttet til det å gjøre, snarere enn det å være. Det er det performative aspektet av reisen som gjør at

noen reisende betrakter seg, og betraktes som, henholdsvis pilegrimer og turister. På Caminoen oppleves visse mobilitetsformer, som kan innebære både lidelse og smerte, frigjørende. Nettopp valg av mobilitetsform er et utgangspunkt for en akkumulering av symbolsk kapital. I Santiago de Compostela derimot kan de reisendes praksiser være medvirkende til en endring i de hierarkiske relasjonene; her kan også "turisten" bli "pilegrim" gjennom deltakelse i felles aktiviteter. Igjen et eksempel på hvordan aktivitet i spesifikke situasjoner genererer midlertidige identitetsformasjoner. Pilegrimenes individuelle reiseprestandanser gjør dem til en viss grad uregjerlige. Deres mobilitet kan være vanskelig kontrollerbar både for den katolske kirke og for politiske turistmyndigheter. Men som Lindquist påpeker; "the order and legibility of high modernism also requires the unplanned. Along with the increasing demand for order, disorder emerges as a natural and inevitable liability" (Lindquist 2002:22, Scott 1998).

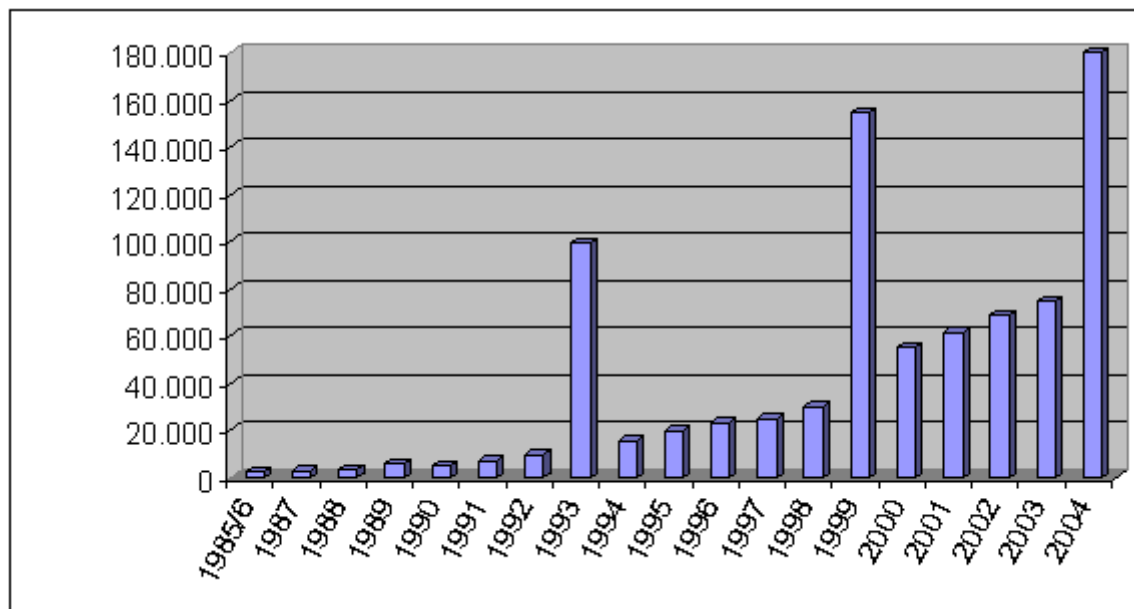
Etterord

Carolina skulle egentlig tilbake til Brasil, men etter femten dager som *hospitalera* på et herberge langs Caminoen, fulgte hun med en pilegrim til Mallorca. Hun studerer nå ved universitetet på den spanske ferieøya. John har gjennomført to nye pilegrimsreiser på Caminoen. I et brev står det at han lengter tilbake til landeveien så fort han befinner seg på Canadisk jord. I Norge