

---

## ROMANJE IN IDENTITETNI PROCESI

---

Andrej Gregorač

205

---

### IZVLEČEK

Camino de Santiago je ena največjih svetovnih romarskih poti, ki s svojo zgodovino in pomembnostjo vstopa v svetovni prostor kot ena ključnih označevalnih točk ne samo krščanstva, ampak tudi sodobne Evrope. Procesi, ki se dogajajo na tej romarski poti, nedvomno zaslužijo precej raziskovalne pozornosti, ki je na eni strani usmerjena na analizo materialnih vidikov Camina, na drugi strani pa na analizo subjektivnih dejavnikov romanja, kot so identitetni procesi in z njimi povezan pojav osebne transformacije.

**Ključne besede:** romanje, identitetni procesi, socialne reprezentacije, Camino

### ABSTRACT

Camino de Santiago is one of the world's biggest pilgrimage routes whose history and significance has a specific place in the world as one of the key landmarks not only of Christianity, but also of modern Europe. The processes that take place on this pilgrimage route certainly deserve major attention by researchers, directed on one hand towards an analysis of the material aspects of Camino, and, on the other hand, towards an analysis of the subjective aspects of pilgrimages, such as identity processes and the phenomenon of personal transformations connected with pilgrimages.

**Key words:** pilgrimages, identity processes, social representation, Camino

*Na tej dolgi poti postanejo njegove (peščeve, op. p) misli čiste,  
zbistri se mu pogled, ker si je vzel čas, ker si je moral vzeti  
dovolj časa. To je smisel, vzeti si čas. In na tej poti ni življenje  
nič drugega kot pot, romanje ... in na tej poti nikoli nisi sam,  
čprav se ukvarjaš s seboj, nenehno je nad tabo Gospod.  
(Rigler in Rigler 2000: 133)*

Romanje in romarji so kot antropološko zanimiva tema dokaj pozno postali zanimivi za raziskovalce. Coleman (2002) kot najbolj artikuliran razlog navaja težave pri definiranju terenskega dela, saj romanje in romarji niso (prostorsko) ustaljena socialno-kulturno enota, kar naj bi bil idealni objekt etnografske raziskovalne prakse. Z drugačnim

pregledom na področja antropoloških raziskav in upoštevajoč multikompleksnost področja kulturnega pa romanje zagotovo postaja eden hvaležnejših raziskovalnih terenov antropološke prakse<sup>1</sup>. Romanje je zamišljena praksa<sup>2</sup>, na področju katere dogajanje med simbolnim in materialnim rezultira v stalni dekonstrukciji in konstrukciji identitete posameznika. Kulturni material se premika in pretaka izven meja posameznikove izvirne kulture<sup>3</sup> na področju navidez nevtralnega fizičnega prostora in se staplja v neko zamišljeno gmoto različnih kulturnih sestavin: v romarja. Identitetni procesi na romanju so v neprestani aktivnosti, ki jo omogoča v sedanjem času precej neopredeljena in zelo široko obsegajoča definicija romanja in romarjev. Identiteta romarja je zaradi tega na stalni preizkušnji, stalnem opredeljevanju in stalnem razločevanju.

206

Nasprotno kot bi morda pričakovali, romanja, pri katerih lahko trdimo, da izhajajo iz krščanske tradicije, za udeleženca romanja v začetni fazi odločanja za romanje ne predstavljajo možnosti za izpolnjevanje teženj po afirmaciji in stabilizaciji identitete. Na romanje (oziroma v puščavo, kot pravi Jabes (Bauman 1997), kamor so hodili prvi romarji - puščavniki) greš, da se znebiš identitet, ki te vežejo v vsakdanje sponse, in postaneš anonimen. Bistvo judovsko-krščanske kulture je v občutenju duhovne dislokacije in brezdomstva, saj se je s Sennetovimi besedami krščanska vera začela s sporom s prostorom (Bauman 1997). Ena možnost vstopa v boj s prostorom je tudi Jakobova pot oziroma Camino<sup>4</sup>, verjetno največja svetovna krščanska romarska pot. Kljub svoji veličini, prepoznavnosti in številnemu obisku Camino predstavlja idealno pot za sprehod v anonimnost in možnost vstopa v neskončne igre identitet. Da gre res za neskončne možnosti igre identitet, na eni strani pričajo med seboj precej različna izročila o nastanku samih krajev in o ljudeh, povezanih s kraji na Caminu, na drugi strani pa izrazite razlike tako med udeleženci romanja kot njihovimi individualnimi reprezentacijami. Poleg socialnih reprezentacij (Moscovici, Duveen 2000), lastnih širšim družbenim skupinam, ki v sebi nosijo tudi verjetno večini udeležencev skupno težnjo po deidentifikaciji, imamo na drugi strani opravka z individualnimi reprezentacijami, lastnimi vsakemu subjektu. Oboje v sebi skrivajo identitete, ki jih romar želi na poti odložiti oziroma postaviti sebi na vpogled, in preverjanje njihove smiselnosti. Pred antropologom na romanju je torej zahtevna

