

Sine Nørlund

Lunds Universitet

Sociologiska institutionen

Avdelningen för socialantropologi

SANK03

Vårterminen 23

Handledare: Tiago Duarte Dias

**Camino de Santiago:
Pilgrimsvandring i en sekulariseret tid**



LUND UNIVERSITY

Abstract

Denne opgave bruger kvalitative metoder til at belyse, hvordan en pilgrimsvandring opleves af danske pilgrimme. Medlemstallet i folkekirken er faldende, alligevel begiver danske pilgrimme sig afsted på flere hundrede kilometer lange vandringer for at nå katedralen i Santiago de Compostela. Vandringeren er en ældgammel tradition, der har eksisteret i over 1000 år, og selvom der har været nedgange både efter reformationen og i det 19. århundrede, så ser fænomenet nu en opblomstring. Ved hjælp af dybdegående interviews med 13 pilgrimme, der har foretaget rejsen forsøges det at forklare, hvorfor pilgrimmene ønsker at foretage rejsen og det vises, at det for mange er en mulighed for at skabe en liminal fase, der bringer pilgrimmen på afstand af hverdagen og dermed muliggøre overgange og fornyelser. Samtidig skabes langt dybere og mere umiddelbare fællesskaber, der kan beskrives som *communitas*, og som overskrider både trosretninger og varierende diskurser omkring målets betydning. Dermed er kategorien pilgrim ikke længere knyttet til religion, men til en særlig stemning, der skabes af enkelheden, hjælpsomheden og fællesskaberne, uanset hvad pilgrimmen søger på sin vandring.

Nøgleord: Socialantropologi, pilgrimsvandring, Camino, overgangsritual, *communitas*

Indholdsfortegnelse

1. Introduktion	4
1.1 Indledning og problemformulering	4
1.2 Disposition	5
1.3 Dansk tro og Caminoens historie	5
1.4. Teori og tidligere forskning	7
1.5 Metode	10
1.6 Etik	12
2. Transformation	13
2.1 Pilgrimsvandringens effekter - accept, forandring og fornyelse	13
2.2 Pilgrimsvandring som overgang i livet	14
2.3 Et savnet mellemrum	16
3. Fællesskab	19
3.1 Lighed og statusløshed	19
3.2 Magtstrukturer	21
3.3 Konflikt	23
4. Enkelhed/Flow	27
5. Materialitet	29
5.1 Pilgrims symboler	29
5.2 Udstyr	30
5.3 Minimalisme	31
5.4 Tingenes vigtighed	32
6. Konklusion	35
7. Litteraturliste	37

1. Introduktion

1.1 Indledning og problemformulering

“För en stig är ju en berättelse, en väg är en historia...”

Magnus Malmgren

Jeg går en del...

Jeg går, når jeg har brug for sol, vind og luft. Jeg går, når jeg er glad, når jeg er fuld af energi, og når begejstringen for livet er overvældende... Men jeg går også, når jeg er ked, når problemerne hober sig op, og når tristheden er svær at ryste af. Og først og fremmest så går jeg, når stressen sitrer gennem kroppen, angsten får hjertet til at hamre i brystet og hjernen braser sammen til en forvirret bunke af kortsluttede ledninger.

Det hjælper altid at gå, og jeg har spekuleret noget tid nu... Hvad nu hvis det ikke bare var en tur rundt om Lund eller en weekend på Skåneleden? Hvordan ville det være, hvis jeg ikke skulle vende om og finde hjem igen? I hvert fald ikke lige med det første...

Modigere mennesker end mig har heldigvis afprøvet det. Det bliver tilsyneladende mere og mere populært at vandre, og et stigende antal vandreruter popper op i Danmark. En stor del af dem er pilgrimsvandringer, og mange af de danskere, der begiver sig afsted på længere eventyr, tager til pilgrimsruter i udlandet, især Caminoerne i Spanien. De Spanske Caminoer starter forskellige steder, og de varierer i længde. Nogle pilgrimme går helt fra Saint-Jean-Pied-de-Port, andre vælger kortere strækninger, men alle er de på vej mod katedralen i Santiago de Compostela.

Men hvorfor egentlig? Hvad er det, der gør, at danskeres interesse for at begive sig ud på så lang en vandring, mod et religiøst mål, stiger støt? Det er ikke, fordi Danmark er et specielt religiøst land. Kristeligt dagblad kunne, i 2019, rapportere, at 37% af befolkningen troede på gud, mens 25% troede på et liv efter døden (Højsgaard, Madsen & Klint 2019¹). Samtidig med, at medlemstallet i folkekirken er faldet med 15,3% siden 1986, da optegnelserne startede (Danmarks statistik 2022²). Dette øgede naturligvis kun min nysgerrighed. For hvordan kan interessen for et fænomen, der er så knyttet til religion som pilgrimsvandring, være stigende, i en tid hvor interessen for religion er faldende?

¹<https://www.kristeligt-dagblad.dk/danskernes-tro-anno-2019-spoergsmaal-og-svar>

²<https://www.dst.dk/da/Statistik/nyheder-analyser-publ/nyt/NytHtml?cid=38368>

Dette spørgsmål gav mig lyst til at undersøge fænomenet nærmere, for at finde ud af hvordan moderne pilgrimme oplever rejsen, og hvad det er, der gør, at strømmen af danskere på vej mod Santiago de Compostela bliver større år for år. For at finde svar på dette, er jeg udgået fra følgende problemformuleringer:

- Hvorfor er pilgrimsvandring stigende i popularitet, i et dansk sekulært samfund?
- Hvordan skabes oplevelsen af at være pilgrim?
- På hvilken måde påvirkes pilgrimmene af deres oplevelser?

1.2 Disposition

Først vil jeg introducere mit emne med et baggrundsafsnit. Efterfølgende vil jeg kort beskrive den teori og tidligere forskning, jeg har anvendt, inden jeg præsenterer den brugte metode, feltet og mine etiske overvejelser. Herefter analyseres materialet i tematiske kapitler, hvor det første handler om, hvordan rejsen har påvirket pilgrimmenes liv, holdninger og i nogle tilfælde fungerer som overgang til nye livsstadier, det næste fokuserer på fællesskaberne og sammenholdet, det tredje på den enkelhed mange søger, og det sidste handler om materielle tings betydning. Til sidst opsummeres hovedpointerne i en konklusion.

1.3 Dansk tro og Caminoens historie

Den religiøse orientering, i det danske samfund, er som sagt faldende, men måske ikke helt så meget som det tager sig ud ved første øjekast. For selvom der kun er 37%, der rapporterer, at de tror på gud, er det fortsat 73,2% af befolkningen, der er medlem i folkekirken (Danmarks statistik 2022). Dette kan selvfølgelig skyldes, at det kræver en aktiv indsats at melde sig ud, og mange derfor finder det nemmere at blive (Jenkins 2011: 249). Men Jenkins påpeger også, at mange kristne traditioner, som dåb, konfirmationer og bryllupper, er ritualer, der betyder meget for den danske befolkning, på trods af at mange af deltagerne ikke tænker sig selv som troende (a.a: 235). Måske fordi mange opfatter kristendommen som noget, der stadig er stærkt knyttet til den danske kultur, da det fortsat er de normer samfundet bygger på (a.a: 240-241). Det er derfor udbredt i Danmark at være, det man kalder "kulturkristen", hvor man føler en tilknytning til både kristen kultur, traditioner og kirken, men ikke er troende på et personligt plan.

Det kan naturligvis diskuteres, om pilgrimsrejser kan kategoriseres som en af disse traditioner, for godt nok var det i løbet af middelalderen populært, også i Norden, at drage på pilgrimsrejser,

men ved middelalderens afslutning kom reformationen. Dermed opstod tanken om, at gud findes over alt, og at man ikke behøver rejse til bestemte pladser for at finde ham, og i 1520 foreslog Martin Luther, at man forbød pilgrimsvandring (Axelsson 2017: 22-26). Der var dog danskere, der fortsatte med at tage på pilgrimsvandring, omend det var i langt mindre omfang en tidligere (Kužić 2017: 71).

Der er mange forskellige pilgrimsmål i Europa, men det jeg her har fokuseret på, er Katedralen i Santiago de Compostela, hvor St. Jacobs jordiske rester (angiveligt) skulle ligge begravet. Det fortælles, at apostlen St. Jacob rejste til den Iberiske halvø for at prædike, inden han vendte hjem til Jerusalem, hvor han blev henrettet. Hans lig placeredes herefter i en båd ved Jaffa, og blev transporteret tilbage til den Iberiske halvø, hvor flere mirakler hændte for folk, der kom i kontakt med kroppen. I det niende århundrede blev en eremit, af en særligt strålende stjerne og en vision af en engel, ledt til St. Jacobs grav, på en bakketop lidt udenfor den by, der i dag er Santiago de Compostela. Der blev bygget en kirke, og pilgrimsrejserne tog sin begyndelse (Roseman 2004: 75-76).

I middelalderen blev Santiago de Compostela regnet som et af de største pilgrimsmål, sammen med Rom og Jerusalem. Antallet af pilgrimme faldt dog i forbindelse med reformationen (Gardner, Mentley & Signori 2017: 58). Derudover skete der et drastisk dyk i antallet af pilgrimme i løbet af det 19. og 20. århundrede, selvom pilgrimsrejserne til Santiago de Compostela aldrig helt stoppede (Dunn 2017: 21).

I løbet af sin tid ved magten forsøgte Francisco Franco at genskabe Santiagos storhedstid (Talbot 2017: 36-37). Det var dog først i forbindelse med det hellige år i 1954, at man begyndte at markedsføre Santiago udenfor Spaniens grænser, samtidig med at man forsøgte at udbygge mulighederne for transport og overnatning (a.a: 43). Disse tiltag bevirkede, at antallet af pilgrimme øgedes, og for første gang i lang tid begyndte der at ankomme internationale pilgrimme fra både Europa og Sydamerika (a.a: 43).

Selvom der er blevet foretaget pilgrimsrejser til Santiago de Compostela siden middelalderen, er det skiftet gennem tiden, hvordan pilgrimsrejserne foregik. I 60'erne handlede det først og fremmest om at nå frem til katedralen. Det betød mindre, hvordan det skete, og de fleste valgte at foretage rejsen i bil, bus eller tog (Sánchez y Sánchez & Hesp 2017: 3). Selve ruten begyndte dog efterhånden at få mere betydning, og i 1965 blev der indført et system med et kort, der kunne stemples undervejs, så pilgrimme kunne bevise, at de havde gennemført hele ruten. Dette gjaldt dog også, hvis man havde gennemført i bil (Talbot 2017: 46).

Først i 80'erne og 90'erne begyndte man at genskabe dele af stien som et sted, hvor man kunne færdes til fods. Det var i denne periode, at selve vejen til Santiago blev lige så vigtig som målet, og dermed opstod også ideen om en pilgrim som en person, der rejser til fods (Sánchez y Sánchez & Hesp 2017: 4). Derfor er det i dag sådan, at man for at gøre sig fortjent til et Compostela eller pilgrimsbevis, ved hjælp af stemplerne i sit pilgrimspas, skal kunne bevise, at man har gået minimum de sidste hundrede kilometer til fods eller cykklet de sidste tohundrede kilometer (Dunn 2017: 13).

1.4. Teori og tidligere forskning

Litteraturen indenfor pilgrimsvandring indeholder en utrolig variation, eftersom pilgrimsvandring findes indenfor mange forskellige religioner, og selv kristendommen har et utal af forskellige helligdomme med hver deres særegenhed. En stor del af forskningen bygger på teorier, der blev dannet, inden studier af pilgrimsrejser tog fart. Jeg vil derfor, som så mange før mig, trække på Arnold van Gennep, der allerede i 1909 offentliggjorde sin bog *The Rites of Passage*, hvori han argumenterer for, at mennesker gennemgår flere stadier i deres liv, og ved hver overgang hjælpes på vej af ceremonier eller ritualer (van Gennep 2019: 3). Han gennemgår en utrolig mængde ritualer for at understøtte sin teori om, at riterne i overgangsritualer ofte er ordnet i et bestemt mønster. Overgangsritualer betragtes som en specifik kategori af ritualer, der kendetegnes ved at indeholde tre faser. Den første, der har til formål at separere individet fra den tidligere sociale position, og fra samfundet som helhed, kaldes en *preliminal fase*. Den *liminale fase* isolerer individet fra omgivelserne, og til slut indtræder den *postliminale fase*, der hjælper individerne med endnu en gang at blive en del af deres samfund, men denne gang med den nye status, de netop er trådt ind i (a.a: 11).