ble det våren 2007 sendt flere tv-programmer fra Camino de Santiago. Norske *Spaniareisere* tur i september 2007 er for lengst fulltegnet. På pilegrimskontoret i Santiago går det mot en ny og travel sommer, en del av personalet er skiftet ut og de er færre ansatte enn i 2006. De endelige statistikkene fra 2006 viser at 100 377 pilegrimer ble registrert på kontoret, ca. 6000 flere enn i 2005. 41 793 av pilegrimene oppga en rent religiøs motivasjon, mens 8858 kunne plasseres i kategorien ikke-religiøs. Turismo de Santiago offentliggjorde i mai 2007 en konkurranse om å lage en ny markedsføringsvideo for Santiago de Compostela. Ifølge utlysningsteksten skal videoen gi et innblikk i arkitektur, verdensarv, kultur, gastronomi, natur og underholdning. Videoen skal bidra til et nytt bilde av Santiago som "moderne, dynamisk, trygg og tilgjengelig" i en nasjonal og internasjonal markedsføring av byen (www.santiagoturismo.com).

Appendix 1

PEREGRINOS EN LOS ÚLTIMOS AÑOS

Años	Peregrinos	%
1985/6	2.491	
1987	2.905	16,62
1988	3.501	20,52
1989	5.760	64,52
1990	4.918	-14,62
1991	7.274	47,91
1992	9.764	34,23
1993	99.436	+918,39
1994	15.863	-84,047
1995	19.821	24,951
1996	23.218	17,138
1997	25.179	8,446
1998	30.126	19,65
1999	154.613	+413,2
2000	55.004	-64,42
2001	61.418	11,66
2002	68.952	10,93
2003	74.614	8,21
2004	179.944	141,17

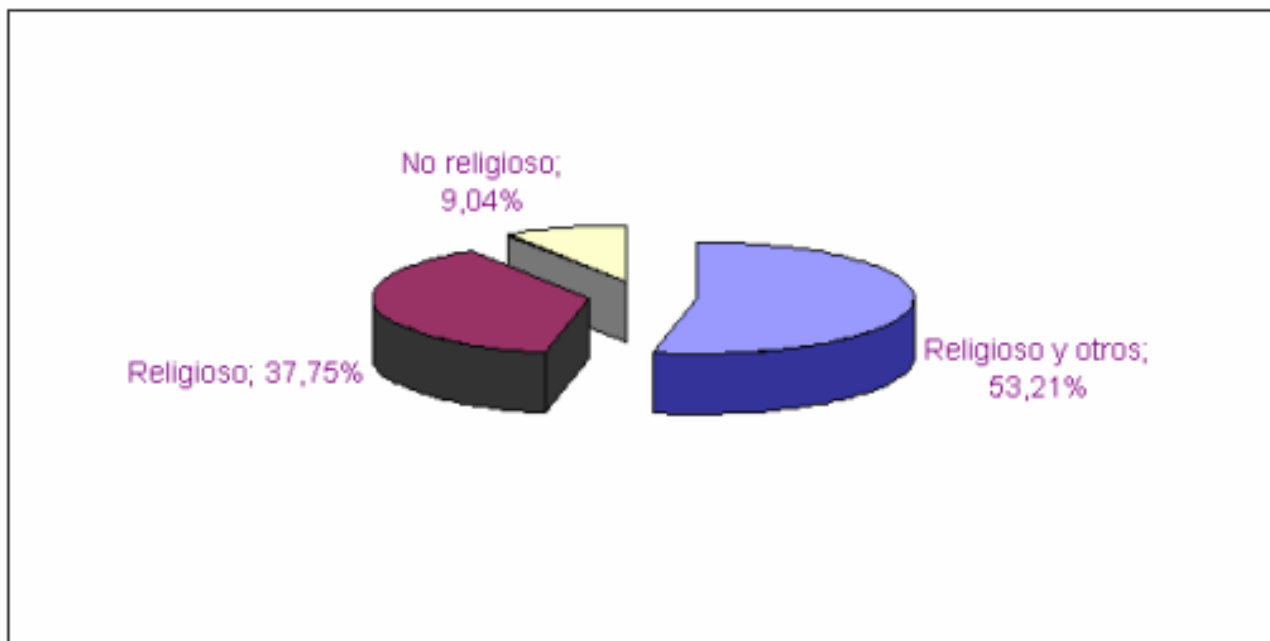


Tallene viser antall registrerte pilegrimer på pilegrimskontoret i Santiago i perioden 1985 til 2005. De høye tallene i 1993, 1999 og 2004 skyldes at disse årene var años