<sup>1</sup> V Sloveniji najdemo zgolj redke primere etnološke literature o romanju, ti pa so praviloma osredotočeni bolj na etnografski prikaz romanja. Knez (1994) se v svoji razpravi bolj omejuje na prikaz zgodovinskega konteksta romanja na Šmarno goro, Šmitek (1999) prikazuje povezavo med romanjem in religioznim čaščenjem objekta kot vrsto šege, Ložar - Podlogarjeva (1999) pa v svojem prispevku pod drobnogled vzame pesmi, ki pričajo o romanju na Trško goro pri Novem mestu. Še najbližje antropološko analitičnemu diskurzu, s katerega sem skušal tudi sam prikazati pojav romanja, je prispevek Ramšakove (1996), ki v svoji obravnavi romanja opozarja na religiozno, tržno in družabno funkcijo romanja, kar nekako tvori triperesno deteljico Ruškega romanja.

<sup>2</sup> Izraz zamišljena sem si sposodil pri Andersonu (1998), ker se smiselno navezuje na njegov pojem *zamišljene skupnosti*.

<sup>3</sup> Izraz pretakanje kulturnega materiala sem povzel po Appaduraiu (1990).

<sup>4</sup> Slovensko ime za romanje je Jakobova pot, v angleščini pa The way of St. James. Zaradi prepoznavnosti in tudi že dobredne institucionaliziranosti imena bom v nadaljevanju uporabljal zgolj ime Camino. To je bilo skorajda edina oznaka za romanje v Santiago, ki sem jo slišal na poti, z izjemo imena Jakob's Weg, ki sta ga uporabljala dva avstrijska romarja.

naloga ne le registriranja odloženih identitet, ampak tudi umeščanje celotnega procesa tako v življenjski cikel subjekta, ki se odloči za romanje, kot prepoznavanje simbolnih pomenov, procesov s širšega vidika, kjer vplivi teh procesov presegajo raven individualnega in lokalnega ter prehajajo na raven družbenega in globalnega.

*Na Caminu je vse minevajoče. Prijatelji, s katerimi si hodil dan, dva, teden, ... Mogoče jih ne vidiš nikoli več. Ali pak? Mogoče je prijateljstvo edina stvar, ki je močnejša od Camina. In vesel sem, da sem našel oziroma bolj utrdil eno prijateljstvo, dodal pa več drugih. Ta del poti je bil Naš Camino.* 207  
(Gregorač 2004: 3)

## Camino in zgodovina

Romanje v Santiago de Compostela, najbolj znano kot El camino de Santiago, je danes svetovno gledano eden največjih (če ne največji) romarskih pohodov, bolje rečeno romarskih dogodkov, tako v merilih krščansko opredeljenih vernikov kot tudi z vidika ostalih, tako ali drugače, versko opredeljenih ali neopredeljenih prebivalcev zemeljske oble. Romanje je vezano na življenje in delo Jakoba starejšega, v krščanski tradiciji imenovanega tudi Jakob Veliki (da bi ga lahko razlikovali od drugih apostolov z enakim imenom).