Victor Turner har bygget videre på Arnold van Genneps teori, og fokuserer i bogen *The Ritual Process* hovedsageligt på den *liminale fase*, som han mener er kendetegnet ved ikke at indeholde nogle af de egenskaber, der findes i den position personen netop har forladt, eller den hen er ved at træde ind i. Individer, der opholder sig i en liminal fase, vil ofte være mærket med symboler, der adskiller dem fra andre, samtidig med at de repræsenteres som nogle, der ikke ejer noget og derfor er meget enkelt klædt. Dette gør, at alle forskelle i rang og position mellem de, der befinder sig i den liminale fase udviskes, hvilket giver mulighed for, at en stærk følelse af kammeratskab kan opstå. Disse kammeratskaber kaldes *communitas* (Turner 2008: 94-96). *Communitas* inddeles i tre forskellige former. *Eksistentielle* eller *spontane communitas* opstår frivilligt og uden menneskelige planlægning, dermed er det en direkte modsætning til social struktur (Turner & Turner 1978: 252).

Normative communitas udvikler sig fra eksistentielle *communitas*, når der alligevel bliver behov for social kontrol. *Ideologiske communitas* opstår, når mennesker bevidst forsøger at skabe utopiske sociale sammenhænge (Turner 2008: 132). Både ideologiske og normative *communitas* skabes indenfor rammerne af struktur (a.a: 132). De spontane *communitas* derimod opstår gerne i mellemrummene i de sociale strukturer og ofte i spontane liminale situationer (a.a: 138). De bliver ofte opfattet som noget næsten magisk, da de står i skarp kontrast til hverdagen, hvor individet ofte ikke kan følge sine egne ønsker, men må tilpasse sig strukturen (a.a: 139).

I 1978 skrev Victor Turner, sammen med Edith Turner, bogen *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, hvor de forklarer, at de søgte efter den liminale fase i den katolske kristendom, men var ude af stand til at finde noget, der helt svarede til det van Gennep beskrev, indtil de kastede blikket på pilgrimsrejser, som de mener har mange af kvaliteterne fra den liminale fase (Turner & Turner 1978: 3-4). Derudover argumenterer de for, at gentagelserne i en pilgrimsvandring bevirker, at personen træder ind i en tilstand af *flow* (a.a: 138).

Begrebet *flow* kommer fra Csikszentmihalyi, der beskriver det som en tilstand, hvor en person kan koncentrere sig om et begrænset stimuli felt, hvor hen kan bruge sine evner til at opnå et klart mål, og dermed glemme sine egne problemer og identitet, samtidig med at hen opnår en følelse af kontrol over sit miljø. Dette mener han kan resultere i, at individet overskrider egoet og får en følelse af kontakt med noget, der ligger udenfor jeg'et (Csikszentmihalyi 1975: 41). Det er hovedsageligt sportsudøvere som dansere, basket spillere, bjergbestigere og skakspillere han koncentrerer sig om, men han nævner også, at religiøse aktiviteter kan betragtes som *flow aktiviteter*, hvilket han især tilskriver den strukturelle, rituelle opbygning af mange religiøse oplevelser (a.a: 44).

Jeg kommer yderligere til at gøre brug af enkelte teoretikere, der ikke har nogen tilknytning til pilgrimsvandring, for at kaste lys over materielle tings betydning for pilgrimme. Bourdieu beskriver i *Distinction*, hvordan ens valg i materielle ting og smag generelt er dannet af den habitus, man har bygget op gennem hele livet, samtidig med at de tydeliggør og forstærker klasseskel (Bourdieu 2010: 166-168). Derudover benytter jeg Mauss, der beskriver, hvordan gensidig udveksling af gaver kan fungere som en form for lim, der binder folk sammen, hvilket viser hvor stor vigtighed materielle ting har for relationen mellem mennesker (Mauss 2016: 61). For at understøtte dette, bruger han Malinowskis beskrivelser fra *Argonauts of the Western Pacific*, hvor deltagerne i Kularingen uophørligt bytter værdifulde smykker med hinanden sådan, at de samme smykker rejser i cirkler rundt mellem stammerne (Malinowski 2005: 72).

Af de nævnte teorier virker Turners mest prominente indenfor pilgrimsrejser, og de ligger til grund for en imponerende andel af den senere forskning på området (Coleman og Eade 2004: 3). Men selvom mange benytter sig af hans teori, er det gerne med en stor andel kritik. I forbindelse med tidligere forskning på området vil det derfor være relevant at kigge på nogle af disse kritikere. Jeg har derfor inddraget Eade og Sallnow, der mener, at pilgrimsrejser og mål kendetegnes af strømninger, der går både mod konsensus og *communitas*, men også mod opdeling og konflikt, og at heterogeniteten er blevet overset af de antropologer, der har bygget deres forskning på Turners strukturalistiske teorier. Derfor har de samlet antologien *Contesting the Sacred*, med det formål at sætte en ny agenda indenfor studier i pilgrimsrejser. De mener ikke, at det er muligt at komme med en overgribende definition af fænomenet pilgrimsrejser, og ønsker derfor at dekonstruere kategorien og kigge på mere specifikke kulturer og meninger (Eade & Sallnow 1991: 2-3). De har begge bidraget til antologien med hver deres tekst.

John Eade har skrevet om de hjælpere, der guider pilgrimme gennem badene ved skrinet i Lourdes, hvor han finder det kontrastfyldt, at de både har til opgave at hjælpe pilgrimmene, men samtidig er i en position, hvor de kan give ordre. Dette resulterer i en del tovtrækkeri mellem pilgrimmene, der gerne forsøger at udfordre de standardiserede praksisser, og selv få indflydelse på procedurene, og hjælperne, der kan enten efterkomme pilgrimmenes ønsker eller nægte dem (Eade 1991: 51).

Michael Sallnow fokuserer i stedet på pilgrimsrejser i Andesbjergene, der på den ene side er romersk katolske og minder meget om europæiske pilgrimsrejser, men alligevel har specielle aspekter, som han tilskriver regionens historie som koloni. Han beskriver, hvordan varierende opfattelser omkring religion og pilgrims mål bliver til forskellige diskurser, hvoraf en enkelt ofte bliver stemplet som den officielle og dominerende, mens de andre bliver undertrykt. Men da selv den dominerende diskurs med tiden kan blive modsagt og draget i tvivl, er der konstant en transformation af diskurserne, der ofte kun kan blive forstået til fulde gennem de bredere sociale og historiske kontekster (Sallnow 1991: 137).

Som tidligere nævnt varierer det, hvordan pilgrimsrejser udføres og forstås ved de forskellige skrin og i de forskellige religioner. Der er dog også kommet en tendens til, at pilgrimsrejser tolkes mere bredt, og ikke nødvendigvis behøver at være centreret omkring det traditionelle, religiøse skrin. Jill Dubisch har skrevet om "the Run for the Wall" (the Run), der er et motorcykelevent, der så dagens lys i 1989, da en gruppe Amerikanske Vietnam veteraner besluttede sig for at køre til Vietnam Veterans Memorial (the Wall). Det er efterfølgende blevet til et årligt event, hvor både veteraner, pårørende og andre interesserede kører motorcykel tværs gennem landet. Eventet har to

mål. Det er dels en måde hvorpå veteraner forsøger at helbrede de psykiske og følelsesmæssige konsekvenser af krigen, som mange af dem stadig lider under. Samtidig med at det er et forsøg, på at tvinge regeringen til at tage ansvar for de soldater, der stadig ikke er vendt hjem fra krigen (Dubisch 2004: 108-109). Dubisch mener, at selvom det er et sekulært event, deler det mange aspekter med pilgrimsrejser, da det er en rejse, der har en klar mission, samtidig med at deltagerne søger transformation blandt andet af deres følelsesmæssige tilstand (a.a: 114). Hun er klar over, at mange forbinder pilgrimsrejser med et langsommere tempo, gerne til fods, men argumentere for, at det er en absorberende måde at rejse på, der bringer folk ind i en særlig psykologisk tilstand, der gør dem mere modtagelige overfor rituelle beskeder (a.a: 115 og 117). Derudover er det vigtigt at bemærke, at selvom Vietnam Veterans Memorial ikke er et religiøst mål, så er det blevet kaldt “America’s greatest national shrine”, og har for mange en spirituel betydning (a.a: 123).

Den imponerende bredde indenfor forskningen i pilgrimsrejser har dog også plads til de mere traditionelle pilgrims mål, og derfor har jeg mulighed for at gøre brug af et studie, der faktisk fokuserer på vejen mod Santiago de Compostela. Nancy Frey udgav i 1998 en bog omhandlende både pilgrimmes vej til Santiago, samt deres efterfølgende oplevelse af at komme tilbage til hverdagen (Frey 1998: 15). Hun har foretaget feltarbejde på ruten, både som pilgrim og som hospitalera på et pilgrimsherberg (Frey: 1998: 233-234).

1.5 Metode

Empirien til projektet er blevet samlet ind gennem 11 interviews og 4 deltagerobservationer. Deltagerobservationerne består af to dagsture på 6-8 timer (17-20 km) med foreningen Danske Santiagopilgrimme, Danske Santiagopilgrimmes generalforsamling med en rundvisning i st. Bendts kirke, samt en lille tur på 10 km efterfølgende, og ved en kirkevandring sammen med Roskilde Pilgrimsforening.

Ved generalforsamlingen tilbød en repræsentant for foreningen Santiagopilgrimme at lægge et skriv om mit projekt op på deres facebook side med mine kontaktoplysninger. Det er gennem dette facebookopslag, at jeg er kommet i kontakt med de fleste interviewpersoner. Undtagelserne er to forskellige par, som jeg mødte henholdsvis på generalforsamlingen og på en vandring, og som jeg mødtes med på senere datoer, samt to andre personer som jeg fik kontakt til direkte gennem mail.

Jeg har interviewet 13 personer og gennem deltagerobservationerne snakket med yderligere omtrent 20 personer. Til at starte med var tanken at fokusere på både Danmark og Skåne, men da jeg blev så godt modtaget i Danmark og hurtigt fik forholdsvis mange interviews, var der ikke tid til også at kontakte folk i Sverige. Derfor er alle deltagerobservationer udført i Danmark og 10 af

interviewene er med danskere. Jeg nåede dog at tale med en svensk pilgrimspræst, inden beslutningen blev taget, og da de to lande er forholdsvist ens i kultur, samt begge er protestantiske og med en høj grad af sekularisering, har jeg valgt at inddrage interviewet. Af dem jeg har snakket med, er der en let overvægt af kvinder, der udgør omkring to tredjedele af materialet. Langt de fleste af begge køn har været over 40 år, og en forholdsvist stor andel er pensioneret. I forhold til tro er der en rimeligt jævn fordeling mellem protestanter, ikke-religiøse og dem der ser sig selv som spirituelle i en eller anden form. De er udvalgt efter, at de alle har gået mindst en pilgrimsvandring (mange har gået flere). De fleste har startet med at gå i Spanien, oftest på den Franske Camino, og selvom nogle har gået andre pilgrimsruter efterfølgende, for eksempel i Italien, Tyskland, Sverige og Danmark, så har jeg valgt at fokusere på de Spanske Caminoer, da alle de pilgrimme, jeg har snakket med, har katedralen i Santiago de Compostela som fællesnævner.

Det kan være svært at skelne mellem deltager observation og interview (Göransson 2019: 107), hvilket blev tydeligt under deltagerobservationerne, hvor jeg fik mulighed for at snakke med mange forskellige vandrere, hvoraf mange havde gået på caminoerne i Spanien, flere var på vej, og enkelte var kommet med på turen gennem bekendte, der var medlemmer af gruppen. Jeg var overrasket over, hvor godt det fungerede at føre uformelle samtaler gående, da der var en meget dynamisk dannelse og opløsning af grupper, hvilket gav mig mulighed for at snakke med mange forskellige personer, både enkeltvis og i grupper. En anden fordel var at længere perioder af tavshed ikke blev akavede, og der derfor var mulighed for lange tænkepauser, som ellers ikke optræder i interviews, samtidig med at samtaler ofte er mindre konfronterende, når man går ved siden af hinanden, end når man sidder stille og kigger i hinanden i øjnene. Der var dog den udfordring, at jeg ikke kunne tage noter undervejs, og derfor måtte vente til bagefter, før jeg kunne skrive alt ned, jeg kunne huske, selvom det naturligvis ikke er muligt at huske alt, der er blevet sagt (Göransson 2019: 112).