santos (hellige år). Kilde: Oficina de acogida del peregrino.

www.archicompostela.org/peregrinos.

Appendix 2



Pilegrimskontorets oversikt over pilegrimers motivasjon i 2005. Her er kategoriene beholdt som opprinnelig på skjemaet, mens tidligere år er "No Religioso" endret til "Cultural."

Motivo	2005	2006
No Religioso	8491	8858
Religioso	35456	41793
Religioso y otros	49977	49726
Total general	93924	100377

Denne oversikten viser antallet pilegrimer registrert på pilegrimskontoret i 2005 vs. 2006, fordelt på motivasjon. Kilde: Oficina de Acogida del Peregrino.

Appendix 3



Kopi av *La Compostela* (forminsket).

Pilegrimskontorets engelske oversettelse:

"The Chapter of this Holy Apostolic Metropolitan Cathedral of St. James, custodian of the seal of St. James' Altar, to all faithful and pilgrims who come from everywhere over the worlds an act of devotion, under vow or promise to the Apostle's Tomb, our Patron and Protector of Spain, witnesses in the sight of all who read this document, that: -----has visited devoutly this Sacred Church in a religious sense (pietatis causa)."



Kopi av *El Certificado de Bienvenida* (forminsket).

Teksten lyder som følger:

Katedralen i Santiago de Compostela ønsker dem hjertelig velkommen til apostelgraven til Jakob den eldre; og ønsker at den hellige apostel, for pilegrimsreisen, gir dem nåde (min oversettelse).

Kildeliste

Adler, Judith. 1989. "Travel as Performed Art" i, *The American Journal of Sociology*, vol. 94, No. 6. (May, 1989), pp. 1366-1391.

Adler, Judith. 2002. "The Holy Man as Traveler and Travel Attraction: Early Christian Asceticism and the Moral Problematic of Modernity", i (eds) Swatos Jr, William H og Tomasi, Luigi. *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism. The Social and Cultural Economics of Piety*. 2002. Praeger. Westport, Connecticut. London.

Appadurai, Arjun. 1986. "Introduction: Commodities and the politics of value" , i (ed) Appadurai, Arjun. *The Social life of things. Commodities in cultural perspective*. 1986. Cambridge University Press.

Archetti, Eduardo P. 1994. "Introduction" i (eds) Archetti, E og Archetti, Eduardo P. *Exploring the Written. Anthropology and the Multiplicity of writing*. 1994 ss.11-28. Scandinavian University Press.

Badone, Ellen og Sharon R. Roseman. 2004. "Introduction", i (eds) Badone, Ellen & Sharon R. Roseman. *Intersecting Journeys. The Anthropology of pilgrimage and Tourism*. 2004. University of Illinois Press. Urbana/ Chicago.

Ballester, Gonzalo Torrente. 1998. *Compostela y su ángel*. Alianza Editorial. Madrid.

Barth, Fredrik. 1994. *Manifestasjon og prosess*. Universitetsforlaget. Oslo.