Jakob je bil sin Zebedeja in Salome, Marijine sestre. Skupaj z bratom Janezom evangelistom sta bila ena izmed prvih Jezusovih učencev, kasneje oznanjevalcev krščanske vere – apostolov. Po Jezusovem vnebohodu naj bi po enem izmed izročil odšel v Španijo oznanjat evangelij. Po vrnitvi v Palestino ga je dal na velikonočni praznik leta 44 kralj Judeje Agripa I. zapreti in umoriti z mečem. Jakob je bil tako prvi izmed dvanajstih Kristusovih apostolov, ki je utrpel mučeniško smrt. Tu pa se legenda(e) šele dobro začne, saj je zgodba o usodi posmrtnih ostankov Jakoba Velikega kar nekaj. Skupno izhodišče vsem je, da ga je kralj Agripa prepovedal pokopati. Po enem izročilu naj bi okrog leta 70 njegove kosti prenesli v samostan Sv. Katarine na Sinaj, potem pa v 8. stoletju njegove relikvije rešili v Španijo (Rigler 2000). Drugo izročilo pravi, da sta v noči po eksekuciji dva Jakobova učenca ukradla truplo in ga v marmornem sarkofagu naložila na čoln (Santiago 2004). Morski tok naj bi čoln odnesel do obal Španije, v pristanišče glavnega mesta rimske province Iria Flavia, kjer naj bi Jakoba pokopala na skrivnem mestu v gozdu. Nad grobom je bila postavljena mala kapelica, učenca pa sta bila po smrti pokopana ob svojem učitelju (Camino 2004). Legende o Jakobovi smrti in prenosu njegovih posmrtnih ostankov na španska tla pa niso nič manj polne nasprotujočih si trditev kot legenda o domnevnem odkritju njegovega groba.

Do začetka 9. stoletja je grob veljal za izgubljenega. Takrat pa sta se tamkajšnjemu menihu Pelayu na neobljudenem kraju blizu reke Flavie več dni zaporedoma prikazovala čudna svetloba in blišč, podobna meteornemu dežju, spremljana z glasbo (Camino 2004; Santiago 2004; History 2004). Menih je o tem obvestil krajevnega škofa Teodomirja, ki si je zadevo tudi ogledal in baje tudi sam bil priča čudni svetlobi

in glasbi. Škof je zadevo raziskal in na mestu prikazovanja svetlobe odkril kamnito grobnico in kapelico. V grobu so bili posmrtni ostanki treh moških, ki so jih pripisali Jakobu Velikemu in njegovima učencema Teodorju in Atanaziju. Letnice odkritja se zelo razlikujejo: 813 (Santiago 2004), okoli leta 820 (History 2004), med letoma 820 in 830 (Camino 2004). Po drugem izročilu naj bi škofa Teodomirja samega do mesta, kjer je bil grob, vodila zvezda. To naj bi se zgodilo leta 835. Najsibo zgolj svetloba ali pa soj zvezde, mesto je dobilo rimsko ime *Campus Stellae*, prizorišče zvezde, iz česar je kasneje nastalo ime *Compostela*. Kralj Alphonse II. je proglasil Jakoba Velikega za zavetnika svojega kraljestva in na mestu najdišča posmrtnih ostankov so zgradili cerkev Sv. Jakoba, ki naj bi bila posvečena 25. julija 816<sup>5</sup> (Rigler, Rigler 2000). S tem pa ni bilo konec zgodb o skrivnostnem prikazovanju Jakoba Velikega. *Sin groma* (vzdevek, ki ga je Jakobu nadel že Jezus zaradi njegovega silovitega karakterja) naj bi se okrog leta 844 prikazal kralju Alphonso I. v bitki pri Claviju v Španiji in vodil krščanske čete v boj proti muslimanom. To je bila ena izmed prvih odločilnih zmag krščanstva proti islamu. Jakob pa naj bi sam ubil 60 000 Mavrov (Chambers' 2005). Jakob s tem dejanjem postane zavetnik Španije in hkrati pridobi tudi vzdevek Matamoros – ubijalec Mavrov (Camino 2004).

Mnogi zgodovinarji izražajo nemalo dvomov, tako v legende o pokopu kot o odkritju ostankov (Hansen 2004), kaj šele o tem, komu so sploh pripadali ostanki (Santiago de Compostela 2004), saj prvi zapis o odkritju grobnice datira šele v leto 1077. Vsi ti dvomi pa so popolnoma brezpredmetni, saj nikoli niso preprečili pohodov romarjev.

Kljub temu, da je bila sicer dograjena prvotna cerkev zaradi napadov Mavrov v 10. stoletju porušena, je na tem mestu kmalu nastala katedrala, romarji pa so redno prihajali v Santiago z vseh koncev Evrope. Višek je mesto doseglo v 12. in 13. stoletju, ko ga je papež Aleksander III. poleg Jeruzalema in Rima razglasil za sveto. Kasneje so krščansko tradicijo romanja popestrili še z razglasitvijo svetega leta, ki je postalo vsako leto, v katerem je 25. julij padel na nedeljo. Romanje v tem letu je za vernika pomenilo odpustitev vseh grehov.