Interviewene gav til gengæld mulighed for langt mere dybe og sammenhængende beretninger (a.a: 120), og jeg havde mulighed for at optage dem, hvilket har været en uvurderlig hjælp i skrivefasen (a.a: 138). Ni interviews har været med enkeltpersoner, mens de to har været med ægtefæller, og fungeret som en slags gruppeinterview i mini format (Davies 2008: 106). Tre interviews er udført over computeren, mens de sidste otte har været ansigt til ansigt. De er alle blevet udført som semi-strukturerede interviews, og til at starte med havde jeg en interviewguide at støtte mig til (Davies 2008: 106), men det viste sig, at folk gerne bevægede sig i andre retninger end jeg havde ventet, og det var utroligt individuelt, hvad der betød mest for de forskellige. Derfor stoppede jeg med at tage den frem, hvilket fungerede langt bedre for mig, så samtalerne blev mere og mere ustrukturerede i formen, efterhånden som feltarbejdet skred frem. Jeg havde naturligvis

stadig nogle temaer i baghovedet, som jeg gerne ville ind på, men samtidig havde jeg friheden til at følge interviewpersonerne i hvad, der var vigtigt for dem og tilpasse spørgsmålene til den enkelte (a.a 106). Det er derfor også de ting interviewpersonerne selv har taget op, der ligger til grund for temaerne i opgaven, da det som sagt ikke var de ting, jeg havde ventet.

1.6 Etik

Alt deltagelse i projektet har naturligvis været frivilligt. Ved den første vandring havde jeg, over telefon til foreningen Santiagopilgrimme, fået tilladelse til at komme. Ved de tre arrangementer, der var arrangeret af Santiago pilgrimme, fik jeg mulighed for at præsentere mig for de tilstedeværende og forklare, hvorfor jeg var der, og en smule om hvad mit projekt gik ud på (Davies 2008: 54). Den eneste deltagerobservation, hvor jeg ikke blev præsenteret, er derfor på turen med Roskilde Pilgrimsforening. Dette var dog en kirkevandring, hvor fokus var på en kirkegård i Roskilde, og observationerne har derfor ikke haft relevans for min opgave. De personer jeg snakkede med på turen, præsenterede jeg mig selv og mit projekt for.

Jeg har forsøgt at gøre det samme før hvert interview, selvom jeg som sagt har udviklet temaer og spørgsmål undervejs, alt efter hvad empirien viste (a.a: 55), og det derfor kun har været i meget overordnede termer, jeg har kunne beskrive mit projekt for deltagerne. Derudover har jeg informeret alle om, at de til enhver tid kunne sige fra og undlade at svare, samt om at alt deltagelse er fuldstændigt anonymt (a.a: 59). Der er derfor ikke nogen oplysninger, der kan føres tilbage til enkeltpersoner (Göransson 2019: 46). Alle interviewpersoner har i analysefasen været kodet med tal og bogstaver i stedet for navne og optræder i teksten under tilfældigt valgte pseudonymer. Den eneste undtagelse er pilgrimspræsten, som jeg snakkede med i egenskab af hans profession.

2. Transformation

2.1 Pilgrimsvandringens effekter - accept, forandring og fornyelse

Der er mange forskellige årsager til, at pilgrimme vælger at tage afsted på vandringen, og dermed også en overvældende variation, i hvordan pilgrimmene føler, at rejsen har påvirket dem. Frey mener derfor, at på Caminoen mister kategorierne "pilgrim" og "pilgrimsrejse" nemt mening, for ruten er ikke kun religiøs, den har også plads til rejsende, der kommer for turisme, spiritualitet, et sted at sørge, nostalgi, forbindelse til naturen, en flugt fra hverdagen eller simpelthen for eventyret (Frey 1998: 4-5). Hun mener dog, at det alligevel for mange er en måde at søge en form for transformation (Frey 1998: 27). Men dette er tydeligvis ikke noget, der gælder for alle. En del pilgrimme fortæller, at de simpelthen gjorde det for oplevelsens skyld og ikke føler, at det har påvirket dem på anden måde, end ved at give dem gode minder at tænke tilbage på, og at de heller ikke på nogen måde havde ventet, at det skulle være en livsforandrende rejse. Nogle beretter om, at de har lært sig selv bedre at kende ved at gå, mens andre forklarer, at de har lært at acceptere sig selv. Pilgrimmen Ida, som vandrede for at bearbejde sorgen over sin mors død, afgøre om hun skulle blive i sit ægteskab, og finde ud af, hvad hun ville arbejde med resten af sit liv, forklarer, at "Jeg tror, man lærer at acceptere sig selv. Jeg ved ikke, om man lærer sig selv bedre at kende, men man lærer at acceptere sig selv med de svagheder og de styrker, man nu har". En anden pilgrim, Jane, forklarer, at vandringen har underbygget og forstærket, den hun var i forvejen, og sammenligner turen med alkohol, på den måde forstået, at det bringer folks ægte indre op til overfladen. Det bliver altså tydeligt, hvor mange forskellige oplevelser og erfaringer folk har gjort sig på deres pilgrimsvandringer.

Der er dog også mange, der faktisk har oplevet, at turen har påvirket dem i en eller anden grad, selvom det ofte ikke opleves som store forvandlinger, og beskriver for eksempel, at de er blevet mere taknemmelige, bedre til at leve i nuet, har ryddet ud i både ting og relationer eller har fået mere tillid til sig selv. Pilgrimmen Anders kommenterer, at han havde læst mange fortællinger, inden han tog afsted, og havde på baggrund af det kunne forstå, at man gerne skal rense hovedet for tanker, mens man går, og opnå en form for ny bevidsthed og en ny måde at være på, eller i hvert fald skulle lægge sit liv om, på en eller anden måde, ved hjemkomsten. Det var dog ikke den virkelighed, han oplevede undervejs. Alligevel fortæller han, at han oplevede noget, han aldrig havde oplevet før, og at det på nogle områder var en øjenåbner. Han føler derfor, at han er blevet mere religiøs, og er begyndt at se livet på en anden måde, blandt andet ved at være mere

opmærksom på de menneskelige sider af tilværelsen. Frey mener da også, at det ikke nødvendigvis er selve stedet, der skaber forandring, men i stedet processen og den mening pilgrimmen selv tillægger sin vandring. Derfor er der heller ikke nogen grund til at tro, at pilgrimmenes oplevelser nødvendigvis skal kunne sammenlignes, og hun vælger at se rejsen som “an event that often leads one ultimately back to home and to the self with a ‘difference’” (Frey 1998: 178-179). Dette virker til at stemme meget godt overens med pilgrimmenes oplevelser, af enten at lære sig selv bedre at kende eller komme til at acceptere sig selv.

Hun nævner også, at nogle af de pilgrimme, hun mødte, kaldte Caminoen for “terapiruten” (Frey 1998: 45). Det er ikke et udtryk, jeg selv er stødt på, men flere fortæller, at de ved at gå er kommet af med problemer og ting, der nager. Pilgrimmen Gitte nævner, at de sidste år på hendes arbejde, inden hun gik på pension, havde været svære. Hun oplevede dog, at fordi der bare var hende selv og ikke noget forstyrrende, fik hun tid til at tænke over det og blev først der rigtigt klar over, hvad det havde betydet for hende. Samtidig følte hun, at det kom mere på plads, og at nogle ting blev klarere og tydeligere for hende, så selv om det stadig var der, kom det til at betyde mindre. En anden pilgrim, Katrine, fortæller, at traditionen med at efterlade sten, der symboliserer noget, man gerne vil lægge fra sig ved Cruz de Ferro (som jeg kommer til at vende tilbage til) hænger sammen med, at pilgrimsvandringen til Santiago de Compostela oprindeligt var en renselsesvandring. Hun mener dog, at selvom det måske kan beskrives som en renselsesproces at lægge ting bag sig, så har hun alligevel oplevet pilgrimsvandring mere som en fornyelse i forhold til livet. Tanken om pilgrimsvandring som fornyelse er noget, der går igen i flere af beretningerne.

2.2 Pilgrimsvandring som overgang i livet

Det er i forbindelse med pilgrimsvandringen som fornyelse særligt interessant, at denne fornyelse kan ske på alle tidspunkter i livet. Van Gennep påpeger, at individer altid gennemgår mange overgange til forskellige stadier gennem livet, uanset hvilket slags samfund de lever i. Her skal “stadier” forstås bredt, så det både er stadier, der kommer naturligt til alle som fødsel og pubertet, de mere frivillige som ægteskab og forældreskab, men også mere daglidags nødvendige som overgange mellem forskellige slags beskæftigelser (van Gennep 2019: 3). Derfor er det bemærkelsesværdigt, at Katrine fortæller, at mange vælger at gå en pilgrimsvandring, når de befinder sig i livsovergange. For eksempel mødte hun mange helt unge mennesker, der netop havde afsluttet gymnasie/high school, som gik for at forsøge at finde ud af, hvad der skulle ske med deres liv fremadrettet, mens andre gik i forbindelse med skilsmisser. Selv gik hun, da hun netop var blevet pensioneret, og følte derfor, at hun også selv var i en overgang til en ny tilværelse. Dette er noget,

hun deler med flere af de pilgrimme, jeg har snakket med, og Gitte, der også har gået umiddelbart efter at være gået på pension, siger “Du har været vant til at fylde dit liv med arbejde, ik? Og hvad så? Jeg synes, det var en god måde, ligesom og... Det er et springbræt. Til det videre liv”. En anden pilgrim, Thomas, fortæller, at da han gik på efterløn, ville han sige pænt farvel til de sidste 50-55 år, og orientere sig på ny ved at gå Caminoen. En pilgrimsvandring har altså for nogle en funktion som markør af overgange til andre stadier, statuser eller roller i livet.

De ritualer, der mange steder følger med disse overgange, bliver af van Gennep kaldt *rites of passage* (overgangsritualer). Turner og Turner argumentere for, at pilgrimsrejser på mange måder minder om en form for initiation, ikke nødvendigvis til en ny status anerkendt af det omkringliggende samfund, men til et nyt eller dybere eksistensniveau (Turner & Turner 1978: 8). Selvom der er fællestræk, mener de dog ikke, at en pilgrimsrejse reelt kan kaldes en initiation, da det normalt forstås som en synlig, kulturel transformation af individet (a.a: 31). Alligevel fortæller pilgrimmen Thea, der har en helt særlig historie, hvordan vandringen for hende var en overgang. Hun havde netop været i gennem et hårdt kræftforløb med kemo og strålebehandling, på et års varighed, hvilket havde taget hårdt på hende, og hun fortæller, at “Da jeg så var færdig behandlet, og hospitalet sagde ‘hej, hej, du er rask’, så havde jeg det sådan: ‘Det er sjovt i siger det, jeg har aldrig følt mig mere syg’”. En dag, da hun lå syg i sin seng, fik hun den tanke, at hun trængte til at gå en lang tur, men vidste ikke hvor eller hvordan, man gør den slags. Hun stillede derfor spørgsmålet på facebook, og blev på den måde bekendt med Caminoen. Hun købte derefter det nødvendige udstyr og tog afsted 8-10 dage senere, på trods af at hun var så syg, at hun, på det tidspunkt, dårligt kunne løfte en liter mælk, og siger, at “Jeg har aldrig prøvet noget så transformerende, i forhold til at, altså... Det var faktisk en oplevelse af at gå sig tilbage til livet”. Transformationen foregik på to planer. Der var delvist det fysiske, hvor hun fik gået sin krop tilbage i form og fik lagt en medicintåge bag sig. Samtidig genvandt hun troen på, at hun kunne lykkedes, og at hun havde den styrke og vedholdenhed det krævede, hvilket gav hende langt mere tillid til sig selv. Det er altså tydeligt, at hun oplevede sin første vandring som en overgang på samme måde som de tidligere nævnte pilgrimme, men måske i endnu højere grad. Hun mener selv, at følelsen kan have virket kraftigere, fordi hun havde været så syg, at hun ikke vidste, om hun ville blive rask igen, og forklarer, at “Jeg havde en fornemmelse af, at det var sådan et... nærmest et overgangsritual. Altså, der var et gammelt mig, og så var der et helt nyt mig”. En pilgrimsrejse kan altså opfattes som en overgang af individet, selv hvis det ikke er et ritual, der er skabt og anerkendt af det omkringliggende samfund. Det handler altså først og fremmest om den indre følelse af forandring. I

dette eksempel leverede pilgrimsrejsen den overgang tilbage til hverdagen som raskt menneske, som hverken samfundet eller hospitalet kunne tilbyde.