-
- Bauman, Zygmunt. 1996. "From Pilgrim to tourist – or a short story of identity" i (eds) Hall, S og P. du Gay. *Questions of Cultural Identity*. 1996. Sage. London.
- Berkaak, Odd Are. 1992. "«Intensitet» og «Besinnelse» - legitimering av uttrykksformer og kulturell dominans", i Berkaak, Odd Are og Even Ruud. *Den påbegynte virkelighet. Studier i samtidskultur*. 1992. Universitetsforlaget. Oslo.
- Bloch, Maurice og Jonathan Parry. 1996. [1989] "Money and the Morality of Exchange", i (red) Hylland-Eriksen, Thomas. *Sosialantropologiske Grunntekster*. 1996. Ad Notam Gyldendal. Oslo. ss. 455-487.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
- Bourdieu, Pierre. 1996. "Symbolsk makt", i Bourdieu, Pierre. *Symbolsk Makt. Artikler i utvalg*. 1996. Pax Forlag A/S. Oslo.
- Bouzas, Pemón og Xosé A. Domelo. 2000. *Mitos, ritos y leyendas de Galicia. La magia del legado celta*. Ediciones Martínez Roca S.A. Madrid.
- Bouzas, Pemón og Xosé A. Domelo. 2004. *Santiago de Compostela. Y después del abrazo al santo qué? Guía para disfrutar de la ciudad santa y de toda Galicia*. Ediciones Martínez Roca S.A. Madrid.

Bruner, Edward M. 2005. *Culture on Tour. Ethnographies of travel*. The University of Chicago Press. Chicago og London.

Bugge, Lars. 2002. "Pierre Bourdieus teori om makt", i *Agora. Journal for metafysisk spekulasjon*. 20 (3-4) 2002 ss. 224-248. Aschehoug.

Caglar, Ayse S. 1999. " Ch. 11: Mc Kebap: Döner Kebap and the Social Positioning Struggle of German Turks", i (ed.) Lentz, Carola. *Changing Food Habits. Case Studies from Africa, South America and Europe*. Harwood Academic Publishers. 1999. ss. 263-283

Clifford, James. 1997. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press. Cambridge, London.

Coelho, Paulo. 2006 (norsk utgave). *Pilegrimsreisen*. Bazar Forlag AS. Oslo.

Coffey, Thomas F., Linda Kay Davidson og Maryjane Dunn. 1996. *The Mircales of Saint James*. Italice press. New York.

Cohen, Erik. 1992. "Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence", i (ed) Morinis, Alan. *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*. 1992. ss. 47-61. Greenwood Press. Westport, Connecticut, London.

Coleman, Simon og John Elsner. 1995. *Pilgrimage. Past and present in the world religions*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.

-
- Coleman, Simon og Mike Crang. 2002. "Grounded Tourists, Travelling Theory" i, (eds) Coleman, Simon og Mike Crang. *Tourism. Between Place and Performance*. 2002. Berghahn Books. New York. Oxford.
- Coleman, Simon and John Eade. 2004. "Introduction", i (eds) Coleman, Simon og John Eade. *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*. Routledge. London og New York.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge University Press
- De Certeau, Michel. 1984. *The Practice of everyday life*. University of California press. Berkeley/Los Angeles/London.
- Dubisch, Jill. 1990. "Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine", I (ed) Badone, Ellen. *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Princeton University Press. New Jersey. 1990. ss. 111-139.
- Eade, John og Michael J. Sallnow. 1991. "Introduction", i (ed) Eade, John & Michael J. Sallnow. *Contesting the sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. 1991. Routledge. London.
- Eickelman, Dale F. og James Piscatori. 1990. " Social theory in the study of Muslim societies", i (eds) Eickelman, Dale F. og James Piscatori. *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination*. 1990. Routledge. London.

Espedal, Tomas. 2006. *Gå. Eller kunsten å leve et vilt og poetisk liv*. Gyldendal norsk forlag.

Feinberg, Ellen O. 1989. *Following the Milky Way*. Ames: Iowa University Press.

Frey, Nancy Louise. 1998. *Pilgrim Stories. On and off the road to Santiago. Journeys along an ancient way in Modern Spain*. University of California Press. Berkeley

Frey, Nancy Louise. 2004. "Stories of the Return: Pilgrimage and its aftermaths", i Badone, Ellen og Sharon R. Roseman. *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. 2004. University of Illinois Press. Urbana and Chicago.