Romarji (*peregrinos*) so v Santiago prihajali po raznih poteh. Sčasoma se je najbolj uveljavila t. i. *francoska pot*, ki se začne blizu francosko-španske meje v mestu St. Jean Pied du Port na francoski strani in konča v Santiagu<sup>6</sup>. Ta pot poteka po nekdanji rimski trgovski cesti, imenovani tudi *Rimska cesta*<sup>7</sup> (zaradi soja galaksije

<sup>5</sup> Letnica zopet hodi navzkriž z nekaterimi drugimi. Vsekakor pa si velja zapomniti datum 25. julij, ki je postal dan Svetega Jakoba in tudi najpomembnejši dan prihoda romarjev v Santiago de Compostela.

<sup>6</sup> Prvotna trgovska pot se je zaključevala v kraju Finisterre, ki leži na rtu ob Atlantskem oceanu, zahodno od Santiaga. Ime Finisterre pomeni konce zemlje (Finnis=konec, terrae=zemlja), odseva pa pojmovanje o kraju, kjer se je končal takrat znani svet. Pravi simbolni zaključek Camina se pravzaprav konča s hojo do Finisterreja, kjer se obredno zažgejo oblačila, ki jih romar nosi na Caminu.

<sup>7</sup> Ker naj bi Camino ležal neposredno pod Rimsko cesto in sledil zmajevim linijam, naj bi se energija galaksije, na svodu prelivala na Zemljo, neposredno na Camino (MacLaine 2001). V angleščini se Rimska cesta imenuje Milky way, v prevodu torej Mlečna cesta. Zaradi številnih obiskovalcev Camina pa galaksijo Rimska cesta v španščini pogosto ljubkovalno imenujejo kar El Camino de Santiago (Santiago de Compostela – Wikipedia, the free encyclopedia 2004).

Rimske ceste, po katerem so se trgovci orientirali ponoči na tej poti). Pomembnost romarske poti v Santiago je slikovito opisal že Goethe z besedami: “Evropa je bila ustvarjena z romanjem v Santiago,” (cit. po Camino 2004). Leta 1987 je Svet Evrope francosko pot označil za prvi evropski kulturni itinerarij (Way 2004). UNESCO je s proglasitvijo Camina leta 1993 kot dela *človeške kulturne dediščine* le poudaril njegovo pomembnost, nakar je Svet Evrope leta 2004 še enkrat podprl prvotno imenovanje in ga spremenil v primarno evropsko kulturno pot, ker predstavlja “pomembnost človeka v družbi in ideje svobode in pravice. Je pribežališče tolerantnosti, učenju in solidarnosti, dialogu in zblíževanju.” (cit. po Way 2004)<sup>8</sup>.

*Sedimo in počivamo, kljub temu, da smo prehodili šele 4 209  
kilometre. Naenkrat nekaj sto metrov od nas zagledamo  
bus in iz njega se vsuje gneča spočutih turistov. Tudi to  
je na žalost način, da se lotiš Camina. Bus te pripelje  
nekam, te odloži in pobere tam, kjer se odločiš,  
da boš končal današnji Camino. Smešno in bedno.*  
(Gregorač 2004: 17–18)

## Camino: romanje ali turizem?

Ko slediš rumenim puščicam ali školjkam na kamnitih blokih, ki spremljajo romarske poti do Santiaga, niti ne iščeš ali ne posvečaš toliko pozornosti znakom, ki bi govorili, da si pravzaprav del enega najbolj mogočnih spomenikov krščanstva in krščanstvu. Spomenika, ki naj bi bil še vedno živ. S prihodom v prenočišče za romarje (*refugio*), kjer te za sicer zanemarjenimi zidovi blizu mogočne cerkve pričaka vrt s svetlo zeleno in negovano travico, sredi katere se bohota letni bazen, vrt pa povrh krasi še moderna umetniška skulptura, ki predstavlja romarje, sem dobesedno zazijal: “Vau, kot na počitnicah.” Šele kasneje sem začel razmišljati o tem, kaj je pravzaprav romarskega na Caminu. Za pot in vso spremljajočo strukturo ob njej, za katero celo leto skrbi več tisoč delavcev in ki je logistično podprta do skorajda najmanjše potankosti, se nehote zbuja vprašanje: Kaj pa, če je Camino le turistična destinacija?