2.3 Et savnet mellemrum

Selvom van Gennep inddeler overgangsritualer i tre faser (*preliminal*, *liminal* og *postliminal*), lægger han dog også vægt på, at de tre forskellige typer ikke er lige vigtige eller lige centrale i alle overgangsritualer (van Gennep 2019: 11). Den fase, der hovedsageligt er relevant i forhold til pilgrimsvandring, er den *liminale fase*, der beskrives som et mellemstadium, som isolerer individet i en særlig tilstand, hvor hen er udenfor samfundet, og ikke længere besidder den gamle status, men heller ikke er trådt ind i den nye. Det er altså en form for mellemrum, der skal gøre individet klar til den nye position (Turner 2008: 95). Mange pilgrimme virker til at opfatte en pilgrimsvandring som en måde, hvorpå man kan trække sig væk fra hverdagen. Gitte, der brugte sin pilgrimsvandring til at fundere over nogle ting, der havde været svære på arbejdspladsen, siger "Du går jo bare. Du har dig selv. Du har tiden. Du har tankerne. Der er ikke noget forstyrrende". Flere fortæller, at det er befriende, at man ikke behøver at tjekke nyhederne og generelt følge med i, hvad der foregår derhjemme.

Ifølge Turner er liminalitet en fase, hvor man står udenfor det sædvanlige system, og hvor de sædvanlige love og normer ikke længere gælder for en (Turner 2008: 95). Her er det værd at bemærke, at Turner og Turner ikke mener, at liminalitet udelukkende skal forstås i forbindelse med de traditionelle overgangsritualer, som dem van Gennep brugte som grundlag for sin teori. I stedet mener de, at liminalitet kan bruges til at forstå alle faser af kulturel forandring, hvor tidligere overbevisninger eller adfærd kritiseres eller revideres som følge af nye måder at organisere sociale relationer (Turner & Turner 1978: 2). Det virker altså til at pilgrimsvandringerne har en del til fælles med liminalitet, og at pilgrimmene virkelig får mulighed for at opholde sig i en fase, hvor de ikke længere behøver leve op til de regler og krav, de føler sig underlagt i deres hverdag.

Det er interessant, at selvom det danske samfund, som så mange andre, har tydelige overgange, hvor individet skifter status, er der flere af de nævnte, der ikke indebærer nogen former for ceremonier eller overgangsritualer. Det er mit indtryk, at det gerne foregår relativt stilfærdigt, når et menneske går på pension eller efterløn, og Thomas fortæller, at han oplevede det som en "kold tyrker", da han kom fra en verden, hvor en stor del af hans tanker var knyttet til hans arbejdsplads, hvilket pludselig stoppede. Der er gerne en ceremoni, når et menneske går fra single til gift status, men dette er ikke tilfældet, når skiftet går den anden vej, og et par bliver skilt. Et andet interessant eksempel er konfirmationen, som tidligere var en tydelig overgang fra barn til voksen,

men eftersom skiftet til voksenlivet efterhånden kommer langt senere, virker det nu mere som et ritual, der afholdes uden, at der reelt sker et skift i status.

Et lidt mere ekstremt eksempel på et manglende overgangritual er blandt amerikanske Vietnam veteraner. Jill Dubisch forklarer, at da veteranerne vendte hjem fra krigen, mødte de kun ligegyldighed eller indædte modstandere af krigen, og de fik derfor ikke den velkomst hjem, de havde ventet (Dubisch 2004: 106). Hun mener, at de derfor aldrig fik mulighed for at føle, at de var "kommet hjem", hvilket gjorde det svært for dem at tilpasse sig deres nye hverdag væk fra krigen (a.a: 107). De blev derfor fanget i en permanent liminal tilstand. Det er denne tilstand, "the Run" skal forsøge at hjælpe dem ud af, ved at tilbyde dem et fællesskab, hvor de ikke er stigmatiseret, helbrede de psykiske smerter og reintegrere dem i samfundet (a.a: 118). Der er flere ritualer undervejs, og veteranerne bydes velkommen, og får mad og overnatning i de lokalsamfund, de kommer gennem på turen (a.a: 118-120). Denne modtagelse giver veteranerne en følelse af at blive budt "velkommen hjem" de steder, hvor de gør holdt, dermed kommer veteranerne undervejs til at acceptere deres status som veteraner, og får den reintegration i samfundet, de ikke fik ved hjemkomsten fra krigen (a.a: 121 og 126). Man kan altså sige, at "the Run" giver veteranerne mulighed for at opholde sig i en liminal fase undervejs, og giver dem derfor også mulighed for at afslutte denne fase, og dermed med at overkomme den liminalitet og marginalisering de ellers har været fanget i (a.a: 128).

Der er naturligvis den betydelige forskel, at mange Vietnam veteraner er dybt traumatiserede, og ude af stand til at fungere normalt og tage del i samfundets hverdag, hvorimod langt de fleste pilgrimme er fuldt ud en del af samfundet op til afgang. Alligevel virker der til at være fællestræk i form af, at man gennem en pilgrimsvandring kan give sig selv den liminale fase, som samfundets traditioner ikke tilbyder. Det ville muligvis kunne forklare, hvorfor Thea, pilgrimmen med det hårde kræftforløb, oplevede vandringen så tydeligt som et overgangsritual. Da hospitalet slap hende, sagde de, at hun var rask, men hun følte sig ikke rask, og der var ingen ritualer til at hjælpe hende med at blive reintegreret i samfundet i sin nyvundne status som rask. På samme måde kan man forestille sig, at mennesker, der bliver skilt eller går på pension, kan opleve, at der ikke er nogle ritualer, der kan støtte dem i overgangen til en ny status. En pilgrimsvandring kan dermed for nogle levere det overgangsritual, de mangler hjemme, og ved at give dem mulighed for at trække sig væk fra hverdagen i en periode, hjælpe dem med at blive reintegreret i den nye status.

Det skal dog også nævnes, at der er mange, der ikke bruger pilgrimsvandringen på denne måde. Et par, Maria og Daniel, der også gik efter, at have været gennem kræftforløb, fortæller ikke om det i termer af overgang, men lægger derimod mere vægt på en følelse af taknemmelighed. Derudover

er der flere punkter, hvor den liminale fase ikke har relevans i forhold til at forstå pilgrimsrejser, for selvom nogle oplever en forandring på et personligt plan, så sker der ikke nødvendigvis et reelt skift i personens position ved hjemkomsten i omgivelsernes øjne, i hvert fald ikke et der er knyttet til selve pilgrimsrejsen. Tværtimod oplever mange, at det er svært at fortælle om deres oplevelser, simpelthen fordi folk, der ikke selv har foretaget en pilgrimsrejse, finder det svært at forstå, det pilgrimmene forsøger at formidle. Samtidig beskriver Turner den liminale fase som et sted, hvor man forholder sig passiv og ydmygt underkaster sig instruktørerne (Turner 2008: 95). Godt nok fortæller mange pilgrimme, at de nyder, at man ikke behøver, at diskutere retningen, fordi den er givet på forhånd, men udover det er det en meget individuel rejse, hvor det er fuldstændig op til pilgrimmen, hvordan hen vil foretage den. Aspektet med instruktører, der guider folk, er derfor ikke relevant i forhold til pilgrimsvandringerne, og det er heller ikke noget, der savnes, som Anders siger: “Jeg kan godt lide mit eget selskab, så er der i hvert fald ikke nogen, der skal bestemme”. Præsten, Magnus, foreslår, at det faktisk netop er autonomien, der gør, at pilgrimsvandring øger i popularitet i en sekulariseret tid. Han mener, at mange ikke længere har en forankring til kirken, men føler en åndelig længsel eller i hvert fald spekulerer over eksistentielle spørgsmål, men har en forestilling om kirken som et autoritært system, man skal passe ind i. En pilgrimsvandring derimod kan man foretage, som man vil, og man bestemmer selv, hvem man vil være, og hvad man søger. Frihed er da også et nøgleord, der nævnes af mange, hvilket ikke stemmer overens med teorien omkring overgangsritualer.

Turner og Turner anerkender dog også, at pilgrimsrejser ikke fuldt ud kan kaldes et overgangsritual, både fordi det er en frivillig rejse, og fordi der ikke sker et synligt skift i pilgrimmens status. De foreslår derfor, at man i stedet for at bruge udtrykket “liminal fase” bruger udtrykket *liminoid* eller *quasi-liminal* (Turner & Turner 1978: 34-35). Dette virker som et mere brugbart begreb til at forstå en fase, hvor pilgrimmene bevarer en høj grad af autonomi og kontrol over deres oplevelse, men samtidig får mulighed for at kappe båndene til hverdagen og opleve et fællesskab, der er underlagt andre normer, end det de kender hjemmefra.

3. Fællesskab

3.1 Lighed og statusløshed

Stemningen er god på Caminoen, hører man igen og igen. Fantastisk, faktisk... "Magisk!" siger nogen, ligefrem.

Thea fortæller, at der er et pilgrimskodeks, der hedder "giv det videre", hvilket betyder, at "det er et åbent rum, hvor man deler informationer med hinanden og hjælper hinanden godt på vej". Samtidig udveksles der også fysiske ting, og hun fortsætter "Jeg ved da ikke, hvor mange bananer og dåsecolaer og liter vand og sådan noget, jeg har udvekslet, både fået og givet til folk undervejs". Mange lægger vægt på, at man gerne løber ind i de samme mennesker igen og igen, kommer på de samme caféer og gerne indtager sine måltider sammen. Katrine fortæller, at "man lader ikke en pilgrim sidde alene og spise (...) Så inviterer man normalt ind, man er meget sådan inkluderende". Jane siger, at "grunden til at jeg synes, den franske rute er så fantastisk, er fordi, det er så socialt. Du møder simpelthen alle... Og kunne man overføre den stemning, der er på Camino Frances til verden, så var der ikke krig". I mange samtaler med pilgrimme bliver det sociale aspekt af pilgrimsvandringen nævnt igen og igen.

Endnu engang virker det til, at Turner og Turners ideer om en quasi-liminal fase kan være brugbare. Denne gang til at forstå det sammenhold, der opstår mellem pilgrimmene. De mener, at i den liminale fase bliver man reduceret til en helt grundlæggende form, for at kunne bygges op på ny og blive klar til at træde ind i en ny status, samtidig med at fraværet af social status skaber intense og ligeværdige kammeratskaber (Turner 2008: 95). Denne tilstand, hvor der ikke længere er hierarkiske systemer, der tilskriver enkelt individer mere eller mindre værdi, og alle derfor er lige, kalder de *communitas* (a.a: 96). Oplevelsen af, at der er en lighed, man ellers ikke oplever, er noget, der blev nævnt af flere pilgrimme. Blandt andet fortæller Thomas, at "Jeg synes, at både køn, alder og nationaliteter bliver... ophævet. Altså det ligesom om, at det er flydende". Katrine mener, at man ofte, når man møder mennesker i hverdagen, indleder med at spørge til deres profession. På Caminoen derimod møder man hinanden som pilgrimme, ikke i kraft af ens profession. Derfor er det, hverken det man fortæller, når man præsenterer sig selv, eller det man spørger ind til i mødet med nye mennesker. Hun mener, at dette medvirker til, at der ikke på samme måde er status på Caminoen. Ida fortæller i tråd med dette, at når alle går i vandrebukser, kan man ikke længere se den sociale klasse, samtidig med at man ikke snakker om, hvad folk laver hjemme. I stedet drejer samtalerne sig om turen, og det "nu" man netop befinder sig i på rejsen. Det vil sige ens oplevelser, de ting man har set på vejen, de forventninger man har og det fælles mål.

Det virker altså til, at Turners beskrivelse af, at pilgrimsrejsen bringer pilgrimmen i kontakt med andre "like-minded souls", samtidig med at interaktionen mellem mennesker ikke længere er styret af de vanlige regler for social struktur (Turner & Turner 1978: 31), er noget man også oplever på Caminoen. Flere beskriver, at der er en helt anden åbenhjertighed, end man er vant til fra hjemme, og Jane siger at "(...) man betror sig til en vildt fremmed, som man aldrig har mødt før, og fortæller ens dybeste hemmeligheder, for sådan er det bare". Man har altså nogle langt dybere og eventuelt også mere spirituelle samtaler, end hvad der ellers opfattes som normalt, som Thea udtrykker det: "Hvis jeg havde så åbenhjertige samtaler nede på posthuset for eksempel, som jeg har, når jeg går Caminoen, så ville folk betragte mig som værende mærkelig og filterløs". Samtidig mener hun, at hvis man gik og hilste på alle, man mødte, som man gør på Caminoen, ville folk tro, at man var bims. Ida forklarer, at hvis man kommer ind på en cafe og ser en enlig pilgrim, sætter man sig straks der, selvom der er andre borde, hvilket man aldrig ville gøre i Danmark. Det ser altså ud til, at der er mange træk, der minder om de *communitas*, som gerne opstår i en liminal/quasi-liminal fase, hvor spillereglerne er anderledes end i hverdagen, og hvor ensartetheden mellem deltagerne åbner for dybere samtaler og dermed relationer.