Franco, Juan José Cebrián. 2003. *El apóstol Santiago y su sepulcro*. San Pablo. Madrid.

Frøystad, Kathinka. 2003. "Forestillingen om det "ordentelige" feltarbeid og dets muligheter i Norge", i (red)Rugkåsa, Marianne og Kari Trædal Thorsen. *Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge*. 2003. Gyldendal Norsk Forlag. Oslo.

García Cortés, Carlos. 1999. *La ciudad del Apóstol*. San Pablo. Madrid.

García Costoya, Carlos. 1999. *Las Peregrinaciones Jacobeas*. San Pablo. Madrid.

Giddens, Anthony. 1994. "Living in a Post-Traditional Society", i (eds) Beck, Giddens & Lash. 1994. *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the modern social order*. Polity Press. Cambridge.

-
- Glestad, Birgitte. 2006. *Den vanskelige Balansen. Et interaksjonsstudie på Camino de Santiago*. Masteroppgave NTNU. Trondheim.
- Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational Connections. Culture. People. Places*. Routledge. London.
- Harvey, David. 2001. "Ch.18. The Art of Rent: Globalization and the Commodification of Culture", i Harvey, David. *Spaces of Capital. Towards a Critical Geography*. 2001. ss. 394-411. Edinburgh University Press.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.
- Hughes-Freeland, Felicia & Mary M. Crain. 1998. "Introduction", i (eds) Hughes-Freeland, Felicia & Mary M. Crain. *Recasting Ritual. Performance, Media, Identity*. 1998. Routledge. London/New York.
- Kopytoff, Igor. 1996 [1986]. "The Cultural biography of things: Commoditization as process" i, (ed) Hylland Eriksen, Thomas. *Sosialantropologiske grunntekster*. Ad Notam Gyldendal. Oslo. 1996. ss.427-453.
- Leseth, Anne Birgitte. 1995. *Bevegelseskultur. Et antropologisk perspektiv på kroppslig bevegelse i Dar – es – Salaam, Tanzania*. Avhandling som en del av Cand. Polit. graden. Sosialantropologisk institutt. Universitetet i Oslo.
- Lien, Marianne Elisabeth. 1997. *Marketing and Modernity*. Berg. Oxford/New York.

Lindquist, Johan. 2002. *The Anxieties of Mobility. Development, migration, and tourism in the Indonesian borderlands*. Doctoral dissertation. Department of Social Anthropology. Stockholm University.

Löfgren, Orvar. 1999. *On holiday. A history of vacationing*. University of California Press. Berkeley/Los Angeles/London.

MacDonald, Fraser. 2002. "The Scottish Highlands as Spectacle", i Coleman, Simon og Mike Crang. *Tourism. Between Place and Performance*. 2002. Berghahn books. New York/Oxford.

Moi, Toril. 2002. "Å tilegne seg Bourdieu. Feministisk teori og Pierre Bourdieus kultursosiologi", i (Red.) Iversen, Irene. *Feministisk litteraturteori*. Pax Forlag. 2002. ss.252-279.

Morinis, Alan. 1992. *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*. Greenwood Press. Westport, Connecticut, London.

Mitchell, Jon P. 1996. "Ritual", i (eds) Barnard, Alan og Jonathan Spencer. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. 1996. Routledge. London /New York.

Núñez, Theron & Lett, James. 1989. "Touristic studies in Anthropological perspective" i (ed) Smith, Valene. *Hosts and guests. The anthropology of tourism*. 1989. 2.utgave. University of Pennsylvania press. Philadelphia.

Nygård, Mette. 1996. – og vegjine falle så vide –. Aschehoug. Oslo

Rodríguez Campos, Xaquín S. 2005. "El turismo y las expresiones culturales de las identidades locales" i (ed) Santana Talavera, Agustín y Llorenc Prats Canals. *El Encuentro del turismo con el patrimonio cultural: Concepciones teóricas y modelos de aplicación*. Congreso de antropología. Sevilla. 2005. ss. 231-239.