Ni naključje, kot pravi Turner (po Coleman 2002), da sta se antropologiji turizma in romanja začeli razvijati praktično simultano, saj sta obe področji raziskav

<sup>8</sup> Tudi romanja Slovencev v Santiago imajo svojo kar dolgo preteklost, ki je izpričana na nemalo mestih in je tudi zelo zanimiva, v pričujočem prispevku pa ne bo podrobneje obravnavana. Predstavil sem namreč le tisti del zgodovine Camina, ki ima pomemben vpliv na Camino kot socialni konstrukt in s tem povezanimi identitetnimi procesi, ki se odvijajo ne samo na poti, ampak že od trenutka odločitve za romanje, pa tudi v post-romarskem obdobju življenja posameznika-romarja. Kot zanimivost bi mogoče omenil le spletno stran Društva prijateljev poti Sv. Jakoba v Sloveniji (Camino 2004), kjer so opisani tudi nekateri viri o romanju v Santiago iz preteklosti, hkrati pa je pot predstavljena tudi skozi nedavne izkušnje romarjev, saj sta urednika strani tudi avtorja knjige, v kateri opisujeta svojo pot v Santiago, po kateri sta stopila v letu 1999 (Rigler in Rigler 2000). V časopisu *Novi glas* pa je npr. v letu 2002 začel izhajati tudi potopis Naceta Novaka (*Novi glas* 2002), udeleženca Camina, ki pa je svoje vtise na koncu strnil tudi v monografiji (Novak 2004).

povezani s t. i. "premikajočim se svetom", po drugi strani pa Turner celo trdi (po Howe 2001), da je turizem razvojno povezan s starejšimi oblikami romanja. In kaj sploh loči romanje od turizma?

Že bežna analiza obeh pojavov da precej več skupnih točk, kot sta na primer pot do destinacije in končna destinacija sama, kot razhajanj. Marsikdo poreče, da ima romanje vedno religiozno ozadje, kar za turizem ne bi mogli trditi. Začetki konstitucije romarskih običajev so praviloma povezani z razvojem neke religije. To pa je tudi vse. Subjektivni razlogi, zakaj nekdo obiše nek kraj na Zemlji, na tak ali drugačen način, se razlikujejo od posameznika do posameznika. Udeležba na Caminu ne zahteva od romarja, da se opredeli po katerikoli veroizpovedi. Niti ne zahteva od njega, da tekom romanja aktivno sodeluje pri opravljanju različnih obredov, ki so povezani s krščansko religijo. Torej se lahko romanja udeleži vsak. Hkrati je lahko neka znamenitost kjerkoli na svetu izredno povezana z religioznimi čustvi nekega posameznika in zaradi tega postane osrednji cilj njegove poti.

Izraz romanje je konstrukt, ki je bil v fazi svojega nastanka povezan z "iskanjem svetega" (Coleman 2002) v smislu religiozno svetega, ne glede na vrsto religije. Označitev nekega procesa kot romanja in označitev določenih praks, ki bi izvajalce taiste prakse z antropološkega (ali znanstvenega) vidika enoznačno opredeljevala kot romarje, pa se je in se bo spreminjala s časom in razvojem tako tehnologije kot artikulacije spiritualnega, sekularnih ideologij idr. (prav tam). Kljub temu pa, ko odlučimo vse lupine koncepta romanja in jih vzamemo pod drobnogled, ni Camino prav nič bolj romarski od romanja homoseksualcev, ki so si za svoje romarsko središče izbrali San Francisco (Howe 2001), ali pa skupinskega motorističnega potovanja vietnamskih veteranov (Coleman 2002). Z geografskega vidika je Camino linearni turistični produkt, vrsta kulturnega turizma, ki vključuje stik z naravo in kulturo in omogoča področjem, skozi katera poteka, vstop v globalni trg turizma (Lois, Somoza 2003). V zadnjih dvajsetih letih so regionalne oblasti v delu Španije, kjer poteka Camino, zelo uspešno začele združevati s strani UNESCO opredeljen del svetovne kulturne dediščine s turističnim in ekonomskim razvojem severnih in severno-zahodnih regij. Načrtna gradnja takšnih in drugačnih infrastrukturnih spremljevalcev Camina se subjektivno najbolj občuti tisti hip, ko kot romar zaideš z označene poti. Naenkrat dobiš občutek, da je za kulisami Camina vzporeden svet, prav nič podoben Caminu in vzdušju, ki ga spremlja. Takrat se iz romarja hipoma spremeniš v navadnega turista. Da pa preobrazba ni le iluzorična, dokazuje tudi načrtna gradnja objektov, ki spremljajo Camino in so namenjeni domala izključno romarjem, saj stojijo neposredno ob označeni poti ali pa le malo stran od nje. V slednjem primeru so oznake do spremljevalnega objekta praktično nezgrešljive.<sup>9</sup>