Langt de fleste mener også, at det er nemmere at tage kontakt til andre mennesker på en pilgrimsvandring, men der er forskellige tanker omkring, hvorfor det er så meget anderledes end i vante omgivelser. Ida fremhæver, at alle er på vej mod den samme destination, og forklarer, at de mennesker hun snakker med på en pilgrimsvandring, ville hun sandsynligvis ikke have taget kontakt til, hvis hun havde mødt dem på gågaden i Danmark. Dels fordi folk ville finde det mærkeligt, og dels fordi man ikke ved, om man har noget til fælles. På Caminoen derimod ved man, at man har et fællesskab, med alle de pilgrimme man møder, fordi man er der af den samme grund og er på vej mod det samme mål. Pilgrimmen Hanne bevæger sig i lidt de samme baner og forklarer, at man nemmere kommer i snak, fordi man har en vi-følelse. Hun sammenligner det med, hvis man går med en klapvogn i Danmark og helt naturligt snakker med andre, der har klapvogn med, fordi man ved, at man har et fællesskab omkring at have født og have et barn, hvilket naturligt leverer et samtalemne. På samme måde oplever mange en vi-følelse på Caminoen, og der opstår tilsyneladende nemmere *communitas*, da man har naturlige samtalemner, fordi man laver det samme, oplever det samme og ser de samme smukke udsigter.

Andre mener, at det også handler om, hvad det er for en slags mennesker, der går der, og en siger, at alle, der går på den Franske Camino, er meget åbne, mens Thea forklarer, at hvis man ikke havde et åbent hjerte, ville man ikke befinde sig der, men have valgt en anden måde at bruge sin ferie. Hun mener dog samtidig, at samtalerne også bliver hjulpet i gang af, at alle er der af en grund,

på trods af at grundene er meget individuelle. Et helt anderledes forslag, Katrine tager op, er, at det skyldes, at folk ikke på samme måde bruger mobiltelefoner som i hverdagen. Hun forklarer, at man i sagens natur ikke kigger på sin mobiltelefon, mens man går, hvorimod det i andre situationer kan være svært at tage kontakt til mennesker, fordi de er optaget af teknologi.

3.2 Magtstrukturer

Selvom de fleste pilgrimme, jeg har snakket med, har talt om fællesskabet på turen, er det alligevel værd at nævne, at teorien omkring *communitas* ikke står uimodsagt. Eade og Sallnow har grundigt kritiseret Turner og Turner og argumenterer for, at deres teori er for strukturalistisk og har ligget til grund for, at mange senere har analyseret pilgrimsrejser på en måde, der overser de modsætninger, der også dukker op (Eade & Sallnow 1991: 3). Eade fokuserer på, hvordan der er en konflikt mellem hjælperne og pilgrimmene ved badene i Lourdes, hvor organisatorerne forsøger at bestemme, hvordan det skal foregå, mens pilgrimmene forsøger at gøre modstand mod den magt. Han argumenterer dermed imod Turner og Turner, der mente, at *communitas* optrådte ved skrinet i Lourdes (Eade 1991: 51-52). Eade fokuserer hovedsageligt på hjælperne, som han mener har et nærmest militærisk hierarki og beskriver den systematiske måde, hvorpå pilgrimmene guides igennem badene, hvor der ofte er lange køer af folk, der venter på at komme igennem (a.a: 56). Dette står i kontrast til, hvad der fortælles om vandringen mod Santiago, hvor der er langt mindre struktur, og hvor pilgrimmene har en langt større frihed til selv at planlægge deres tur, som de ønsker den. Det eneste tidspunkt, hvor hjælpere har en rolle i forhold til organisering, er på herbergerne, hvor pilgrimmene overnatter.

I følge Turner og Turner vil pilgrimssystemer kunne beskrives som *normative communitas*. *Normative communitas* udspringer oftest af mere spontane følelser af broderskab og sammenhold, som man forsøger at bevare, og hvor det derfor bliver nødvendigt med en vis form for organisering for at kunne mobilisere de nødvendige ressourcer. Derfor vil alle spontane *communitas* med tiden være nødt til at forvandle sig til *normative communitas* for at kunne bestå (Turner & Turner 1978: 135). Dette virker til at være tilfældet med Caminoen, hvor en forholdvis høj grad af institutionalisering er nødvendig, i form af herberger, pilgrimsmesser og indsamling af stempler for at kunne få et bevis på den gennemførte pilgrimsvandring ved afslutningen. Derfor er der også regler og organisering, selv i dagligdags ting, for eksempel at unge pilgrimme får overkøjerne og ældre underkøjerne, og at herbergerne gerne gemmer et par senge til pilgrimme over 65, som ville have svære ved at gå videre, hvis herberget er fyldt, når de kommer frem. Alligevel virker det til, at selvom der er regler, så er der stadig en stor frihed og en meget lille indblanding fra hjælpernes side,

hvilket står i skarp kontrast til badene i Lourdes, hvor en helt anden kontrol er nødvendig, og som derfor virker langt mere normativ i sin karakter end fællesskaberne på Caminoen.

Samtidig virker det til, at mange regler er blevet internaliseret af de fleste pilgrimme, og mange fortæller om yngre eller mere friske pilgrimme, der frivilligt overlader deres seng til en anden. Det kan være en, der er ældre, men det kan også være til en, der simpelthen er mere træt, og det opfattes derfor ikke som en regel, men ligger i stedet til grund for mange hjertevarmende historier. For eksempel fortæller Katrine om en oplevelse, hvor en meget, meget træt pige kom ind på et herberg, og en mand overlod hende sin seng, hvorefter han selv blev inviteret til at overnatte i et privat hjem. Det virker altså til, at selvom organiseringen gør, at fællesskaberne på Caminoen kan beskrives som normative *communitas*, så forhindrer det ikke pilgrimmene i at opleve en følelse af spontane/eksistentielle *communitas*. Reglerne i forhold til senge tildeling opleves altså ikke som noget, der påtvinges pilgrimmene fra hjælpernes side. I stedet forstås de som en del af det fællesskab og den hjælpsomhed, der for mange kendetegner Caminoen. Dermed kan de faktisk virke til at forstærke følelsen af eksistentielle *communitas* i stedet for det modsatte.

Yderligere er det værd at bemærke, at de konflikter, Eade henviser til, er til en vis del mellem hjælpere, men hovedsageligt mellem hjælpere og pilgrimme (a.a: 70). Han mener, at der er for meget struktur til, at *communitas* kan dannes, og at pilgrimmene sjældent tænker på at gøre modstand mod hjælpernes magt (a.a: 75). Turner derimod beskriver i sin forklaring på *communitas* udelukkende de personer, der gennemgår et ritual sammen, og derfor er ligeværdige, ikke “the ritual elders”, der styrer ritualerne (Turner 2008: 96). Hjælperne ser mere ud til at kunne sammenlignes “the ritual elders” end med ligeværdige personer, der sammen gennemgår et ritual, og der er derfor ingen grund til at tro, at *communitas* nødvendigvis skulle inkludere de hjælpere, der sørger for at holde orden. Alligevel virker det til at være tilfældet på Caminoen, og Thomas, der også selv har prøvet at arbejde som frivillig på et herberg, fortæller, at 99% af de steder han har været, har det været søde mennesker, der af hjertet ønsker at hjælpe pilgrimmene. Han beretter om et rørende møde, hvor hjælperne tog en personlig afsked med hver enkel pilgrim, bad en bøn for dem og ønskede dem held og lykke på vandringen, og et andet hvor nonnerne både lavede mad, spillede og sang for dem. Det virker til at gå igen flere steder, at både hjælpere og pilgrimme spiser sammen, og at hjælperne dermed er inkluderet i fællesskaberne. Kun enkelte meget store steder føler han, at den nærhed han ellers oplevede gik tabt, simpelthen fordi der er for mange pilgrimme til, at hjælperne kan nå at komme tæt på dem.

3.3 Konflikt

Sallnow skriver, at når store grupper samles omkring det samme pilgrimsmål, vil det sandsynligvis skabe uenighed selv blandt dem, der egentlig tilhører den samme trosretning, da der vil opstå forskellige forståelser af målets betydning (Sallnow 1991: 137). Katedralen, hvor st. Jacob ligger begravet, kan naturligvis siges at være et kristent pilgrimsmål, alligevel kan man ikke sige, at alle de, der valfarter dertil, deler den samme tro. På vejene mod Santiago færdes både katolikker, protestanter, ateister, agnostikere, de der søger en spiritualitet udenfor kirkens rammer, og alt der i mellem. Af dem jeg har snakket med, har nogle protestanter været meget bevidste om deres egen tros forskellighed fra den katolske, der dominerer i Spanien, og Jane fortæller, at hun kun ind i mellem deltager i pilgrimsmesserne undervejs, fordi hun ikke bryder sig om den katolske kirke. Det er dog den eneste gang, jeg har hørt den holdning udtrykt.

De fleste virker derimod glade for messerne, selvom de er bevidste om forskellighederne, og Gitte forklarer, at hun holder meget af pilgrimsmessen i katedralen, "... men vi har jo ikke det samme forhold til relikvier, og hvad de ellers har. Det siger jo ikke rigtigt os noget". Katrine beskriver, at det betyder meget for katolikker at kunne få lov til at lægge armene omkring st. Jacob og være ved kisten, og selvom hun ikke mener, at det betyder så meget for protestanter, oplever hun alligevel at kunne blive grebet også af katolske ritualer. Ida, som også er protestant, fortæller, at hun deltog i mange af de katolske messer, og selvom hun er meget bevidst om, at den sidste nadver ikke betyder det samme i de to trosretninger, så gik hun til alters alligevel, for som hun siger "Jeg er ligeglad. Jeg er pilgrim". Det er tilsyneladende heller ikke noget præsterne opfatter som er problem, selvom Thomas fortæller om en enkelt hændelse, hvor hans kone blev afvist af en præst, da hun ville tage imod nadveren, fortæller han også, at den ledende præst efterfølgende sagde, at kirken har plads til alle, der søger gud og var meget undrende overfor hændelsen. Det ser altså ud til, at det også passer på pilgrimsmålet i Santiago de Compostela, når Eade og Sallnow siger, at det kendetegner et stort pilgrimsmål, at det er universalistisk, hvilket vil sige, at det kan indeholde mange forskellige religiøse diskurser på samme tid og dermed give mennesker af vidt forskellige overbevisninger, det de ønsker af besøget (Eade & Sallnow 1991: 15). Det er dog ikke kun religiøse diskurser der er plads til.

Mange af de pilgrimme, jeg har snakket med, er ikke religiøse. Det er dog tydeligt, at heller ikke dette skaber konflikt, og pilgrimme af alle trosretninger og overbevisninger går side om side, og der ser ud til at være en stor respekt for andres overbevisninger. Thomas, der opfatter sig selv spirituel i stedet for religiøs, fortæller om, hvordan han vandrede sammen med en Italiensk mand, der var katolsk troende til fingerspidserne og gerne gik med ham til katolske messer og på den måde

fik nogle fine oplevelser, samt fandt det interessant at lære mere om de katolske helgener. Gitte forklarer, at hun ikke selv er troende, men at hun er fascineret over, at folk tror, på den måde de tror, selvom det aldrig har sagt hende selv noget og synes, at der alligevel er noget særligt over at gå ind i kirkerne undervejs. Det er noget, der går igen hos mange ikke-troende pilgrimme, der ofte er bemærkelsesværdigt konsekvente med at besøge de kirker, de møder undervejs. Dette gælder ikke bare på lange vandringer i udlandet, men også på de dagsture, der arrangeres af foreningen Danske Santiagopilgrimme. Det forklares dog ikke i religiøse termer, men snarere med at det er imponerende bygninger, og at det giver en ro at opholde sig i dem. Thea fortæller endda, at hun faktisk identificerer sig som buddhist, men tilføjer, at det jo er en livsfilosofi og ikke en religion. Der er altså heller ikke her modsætninger, der besværliggør pilgrimsvandringen, og også hun oplever kirkerne som mere relevante, end hun havde troet og siger, at hun på den seneste tur ikke er gået forbi en kirke uden at være inde at tænde et lys, på trods af at hun ikke er medlem af folkekirken. Samtidig fortæller hun, at hvis hun kan komme til at sove i et kloster, vælger hun det frem for alt muligt andet, fordi der er en helt særlig ånd. Dette handler dog for hende mere om spiritualitet end om religiøs tro, og hun opfatter hele pilgrimsrejsen mere som et åndeligt rum end et religiøst rum.