Robberstad, Knud Helge. 2006. "Legenden om St. Jakob", i *Pilegrimen*.

Medlemsblad for Pilegrimsfellesskapet St. Jakob. Norge. Nr. 1-2006. 10. årgang.

Roseman, Sharon R. 2004. "Santiago de Compostela in the Year 2000: From religious Center to European City of Culture" I (eds) Badone, Ellen og Roseman, Sharon R. *Intersecting journeys. The anthropology of Pilgrimage and Tourism*. 2004. University of Illinois Press. Urbana/ Chicago.

Scott, James. 1998. *Seeing like a state. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press. New Haven and London.

Selvik, Veslemøy. 2001. *En pilgrim er en hospitalero. Rollekonstruksjon og bytte i møte mellom pilegrimer og deres vertskap på Camino de Santiago, Spania*. Hovedoppgave, Universitetet i Bergen.

Sheller, Mimi og John Urry. 2004. " Places to play, places in play", i (eds) Sheller, Mimi og John Urry. *Tourism mobilities. Places to play, places in play*. 2004. Routledge. London.

Smith, Valene L and Maryann Brent. 2001. *Hosts and Guests Revisited: Tourism Issues of the 21st Century*. Cognizant Communication Corporation. Elmsford.

Smedal, Olaf. "Antropologi ved årtusenskiftet", i (Red) Hviding, Edvard. *Norsk Antropologisk Tidsskrift. Stier, Strømmer og Steder* 12 (1-2) 2001 ss. 130-136

Spooner, Brian. 1986. "Weavers and dealers: the authenticity of an oriental carpet", i (ed) Appadurai, Arjun. *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. 1986. Cambridge University Press.

Swatos Jr., William H. og Luigi Tomasi. 2002. *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism. The Social and Cultural Economics of Piety*. Praeger. Westport, Connecticut. London.

Swatos Jr., William H. 2006. *On the Road to Being There. Studies in Pilgrimage and Tourism in Late Modernity*. Brill. Leiden. Boston.

Turner, Victor og Edith L. B. Turner. 1994 (1978). *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropological Perspectives*. Columbia University Press. New York.

Turner, Victor. 1979. *Process, Performance and Pilgrimage. A study in comparative symbology*. Concept publishing company. New Delhi.

UNESCO. 2002. *World Heritage. Archeological sites and urban centers*. Skira. Milan/Paris.

Urry, John. 2002. 2. utgave. *The Tourist Gaze*. SAGE Publications. London/Thousands Oaks, New Dehli.

Urry, John. 2000. *Sociology beyond Societies. Mobilities for the twenty-first century*. Routledge. London/New York.

Wilk, Richard. 1995. "Learning to be local in Belize: global systems of common difference", i (ed.) Miller, Daniel. *Worlds Apart. Modernity through the prism of the local*. 1995. Routledge. London/New York.

Aviser, magasiner:

American Pilgrim. A Magazine of the Camino de Santiago Pilgrimage. Vol. 1, No. 1. Spring 2005. "Pilgrimage as Therapy. Midlife Crisis or medieval punishment? Head for Santiago." Av George Greenia.

Compostela. Revista de la Archicofradia Universal del Apóstol Santiago. Número 28. Octubre 2002. "Peregrinos en Santiago y acogida de turistas."

La Voz de Galicia. 09.03.2006. "El Alcalde en Radio La Voz. Bugallo pone al Ensanche como ejemplo comercial."

La Voz de Galicia. 13.04.2006. Xose V. Gago: "National Geographic pone en duda la autenticidad de los restos del Apóstol."

La Voz de Galicia. 17.06.2006. " La Xunta cobrará a los peregrinos entre 3 y 5 euros en los albuerges."

Newsweek Vol. CXLIX No. 18. 30.04.2007. "Pilgrims's Progress."

Web-sider:

www.turismodesantiago.com

www.archicompostela.org/peregrinos