Na drugi strani se z antropološkega vidika turizem in romanje prekrivata do meje individualne opredelitve. Camino je za udeležence označen kot romanje s krščansko tradicijo, pohodnik, ki stopi na to pot, pa kot romar – peregrino. Vstop

<sup>9</sup> Analiza arhitekturnih značilnosti mest Leona, Astorge in Sarrie, skozi katera vodi francoska pot na Caminu, nazorno pokaže načrtno urbanistično planiranje, podrejeno označeni poti Camina (Lois, Somoza 2003).

na Camino in subjektivna identifikacija z romarjem – peregrinom tako nastopa kot proces samoidentifikacije tekom drsenja po nizu identifikacij označevalne verige z vsem, kar ta dva pojma simbolno predstavljata. Proces dekonstrukcije in rekonstrukcije identitet niso le psihosocialni pojavi, ki nastanejo na poti, ampak so razločevalni moment, ki Camino na eni strani loči tako od drugih romanj kot od turizma na splošno. Romar je namreč zaradi telesne izčrpanosti primoran k stalnemu samospraševanju o smiselnosti udeležbe, o razmerju med lastnim stanjem in prostorom, tako fizičnim kot simbolnim, katerega del je postal. Medtem ko je svet turista strukturiran ekskluzivno z estetskimi kriteriji (Bauman 1997), je svet romarja strukturiran s kriteriji področja eksistencialnosti, v katerega pa spadajo nenehno iskanje bistvenega (sebstva) oziroma lastnega razmerja do Drugega ter iz tega izhajajoča težnja po samokonstrukciji. Ker gre pri tem izključno za procese prerazporeditve struktur osebnosti, ki potekajo na ravni subjektivnih psihičnih procesov in navzven kažejo bore malo fizično opazne preobrazbe, pa Camino spremljajo tudi materializirani simboli. Njihova naloga je, da spremljajo romarja na poti prestrukturacije in ga tudi fizično “delajo drugačnega od drugih” (turistov in drugih romarjev): materializirajo procese in samopreobrazbo.

*Prijatelj takoj začne razlagati, kaj vse se mu je zgodilo,  
koga vse je spoznal ... Z navdušenjem pokaže žulje,  
ki mu kar cvetijo na obeh podplatih ...*  
(Gregorač 2004: 6)

*... Ponoči se srečam z moro, na katero so me vsi  
opozarjali: SMRČANJE! Vzemi čepke za ušesa! Celo noč  
nisem zatisnil očesa, ker je bilo “zborovsko petje” prehudo.*  
(Gregorač 2004: 11)

## Simbolizem kot nujnost razločevanja

Kar vsakemu udeležencu Camina, pa naj bo še tak nepoznavalec njegove tradicije, takoj pade v oči, so simboli, ki spremljajo romarja na poti. Školjka Jakobova kapica (pokrovača) je dobesedno zaščitni znak (znak tudi v marketinškem smislu) Camina. V obliki školjke so oblikovane markacije, ki poleg rumenih puščic spremljajo romarje na poti v Santiago, zasledimo jo kot stavbni detajl, kot okrasek na vodnjakih, spomenikih, spominskih ploščah, publikacijah, na katere naletiš ob poti, mnogi romarji pa si jo obesijo tudi na nahrbtnik. Pravi romar naj bi poleg školjke imel tudi leseno pohodno palico, najbolj dosledni pa s seboj na vidnem mestu nosijo tudi čutaro za vodo, po možnosti narejeno iz buče. Ti trije simboli so najbolj pogosto upodobljeni na podobah Jakoba v taki ali drugačni umetniški predstavitvi.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Izjema so umetniške predstavitve Jakoba Matamorosa, bojevnika proti Mavrom, kjer je Jakob kot oznanjevalec evangelijev in romar najpogosteje prepoznaven le po značilni romarski kapi.



Ikonografija se je v tem primeru zelo dobro prijela. Školjka, palica in čutarica so po predstavah romarjev neposredno povezane z Jakobom Velikim, čeprav ni zgodovinsko ohranjenih podatkov, ki bi to potrjevali. Pričevanja bojda res opisujejo Jakoba s školjko, ki nosi tudi njegovo ime. Zagotovo pa te vrste školjko najdemo v priobalnem pasu Atlantskega oceana na severni obali Španije. Zadosti za neizpodbitno povezavo?