Ida støtter dette og mener, at der efterhånden er kommet en anden opfattelse af pilgrimsvandring, så det handler mere om at opleve noget spirituelt. Spiritualitet kan tilsyneladende forstås på mange måder, hvor nogle snakker om åndelighed, mens det for andre simpelthen betyder at lære sig selv bedre at kende, og for atter andre er knyttet til naturkrafter. Derfor virker det igen til at passe perfekt, når Eade og Sallnow er af den opfattelse, at et pilgrimsmåls kræfter ikke udspringer af det selv, men i stedet fungerer som et rituel rum, hvor alle de divergerende opfattelser og holdninger som pilgrimmene selv medbringer får mulighed for at komme til udtryk (Eade & Sallnow 1991: 10). Det virker til, at der generelt er en stor respekt for alle disse forskellige overbevisninger og en enorm rummelighed, så jeg snart ikke har tal på, hvor mange gange nogle har fortalt mig, at “alle går deres egen camino”.

På trods af at Eade og Sallnow nævner, at selve pilgrimsålet kan rumme alle de overbevisninger, pilgrimmene kommer til det med, så tilegner de alligevel meget tid i deres tekster til de uenigheder, det kan skabe, og de er ofte blevet citeret for at have sagt, at “it is necessary to develop a view of pilgrimage not merely as a field of social relations but also as a *realm of competing discourses*” (Eade & Sallnow 1991:5). Det virker dog sjældent til, at alle de forskellige diskurser pilgrimmene bringer med sig på rejsen ligefrem konkurrerer med hinanden, med måske lige en enkelt undtagelse i forhold til hvad en “rigtig pilgrim” er.

Mange forstår en pilgrim, som en der går til fods, og enkelte giver udtryk for, at man ikke kan tage en bus til Santiago, for så er man ikke en rigtig pilgrim. Der er dog også andre, der finder det i orden, selvom det i sagens natur må kaldes en pilgrimsrejse og ikke en pilgrimsvandring. Langt de fleste virker simpelthen overraskede over spørgsmålet. Tilsyneladende ligger ideen om, at man kan have lyst til at foretage en pilgrimsfærd på andre måder end til fods dem fjernt, men er ikke noget de egentlig har en holdning til. Dette skyldes sandsynligvis, at det for mange er selve vandringen, der er det vigtige. De går mod et mål, men det er vejen mod målet, der er det centrale i deres fortællinger.

Selve vandringen virker da også til at være det eneste sted, hvor pilgrimmenes diskurser reelt kommer i konflikt. Ida forklarer, at “det eneste skel, der er, det er dem, der bærer deres bagage og dem, der ikke gør og dem, der ikke gør det, de bliver anset som ikke at være rigtige pilgrimme, når du snakker med dem, der bærer deres bagage”. Det vil sige, at hun oplever, at der er en opdeling mellem de pilgrimme, der bærer alt de har brug for i deres rygsæk, og dem der får sendt de fleste af deres ting med et transportfirma, så de selv kun behøver at bære en lille dagsturs rygsæk. Hun fortsætter dog til at forklare, at man også kan se lidt mere nuanceret på det, da der for eksempel er mange ældre, der går, og det virker det da også til, at de fleste gør. Hanne fortæller, at hun har hørt, at nogle kalder dem, der ikke bærer selv eller overnatter på hoteller i stedet for på pilgrimsherberger for luksuspilgrimme, men synes, at man må være lidt nysgerrig på, hvorfor nogle vælger at gøre det sådan. Hun mener derfor, at det er værd at respektere, at pilgrimme, der har ryg og skulderproblemer, kan få transporteret deres ting og gå så langt alligevel. Det lyder altså ikke til at være en opdeling, alle er enige i, og en stor del af de pilgrimme, jeg har snakket med, fortæller, at de ikke selv deler den opfattelse, men har mødt andre på turen, der bruger begrebet “luxuspilgrimme”.

Det ser altså ud til at, Sallnow kan have ret i, at “A miraculous shrine is, in a very real sense, an arena of competition and struggle between different groups attempting to win control of a crucial cultural resource” (Sallnow 1991: 143). Definitionen af hvad en “rigtig pilgrim” er, er tilsyneladende det eneste punkt, hvor der er en tydelig kamp, og hvor den danske pilgrimsforening faktisk prøver på at påvirke reglerne i Spanien, samtidig med at det skaber diskussioner i Danmark. Som tidligere nævnt skal man have gået de sidste 100 km for at få et pilgrimsbevis, men nogle danske pilgrimme er af den overbevisning, at man ikke er en rigtig pilgrim, hvis man ikke har gået længere, samt at det bliver for voldsomt med alle de mennesker, der “kun” dukker op for at gå de sidste 100 km. De forsøger derfor at få distancen sat op. Andre er modstandere af dette, og Hanne siger, at hun ikke synes, det bliver for meget “for det er jo sådan nogle *glade* mennesker”, mens

andre nævner, at nogle tester pilgrimsvandring med en kortere distance, inden de får mod på at gå længere.

Det er derfor interessant, at selvom mange af pilgrimmene er bevidste om en del diskussioner om, hvorvidt man er en rigtig pilgrim, hvis man får bagage transporteret, cykler, overnatter på hotel, kun går de sidste 100 km eller bruger motoriseret transport på noget af strækningen, så vælger langt de fleste, af dem jeg har snakket med, den stillingtagen, at der ikke er noget, der er rigtigt eller forkert, som Gitte udtrykker det “man skal gøre det, som man synes... og igen... *alle* går deres egen Camino, også dem der... kører en tur”. Særligt slående er det, at jeg ikke har hørt nogen nævne religiøsitet eller trosretning, som noget der afgør, om man er en rigtig pilgrim. Det handler i langt højere grad om stemning.

4. Enkelhed/Flow

Når pilgrimme snakker om for eksempel, at man skal gå længere end hundrede kilometer for at være en rigtig pilgrim, så handler det tilsyneladende ikke om religiøs tro eller fortolkninger over målets betydning. Det italesættes ofte som en stemning eller følelse, der først opstår efter en passende lang vandring. Hanne fortæller, at der sker noget specielt med hende, når hun er afsted en måned, hvor hun kommer ind i et særligt "mood", som hun ikke har oplevet på kortere ture med Danske Santiagopilgrimme.

Turner og Turner bruger Csikszentmihalyis teori om flow til at forklare, hvorfor Lough Derg pilgrimme gentager deres pilgrimsrejse om og om igen. Der er naturligvis den forskel, at pilgrimsfærden til Lough Derg, er langt mere omhyggeligt organiseret med specifikke bønner, runder omkring bronze krucifikserne og så videre (Turner & Turner 1978: 119). Den pilgrimsfærd de beskriver, kan altså siges at være langt mere præget af gentagelser og monotoner end pilgrimsvandringerne til Santiago de Compostela. Alligevel virker der til at være visse aspekter, der er de samme. Csikszentmihalyi beskriver flow som en tilstand, hvor man er fuldstændigt opslugt, af det man foretager sig og ikke tænker på omgivelserne. Han mener, at dette bliver muligt, når man kun skal koncentrere sig om en meget begrænset mængde stimuli, mens alle irrelevante stimuli blokeres ude (Csikszentmihalyi 1975: 47). Et andet kendetegn ved flow er, at det er tydeligt for personen, hvad han skal gøre eller opnå, samtidig med at der er et begrænset set af valgmuligheder (a.a: 52). Dette passer godt på det pilgrimmene beskriver, da det de fremhæver igen og igen er enkelheden ved at gå. Ida tilskriver, den tilstand hun kommer i, når hun pilgrimsvandrer, den rutinemæssige hverdag, der optræder på Caminoen, hvor hver dag foregår efter det samme mønster, og man kan lukke alt andet ude, samt enkelheden, hvor man ikke skal tage stilling til noget, som hun siger "Du går over Pyrenæerne, og så drejer du til højre". Samtidig mener hun, at det er fantastisk ikke at behøve at tjekke nyhederne og bare kunne være i naturen og med sig selv.

Thea lægger stor vægt på den tanketomhed, der opstår, når hun ikke skal tænke på andet end nu'et og vandringen. Hun oplever sit lederjob som stressende og opslidende og tager derfor på pilgrimsvandring hvert år for at opsøge enkelheden, stilheden og friheden, samt for at slippe for krav, kompleksitet og tidsstyring. Disse ting er noget rigtigt mange pilgrimme nævner omend det gerne er forskelligt, hvilke der betyder mest for den enkelte. Katrine vælger at fremhæve den enkle livsstil, hvor der ikke er ret meget man skal forholde sig til, og hvor man ikke behøver at overveje for eksempel hvad for noget tøj, man skal have på, hvilket giver hende en ro, foruden tid til eftertænkning, refleksion og til at gøre ingenting. Hanne forklarer, at man ikke skal tænke på

andet end at nyde turen, tage indtrykkene ind og sætte det ene ben foran det andet, og tilskriver det særlige “mood” hun oplever, at det er den samme rytme dag efter dag. Samtidig beskriver hun det som en lykkefølelse at være ét med sin krop og fortæller, at hun følte sig mere åben overfor oplevelserne og naturen. Gitte beretter, at det hun glæder sig mest til er “følelsen af bare at gå der ud af”, hvilket for hende handler både om friheden og følelsen af godt at kunne klare det, på trods af de fysiske udfordringer hun slås med, især i forhold til knæene. Dette er et andet aspekt, der nævnes af Csikszentmihalyi, som mener, at flow bedst opstår, når en aktivitet ligger indenfor personens evner, og hverken er for svær eller for let (a.a: 56).

Der er dog også aspekter, der ikke passer, da Csikszentmihalyi gerne beskriver flow som en så altopslugende koncentration, at den er svær at bibeholde over længere tid (a.a: 45). Dette virker ikke til at være tilfældet for pilgrimmene, der gerne vandrer i flere uger af gangen og beskriver tilstanden som noget, der varer turen ud. Til gengæld fortæller de, at det tager tid at komme ind i den. Thea beretter, at “Det der rent faktisk sker, det er, at jeg... ikke på dag 1 og heller ikke på dag 7, men du ved, et stykke hen ad vejen, når man sådan er kommet ind i det monotone, som det egentlig er, at sove, spise og gå og barbære sit liv ned til den form for enkelhed, det er, at der bliver tomt”. Ida fortæller, at hun tror, man skal have gået i mindst en uge, uden at skulle bekymre sig om hverdagens gøremål, før man kommer i den specielle mentale tilstand eller stemning. Her er det dog interessant, at hun mener, at når man først har prøvet at være i den tilstand, så bliver den nemmere at finde igen også på kortere ture, men det er fortsat en stemning, hun hovedsageligt forbinder med at gå. Et andet aspekt af flow, er det Csikszentmihalyi kalder “loss of ego”, hvor man fuldstændig glemmer sig selv (a.a: 49). Jeg har naturligvis tidligere beskrevet, hvordan mange pilgrimme føler, at deres problemer kommer til at fylde mindre, men de beskriver ikke, at de glemmer sig selv, tværtimod oplever mange, som tidligere nævnt, at de lærer sig selv bedre at kende eller kommer til at acceptere sig selv, samtidig med at de ofte er ekstra modtagelige overfor oplevelser og den omgivende natur.

Alligevel virker det til, at den sindsstemning, flere pilgrimme beskriver, kan minde meget om flow, og teorien kan kaste lys over den ro, der opstår, når hverdagens stress og krav toner bort, og pilgrimmen altid ved, præcis hvad hen skal gøre. Dog er den koncentration, Csikszentmihalyi beskriver, for altopslugende til at kunne dække pilgrimmenes oplevelse, men måske pilgrimmene alligevel kan siges at opleve en særligt mild form for flow på deres vandring.

5. Materialitet

5.1 Pilgrims symboler

Der var mange ting, der overraskede mig undervejs i indsamlingen af empiri, men det der slog mig mest var, hvor vigtige rent praktiske, fysiske og materielle ting er på en pilgrimsvandring.

Turner nævner, at personer, der befinder sig i den liminale fase, tydeligt skilles ud fra det omkringliggende samfund ved hjælp af forskellige symboler (Turner 2008: 95). Her er muslingeskallen oplagt, da den fungerer som et fysisk symbol, der kendetegner en pilgrim til Santiago de Compostela. Den har optrådt i forbindelse med Caminoen siden det 12. århundrede. Til en begyndelse var det ved rejsens slutning, pilgrimme kom i besiddelse af muslingeskallen, men det har ændret sig med tiden, så pilgrimme nu har den med sig undervejs for at vise deres status som pilgrimme. Frey fremhæver muslingeskallen som central for hendes informanters følelse af at være pilgrimme (Frey 1998: 56). Ganske rigtigt værdsætter mange af de pilgrimme, jeg har snakket med, muslingeskallen, og Jane nævner, at hun synes, det er et fedt symbol, fordi der er så mange, der ved, hvad den betyder, mens Thea fortæller, at muslingeskallen i starten hjalp hende med at identificere sig som pilgrim, først og fremmest ved at give hende en følelse af tilhørsforhold blandt de andre pilgrimme.