212



Obcestne oznake  
Camina,  
Camino, 2004,  
foto Andrej Gregorač

Drugi prepoznavni znaki, ki ločujejo romarja od navadnega turista, pa so vezani na prakso romanja. Na poti so praktično v vsakem kraju prenočišča, imenovana *albergue* ali *refugio*. Če hočeš prespati v teh prenočiščih, ki so, mimogrede, cenovno daleč najbolj ugodna, si moraš priskrbeti romarski potni list ali *Credencial del Peregrino*. Ta potni list je dobesedno vstopnica za *albergue*, poleg tega pa služi tudi kontroli prehojenih, prekolesarjenih ali prejahanih kilometrov.<sup>11</sup> Vsak *albergue* ima svoj žig, s katerim v romarskem potnem listu overijo tvoj obisk, zabeležijo pa

<sup>11</sup> Camina se namreč lahko udeležiš na tri načine, pa se še vedno šteje kot romanje: peš, s kolesom ali s konjem.



tudi datum prihoda in oskrbnikov podpis. Da ne bi prišlo do zlorabljanja ugodnosti prenočevanja v alberguejih, so uvedli pravilo, da ne smeš dvakrat zaporedoma prespati v istem, razen v nujnih primerih (bolezen, nesreča ...). Lahko sicer prespiš dvakrat v istem kraju, le preseliti se moraš v drugi albergue – v primeru, da sta v kraju dva. Upoštevajoč tradicijo, mora vsak romar, če hoče res postati pravi romar (in ne turist), prehoditi vsaj 100 kilometrov oziroma prekolesariti ali prejahati vsaj 200 kilometrov Camina.<sup>12</sup> Med premagovanjem razdalje med kraji naj se romarji ne bi posluževali drugih, “nedovoljenih” transportnih sredstev, kar pa je bolj pobožna želja kot pa pravilo, saj tega nihče ne kontrolira. Praktično se da vsem pravilom, ki so postavljena za nekoga, ki želi postati romar, spretno izogniti. S simboli, ki so jih na eni strani uvedli organizatorji Camina (romarski potni list), na drugi pa so plod tradicije (školjka, palica, čutarica), se možni manipulaciji navkljub vseeno doseže jasna razločevalnost med romarji in neromarji, ki je eden izmed pogojev za uspešno identifikacijo s podobo romarja. Vendar ravno zaradi manipulacije simbolika ni zadosten pogoj za to, da nekoga označimo kot romarja oziroma da sam sebe prepozna kot romarja in ne le kot udeleženca Camina. Poleg tega so ti simboli “mrtvi” (z vidika artikulacije ali praktične uporabe), saj z izjemo školjke praktično (vsaj pri moji izkušnji) niso bili niti enkrat predmet artikulacije, niti niso več v večinski praktični uporabi med udeleženci (izjema je tu pohodna palica, ki še služi svojemu namenu). Školjka je dejansko edini pravi simbol (z vidika Leacheve definicije simbola; Leach 1983: 21), saj je nanjo prenesen simbolni pomen Jakobove poti, čeprav sama po sebi nima nobene povezave z Jakobovim oznanjevanjem. Pohodna palica, čutarica in romarski potni list pa nastopajo bolj kot znaki, ki so (bili) dejansko predmet vsakdanje uporabe na Caminu.<sup>13</sup> Prav o teh stvareh sem se na poti večkrat vprašal: Kaj je sploh tisto, kar razlikuje romarje od neromarjev? O čem je na Caminu največ debate in o čem najprej slišiš ali prebereš, ko se začneš zanimati za Camino in kaj je skoraj najbolj nepogrešljiva stvar na Caminu?

Odgovore na vsa ta vprašanja sem dobil zelo hitro. Daleč največji pretok informacij je na temo žuljev, tako na samem Caminu kot tudi v vodičih po Caminu (npr. brezplačni vodič po Caminu urednika Soturja) ali na internetnih straneh (npr. Pilgrimage 2004). Le malokateri srečnež se na Caminu ne bo srečal s to bolečo problematiko – predvsem zaradi tega, ker bo temu posvetil obilo pozornosti in skrbi na sami poti. Žulji so praktično neizogibni spremljevalec romarjev in temu je posvečeno tudi ogromno nasvetov, ki skušajo preventivno preprečiti ali vsaj omiliti posledice neprestane hoje. Ožuljenemu tako rekoč vsak priskoči na pomoč, če ne z obližem, pa z nasvetom, kje ga kupiti, kaj narediti v primeru žulja na tem ali onem mestu. O žuljih se pogovarjaš vsak dan in vsakodnevno spremljaš njihov razvoj ali propadanje, kakorkoli ti je pač usojeno. Tako so ustrezne nogavice in obliži romarjeva

<sup>12</sup> Pri tem ni pomembno, kje začneš ali kje končaš svojo pot, niti ni pomembno, kdaj to počneš. Mnogi se zaradi stiske s časom odločijo, da bodo v enem časovnem obdobju opravili del poti, nato pa v drugem časovnem obdobju nadaljevali tam, kjer so končali (etapno opravljanje Camina).