Der er dog også enkelte, der ikke tillægger muslingeskallen den store betydning, og flere fortæller, at de ikke egentlig bruger symbolet til at identificere andre som pilgrimme, feks siger Katrine, at "Nej, det er mere, at man bare... Det ved man bare (...) man kan jo se, at det ikke er en lokal, og når det ikke er en lokal, hvilke andre end pilgrimme render så rundt der?". Hanne fremhæver outfittet, som det der tydeligst viser, at en person er pilgrim, og Thea nævner rygsækken, da den tydeligt adskiller pilgrimmen fra en person, der bare er ude at gå en tur. Det er altså tydeligt, at selvom muslingeskallen er et symbol på, at man er pilgrim, er det ikke det eneste, der identificerer en pilgrim.

Hvad der viser, at man er pilgrim, er det helhedsindtryk pilgrimmen fremviser gennem både sit udstyr og sin påklædning. Bourdieu påpeger, at det tøj eller de objekter, man omgiver sig med viser ens aktuelle status (2010: 70). Det er altså, hvad man har, der er afgørende for, både hvordan man klassificerer sig selv, og hvordan man klassificeres af andre (a.a: 49). Det bliver tydeligt i fortællingerne om lokalbefolkningens hjælpsomhed, der nemt kunne udgøre et helt kapitel, at det betyder noget for pilgrimmenes oplevelse, hvordan de klassificeres. Thea nævner, at lokalbefolkningen har langt større respekt for en person, de kan identificere som pilgrim og får langt mere lyst til at hjælpe personen godt på vej. Anders mener, at hvis man kommer med rygsæk og

muslingeskal, bliver man taget imod på en helt anden måde og tillægger dette, at pilgrimmen går i en højere sags tjeneste, samtidig med at en pilgrim ankommer som ydende i modsætning til turisten, der kommer som krævende. Han forklarer, at “folk er mere respektfulde over for dig. Du skal til gengæld også være det, fordi det eneste du skal efterlade dig, det er dit fodspor”. Der er dog også pilgrimme, der tillægger respekten og hjælpsomheden, enten at lokalbefolkningen tjener på alle, der passerer igennem, eller at Spaniere generelt er mere åbne og venlige. Alligevel oplever mange, at deres fremtoning både i attitude, men også helt konkret i objekter som rygsæk og muslingeskal gør hele forskellen, i forhold til hvordan de klassificeres, og dermed mødes af både andre pilgrimme og lokalbefolkningen.

5.2 Udstyr

Bourdieu er af den overbevisning, at folk gerne aktivt bruger de objekter de omgiver sig med, til tydeligt at adskille sig selv fra andre klasser (2010: 169). Det er derfor interessant, at flere når de fortæller om deres udstyr gerne, til en hvis grad, ser sig selv i modsætning til dem, der ikke har lige så godt udstyr. For eksempel beskriver Jane, at det er meget vigtigt at rygsækken har et godt mavebælte og sætter dette i kontrast til pilgrimme, der ikke var forberedt på dette “...men så ser man sådan nogle unge piger, der går i de sidste nye sneakers og så med en eller anden skolerygsæk, hvor de går med stropperne sådan ude over skuldrene, fordi de simpelthen har så ondt i skuldrene, fordi der ikke er mavebælte på”. Bourdieus teorier omhandler klasseforskelle, hvilket der er bred enighed om, ikke er noget, der optræder på Caminoen. Alligevel er der en vis opdeling, men det handler tilsyneladende langt mere om kroppens tilstand og mulighed for at klare turen. Denne distinktion har helt åbenlyse årsager, da dem, der ikke har godt udstyr (hovedsageligt støvler, der ikke sidder ordentligt) i sagens natur har svært ved at gå langt. Det vil sige, at de enten må opgive, eller det er dem, der “kun” går de sidste 100 km.

Det udstyr folk vælger, er derfor ikke det, der ser godt ud, men det der kan hjælpe dem i mål. På den måde kan man se en vis lighed med Bourdieus teori, da han mener, at nødvendigheder, for arbejderklassen, ofte forvandler sig til strategier og præferencer, så det, der er praktisk og funktionelt, også bliver det man foretrækker, ens smag, samtidig med at det kommer til at fungere som en form for klassifikation af gruppen (a.a: 170-171). Det er tydeligt, at pilgrimme gerne foretrækker det udstyr, der er praktisk, for at de kan gennemføre turen og lægger en vis glæde og stolthed i at have gode funktionelle ting. Der er dog den forskel, at Bourdieu er af den overbevisning, at smag og præferencer, der udvikles som en del af ens habitus, hovedsageligt er styret af økonomiske hensyn (a.a: 173). Det er tydeligt, at det tager tid at tilpasse habitus til de nye

krav, og der er mange historier om pilgrimme, der har været nødt til at skifte udsyr, og især støvler, ud, op til flere gange, inden de ramte rigtigt. Dette illustrerer, at smag her ikke er knyttet til økonomiske hensyn, tværtimod forklarer mange, at det er absolut nødvendigt at betale, hvad godt udstyr koster, hvilket bestemt ikke er billigt. En anden vigtig forskel er, at Bourdieu mener, at tøj, blandt andre ting, er med til at forme folks sympatier og antipatier i forhold til hinanden (a.a: 238). Her skal det nævnes, at selvom mange skelner mellem sig selv og pilgrimme, der ikke har godt udstyr med, så virker det kun sjældent til at skabe antipatier. Tværtimod snakkes der gerne med stor medfølelse om de pilgrimme, der har mindre godt udstyr, måske fordi det ikke bare handler om, hvordan man tager sig ud, men udmønter sig i fysiske smerter, i form af vabler og skader.

Det bliver derfor også gentaget om og om igen, at det er ligegyldigt, hvordan tøj og udstyr ser ud, bare det fungerer. Der forekommer enkelte eksempler på pilgrimme, der går specifikt efter bestemte mærker, men også her er det af rent praktiske hensyn. Et par stykker nævner, at de gerne vælger Osprey rygsække, men at dette udelukkende skyldes, at de er gode og lette. Hanne fortæller, at hun altid køber Mammut støvler, simpelthen fordi hun ikke har fået vabler af dem og derfor ikke tør forsøge sig med andre mærker. Andre har lignende historier, hvor de, efter lang tids søgen, finder de helt rigtige støvler og holder sig til dem fremover. Man kan altså ikke sige, at der er en bestemt stil, der kendetegner et "os", sådan som Bourdieu beskriver det (a.a: 397). Derimod er der generelt enighed om, at det er meget individuelt, hvad der passer til en, og at det eneste man kan gøre er at prøve sig frem, til man finder det helt rigtige.

5.3 Minimalisme

En anden ting, der betyder meget for pilgrimmene i forbindelse med tøj og udstyr, er mængden, man tager med sig. Thea forklarer, at "Jeg tager aldrig noget med, som ikke har mindst to funktioner (...). Jeg har jo gået om sommeren, men jeg er også blevet overrasket af snestorm, om sommeren, i Pyrenæerne for eksempel, og så finder man jo ud af, at man kan bruge sit håndklæde som halstørklæde og sine sokker som vanter og sådan noget. Man må være lidt kreativ". Ud over tingenes funktion bliver der altså også brugt meget energi på at sikre sig, at rygsækken er så let at gå med som muligt, og derfor også at tingene i den vejer så lidt som muligt. For eksempel forklarer Thea videre, at hun ved, at de 7 vatpinde, hun skal bruge til X antal dage, vejer præcis 4 gram, mens Gitte fortæller, at hun netop har købt ny sovepose, fordi den var 200 gram lettere, end den hun plejede at bruge. Flere giver udtryk for, at de selv finder det en smule nørdet at gå så meget op i vægt, men samtidig bliver det også nævnt igen og igen, at lav vægt er vigtigt for at gøre turen god.

På trods af at mange tanker kredser om at minimere vægten og den begrænsede mængde ting, der derfor kan medbringes, har jeg endnu ikke snakket med en pilgrim, der har givet udtryk for at savne noget på vandringerne. Tværtimod har mange beskrevet lettelsen ved ikke at skulle overveje sit tøjvalg og glæden ved den frihed, det giver at kunne bære alt, hvad man har brug for på ryggen. Frihed er et ord, der kommer op igen og igen, når pilgrimme fortæller om, hvorfor det er så dejligt ikke at medbringe mere end det mest nødvendige, og Hanne tilføjer, at det giver en åndelig lethed. Samtidig fortæller hun, at hvis man har det optimale udstyr, så mærker man næsten ikke vægten, da rygsækken nærmest bliver en del af ens egen krop.

Interessant nok er denne følelse af frihed, der opstår ved kun have det mest nødvendige med på turen, noget mange pilgrimme har taget med sig hjem. Den erkendelse, at man kan klare sig med meget lidt, er noget, der går igen i mange pilgrimmes fortællinger, og flere har valgt at foretage en fysisk oprydning ved hjemkomsten, også selvom det ikke nødvendigvis beskrives som store åbenbaringer og radikale livsændringer. Jane fortæller, at hun ikke bevidst skabte forandringer i sit liv, men at hun alligevel begyndte at rydde ud i sine ting, da hun var vendt hjem, "For mig har det mere været sådan noget med, at det ligesom siver ind i fundamentet, så det bliver en del af mit liv, det der med at leve sparsomt og kunne nøjes med mindre...". For hende var det altså en gradvis forandring og ikke en pludselig omlægning. Der er dog andre pilgrimme, der virkelig har lagt deres liv om på en langt mere bevidst måde. Thea fortæller om, hvordan hun, inden den første tur, havde en stor lejlighed og 150 flyttekasser, men hver eneste gang hun kom hjem fra en ny tur ryddede lidt mere ud, for at genfinde den enkelhed, hun havde lært at kende på Caminoen. Hun bor derfor nu i et lille hus i landlige, naturskønne omgivelser og ejer ikke mere end 20 flyttekasser.

Hvis vi vælger at se pilgrimsvandringen som en quasi-liminal fase, sådan som Turner foreslår, kan det hjælpe os med at forstå, hvorfor noget så simpelt som at vandre kan forandre pilgrimmens liv. Victor Turner skriver, at fordi liminalitet er en mulighed for at trække sig væk fra hverdagen, er det også en periode, hvor man kan granske værdierne i ens kultur (Turner 2008: 167). Det ser ganske rigtigt ud til, at mange af pilgrimmene, undervejs på deres vandringer, har modificeret deres værdier, blandt andet i forhold til fysiske ting, og at det netop er denne tilbagetrækning fra hverdages normer, der har ligget til grund for et fornyet syn på, hvad der er vigtigt i hverdagen.

5.4 Tingenes vigtighed

Flere pilgrimme beskriver, at de er blevet rå med at smide ting ud, der ikke er vigtige for dem, men det betyder ikke, at de pludselig er kommet til at betragte alle materielle ting som betydningsløse. Som tidligere nævnt fortæller en pilgrim, at rygsækken bliver en del af hende selv. Denne

formulering gør det oplagt at kigge nærmere på Mauss' teori om, at gaveudveksling skaber varende bånd, fordi en ting altid vil være en del af personen, selv hvis den gives væk (Mauss 2016: 71). Han mener altså, at hvis en person giver en gave, er det en del af personen selv, hen overfører til den anden person. Det, den anden person modtager, er således ikke bare en ting, men derimod en del af giveres sjæl eller spirituelle essens (a.a: 72-73). Et eksempel på hvordan ting og mennesker kan blandes sammen, fortælles af en pilgrim, Marie, der har en meget smuk og gribende historie om, hvordan hun havde ting hjemmefra, for eksempel sten og en bekendts sko, med på turen. Disse ting symboliserede venner og bekendte, der var syge af kræft og blev placeret på steder, hvor hun følte, det kunne give dem lidt ekstra støtte i deres kamp. I det tilfælde er en sko ikke bare en sko, men rummer stadig en forbindelse til ejeren, på trods af at denne er langt væk i et andet land.

Ting, ofte sten, kan dog også bruges på en helt anden måde og symbolisere dele af ejermænd, som personen gerne vil af med. Det med at lægge ting fra sig, som man ikke vil have med videre i livet, er tilsyneladende noget, der har fået en speciel status på den Franske camino. Cruz de Ferro beskrives som et vigtigt ikonisk sted på ruten, der har en stor betydning for mange pilgrimme. Her lægger man en sten, man har haft med hjemmefra, som en symbolsk handling, for at give slip på noget, der har bundet en. Det kan være større eller mindre ting og er helt individuelt fra person til person. For eksempel beskriver Thomas, der vandrede i forbindelse med, at han gik på efterløn, at han havde en sten med hjemmefra, der symboliserede hans tid på arbejdsmarkedet, som han gerne ville lægge bag sig. Som en ekstra finurlig krølle, der ikke oprindeligt var planlagt, havde han gennem længere tid fået samlet ferie og afspadsering sammen, sådan at han faktisk vandrede en del af ruten, inden han officielt gik på efterløn. Dette muliggjorde, at han på præcis det tidspunkt, hvor han ville have haft fyraften, på den sidste officielle arbejdsdag, kunne lægge stenen ved jernkorset og på den måde tage afsked med sin arbejdsplads gennem 40 år.

Mauss bruger hovedsageligt sin teori, om at ting bliver en del af ejeren, til at forklare de kontrakter, der kan skabes, hvor mennesker, stammer eller landsbyer knyttes sammen gennem gaveudvekslingen (a.a: 108-109). Dette er ikke tilfældet med udstyret på pilgrimsvandringer, der på ingen måde kan siges at være objekter, der skal byttes eller gives væk, tværtimod. Men det er tydeligt, at ideen, om at "Souls are blended into things; things are blended into souls" (Mauss 2016: 87), er relevant for at forstå det forhold, nogle pilgrimme får til deres udstyr.

Det er hovedsageligt rygsæk og støvler, der er så centrale for folk, at man efterhånden får en speciel relation til dem. Katrine fortæller, at det efterhånden bliver et personligt forhold, man får til sin rygsæk, fordi det nærmest er ens hus og hele ens ejendom. Hun låner derfor ikke sin rygsæk ud, selvom hun normalt gerne låner andre ting ud. Denne følelse, af at nogle ting bliver så intime, at de

ikke kan lånes ud, går igen hos flere, og Gitte fortæller, at hun har gået med den samme rygsæk på alle hendes ture og føler, at det er en god ven at have med. Thea tilslutter sig dette og fortæller, at hun faktisk oplevede, at hendes daværende kæreste lånte hendes rygsæk ud, uden tilladelse, og at hun blev både vred og krænket, da hun oplever den som sit eget lille sneglehus, der er formet efter hendes krop. Samtidig tilføjer hun, at hun fik et specielt forhold, til de støvler hun gik i på sin første tur, da det var dem der fik hende igang. Hun nænnede derfor ikke at sælge dem, selvom de var lidt for små, og opbevarede dem i stedet, indtil de fandt et nyt hjem hos en nær veninde. Det er altså tydeligt, at nogle pilgrimme oplever relationen til dele af deres udstyr så tæt, at tingene bliver en del af deres ejermænd, men de kan tilsyneladende også optræde som venner. Malinowski fortæller, om de smykker, der udveksles i kula-ringen, at hvert smykke har sin egen personlighed og sin egen historie. Det er ikke smykkerne, der i sig selv er værdifulde, men de bliver det gennem deres personlige historie og de associationer, der er knyttet til dem (Malinowski 2005: 68). Ovenstående eksempler taget i betragtning kan det se ud til, at dette også er tilfældet med noget af udstyret på pilgrimsrejsen.

Tingene har potentialet til at blive langt mere end bare objekter. De er venner, der er med på tværs af Spanien, nogle op til flere gange, og derfor oplever det samme som ejeren. De får derfor en historie og bliver dermed en slags legemliggørelse, af alt hvad der er sket og oplevet på vandringen. Det er muligt, at dette kan udvides til selve pilgrimsmålene, da mange forklarer, at stedernes historie betyder meget for dem. Det, der fascinerer mange, er altså tanken om de mennesker, der har skabt det, og som har vandret der gennem mange århundreder, som Anders udtrykker det "...men at stå inde i en katedral og så tænke på hvor mange mennesker, der har været om det her og brugt deres tid, deres flid, deres kræfter og deres penge på at lave det. Og det står der endnu". Det er derfor interessant, at pilgrimspræsten, Magnus, mener, at det ikke er stedet i sig selv, der er vigtigt, men det stedet symboliserer, hvilket for mange er guds nærvær i både menneskers liv og i historien. Det er dog også tydeligt, at der er mange fortolkninger af, hvad stederne på vejen symboliserer, og det kan derfor se ud til, at det er fortællingerne om stedernes historier, der guider konstruktionen af deres personlighed, og dermed hvad de kommer til at symbolisere, samt ultimativt hvordan mening skabes på vandringen.

6. Konklusion

Der er en bred variation i, hvorfor folk vælger at gå en pilgrimsvandring, og hvordan det påvirker dem. For nogle har det simpelthen været en god oplevelse, mens andre føler, at de har lært sig selv bedre at kende. For flere har det ligefrem været en fornyelse og nogle beskriver turen, som en overgang til et nyt stadie i livet. Flere har gennem vandringen skabt sig det overgangsritual og den liminale fase, som man ellers ikke oplever i forbindelse med statusskift i det danske samfund. Alligevel kan det ikke fuldstændigt ses som et overgangsritual, sådan som van Gennep beskriver det, hovedsageligt fordi vandringen er frivillig, og pilgrimmen selv bestemmer over alle detaljer af turen. Derfor virker det her relevant at bruge Turner og Turners begreb quasi-liminal til at beskrive den fase, pilgrimmene opholder sig i undervejs. Dette kan yderligere forklare de communitas, der opstår, som overskrider både forskellige diskurser og trosretninger

Selvom der er en stor variation, i hvorfor pilgrimme rejser mod Santiago de Compostela, og hvad de har fået ud af oplevelsen, virker det alligevel til at mange på et eller andet plan søger noget. Det er ikke nødvendigvis store åbenbaringer, det kan også være fællesskaber, enkelhed, spiritualitet eller simpelthen eventyret. Hvis Turner har ret i, at liminalitet er en mulighed for at granske ens eget samfund, så er det muligt, at pilgrimmenes søgen kan levere indsigter omkring, hvad der savnes i dagligdagen. Det er derfor værd at bemærke, at på trods af variationer, så var der visse ting, der blev nævnt af en stor del af pilgrimmene, hvoraf de vigtigste så ud til at være: friheden ved kun at have det mest nødvendige, ikke behøve at planlægge og ikke skulle leve op til krav og forventinger, fællesskaberne, hjælpsomheden og den enkelhed, der opstår, når alle dage opbygges efter samme rytme. Det er muligt, at disse hovedpunkter kan ses som en modsætning til, hvad der opleves som udfordrende i hverdagen og dermed kan nærmere undersøgelser, af hvad der opleves som livsbekræftende på en pilgrimsrejse, kaste lys over, hvad nogle mennesker mangler i en dansk hverdag.

Hvis noget kan konkluderes, så må det være, at vejen til Santiago de Compostela lever op til Eade og Sallnows ide om en universalistisk helligdom. Det vil sige, at den tilsyneladende er i stand til at rumme alle de diskurser, fortolkninger, fortællinger og symbolikker, som folk kommer til den med og bruger til at skabe mening i deres oplevelser og deres rejse. Denne erkendelse ser ud til at være det perfekte springbræt for videre forskning. Det virkede til, at i mange af samtalerne tog en kerne form, i løbet af de første minutter, som fortællingerne centrerede sig omkring for netop dette individ. Det kunne for eksempel være taknemmelighed, fællesskab, fysisk udfordring eller overgang. Dette var desværre ikke noget, jeg havde tid til at dykke ned i, men yderligere forskning

kunne med fordel undersøge, hvordan narrativer og fortællinger benyttes for at skabe mening i pilgrimmenes oplevelser.

7. Litteraturliste

Axelsson, L.E. (2017). "Det började med förundran - pilgrimsvandringens historia och teologi". I Alebbo, A., Axelsson, L.E., Ciardi, A.M. & P.A. Joelsson. (Red.), *Som hjorten längtar: Pilgrimskap i Lunds stift- och bortom* (s. 9-31). Lund: Stiftshistoriskasällskapet i Lunds stift.

Bourdieu, P. (2010). *Distinction*. London: Routledge.

Coleman, S. & J. Eade. (2004). "Introduction: Reframing Pilgrimage". I Coleman, S. & J. Eade (Red.), *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion* (1-25). London: Routledge.

Csikszentmihalyi, M. (1975). Play and intrinsic rewards. *Journal of Humanistic Psychology*, 15(3), 41–63. <https://doi.org/10.1177/002216787501500306>.

Danmarks statistik (2022). *Laveste antal udmeldinger af folkekirken i 15 år* <https://www.dst.dk/da/Statistik/nyheder-analyser-publ/nyt/NytHtml?cid=38368> (hentet 11/05/23).

Davies, C. A. (2008). 2. Udgave. *Reflexive Ethnography: A guide to Researching Selves and Others*. London: Routledge.

Dubisch, J. (2004). "Heartland of America': Memory, Motion and the (Re)Construction og History on a Motorcycle Pilgrimage". I Coleman, S. & J. Eade (Red.), *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion* (105-132). London: Routledge.

Dunn, M. (2017). "Historical and Modern Signs of "Real" Pilgrims on the Road to Santiago de Compostela". I Sánchez y Sánchez, S. & A. Hesp (Red.), *The Camino de Santiago in the 21st Century* (s. 13-35). New York: Routledge.

Eade, J. & M.J. Sallnow (1991). "Introduction" I Eade, J. & M.J. Sallnow (Red.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage* (1-29). London: Routledge.

Eade, J. (1991). "Order and Power at Lourdes: Lay Helpers and the Organization of a Pilgrimage Shrine" I Eade, J. & M.J. Sallnow (Red.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage* (51-76). London: Routledge.

Frey, N. (1998). *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago*. Berkeley: University of California Press

Gardner S., Mentley C. & L Signori (2017). "Whose Camino Is It? (Re)defining Europe on the Camino de Santiago". I Sánchez y Sánchez, S. & A. Hesp (Red.), *The Camino de Santiago in the 21st Century: Interdisciplinary Perspectives and Global Views* (s. 57-77). New York: Routledge.

Göransson, K. (2019). *Etnografi: Sjösätt, navigera och ro i land dit projekt*. Lund: Studentlitteratur.

Højsgaard, M. T., Madsen, A. E. & H. Klint (2019) *Danskernes tro i 2019 - Spørgsmål og svar* <https://www.kristeligt-dagblad.dk/danskernes-tro-anno-2019-spoergsmaal-og-svar> (hentet 11/05/23)

Jenkins, R. (2011). *Being Danish: Paradoxes of Identity in Everyday Life*. København: Museum Tusulanum Press.

Kužić, K. (2017). "Nordic Pilgrims Passing the Croatian Shore in the Fifteenth to Seventeenth Centuries". I Alebbo, A., Axelsson, L.E., Ciardi, A.M. & P.A. Joelsson (Red.), *Som hjorten längtar: Pilgrimskap i Lunds stift- och bortom* (s. 67-97). Lund: Stiftshistoriskasällskapet i Lunds stift.

Malinowski, B. (2005). *Argonauts of the Western Pacific: an Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge.

Mauss, M. (2016). *The Gift: Expanded Edition*. Chicago: Hau Books

Roseman, S. R. (2004). "Santiago de Compostela in the Year 2000: From Religious Center to European City of Culture". I Badone, E. & S.R. Roseman (Red.), *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism* (68-88). Urbana: University of Illinois Press.

Sánchez y Sánchez, S. & A. Hesp (2017). "Introduction". I Sánchez y Sánchez, S. & A. Hesp (Red.), *The Camino de Santiago in the 21st Century: Interdisciplinary Perspectives and Global Views* (s. 1-10). New York: Routledge.

Sallnow, M. J. (1991). "Pilgrimage and Cultural Fracture in the Andes". I Eade, J. & M.J. Sallnow (Red.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage* (137-153). London: Routledge.

Talbot, L. (2017). "Revival of the Medieval Past: Francisco Franco and the Camino de Santiago". I Sánchez y Sánchez, S. & A. Hesp (Red.), *The Camino de Santiago in the 21st Century: Interdisciplinary Perspectives and Global Views*(s. 36-56). New York: Routledge.

Turner, V. (2008). Anden udgave. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New Jersey: Aldine Transaction.

Turner, V. & E. L. B. Turner. (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.

van Gennep, A. (2019) *The Rites of Passage*. Anden udgave. Chicago; London: The University og Chicago Press.