<sup>13</sup> Mogoče palica in čutarica že prevzemata mesto simbola, saj ju zaradi tehnološkega napredka izpodrivajo pohodne palice in takšni ali drugačni sodobni pripomočki za shranjevanje tekočine.

obvezna oprema. Poleg tega pa postajajo tudi obvezni in stalni spremljevalci romarjev na Caminu čepki za ušesa. Brez tega pripomočka ni dobrega spanca in čepki raznih barv, velikosti in oblik prihajajo na plano v najpomembnejšem delu dneva: pripravi na spanje. Brez čepkov je borba za spanje in počitek skoraj že vnaprej izgubljena, razen v primeru zelo uspešne sposobnosti za selektivno percepcijo oziroma, bolje rečeno, za zmožnost percepcijske izključitve.

214 Tako se v primerih, ko na podlagi razširjenosti in pogostosti pojavljanja ostalih simbolov na Caminu težko razločiš navadnega turista od romarja, lahko zaneseš na prepoznavnost po žuljih in uporabljanju čepkov za ušesa. Pri tej ugotovitvi mi je na misel nehote prišla ideja, ali mogoče ne govorim o novih simbolih Camina, ki bodo dodobra uveljavljeni šele čez nekaj deset ali več let. Seveda so žulji na simbolni ravni neprimerljivi s školjko, palico in čutarico, ki so neposredno povezane z likom Jakoba Velikega, zagotovo pa spadajo v isti razred simbolov kot romarski potni list.<sup>14</sup> Vendar pa romarja na Caminu prepoznaš prav po žuljih. Prepoznavanje ni problematično na sami poti ali v manjših krajih, kjer poleg domačinov lahko srečaš edino še romarja. V večjih krajih pa se razlike skrijejo, saj so to centri ne samo romarjev, ampak romarskega turizma na splošno. Ljudje prihajajo na ogled turističnih znamenitosti, povezanih s Caminom, niso pa udeleženci romanja, čeprav jih romarji kot neke vrste regionalna turistična znamenitost tudi zanimajo. In ravno tu se romarji ločijo od ostalih turistov: ne po mitskih simbolih, povezanih z zgodovinskega vidika polno dvomov vsebujočo legendo o Jakobu Velikem in ki se jih kot spominke da kupiti praktično kjerkoli na poti, ampak po hoji, ki je praviloma počasna in na kateri se poznajo sledovi, ki jih zaznamujejo žulji opravljenih kilometrov. Vprašanje je, zakaj bi bilo sploh potrebno razločevanje romarjev od neromarjev?

*Romarka, ki je postala naša prijateljica,  
vpraša prijatelja, če gre za hip z njo ven. Pravi,  
da bi jutri rada hodila z njim. Prijatelj mi to  
pove in doda, kakšna posebna čast je to. Ločila  
se bo od njenih španskih prijateljev, ne zaradi tega,  
ker bi se skregali, ampak, ker želi hoditi z nekom  
drugim. To ni kar neka gesta. To je gesta, ki izraža  
neko spoštovanje, prijateljstvo, ponos, zaupanje ...  
Tega ne vprašaš vsakogar. To ni vljudnostna  
frazza ali frazza iz dolgočasja. Je izraz  
pripadnosti nečemu, neki ideji, prijateljstvu.  
(Gregorač 2004: 31)*

<sup>14</sup> Primerjava med pojavnostjo in pomembnostjo omenjenih simbolov ustreza ugotavljanju Skledarja (1991) o izginjanju mitskih simbolov oziroma njihovem osvobajanju in reduciranju širšega kulturnega in humanega smisla v sedanjem času.

## Razlog za trpljenje

Za vse romarje je vprašanje o nujnosti prepoznavanja sebe kot romarja kar precejšnja žalitev, primerjanje romarja s turistom pa bi verjetno sodu izbila dno in prerasla iz debate v prepir. Identiteta romarja je za samega romarja nevprašljiva, poudarjena s simboliko in utemeljena, če ne z verskimi razlogi, pa z litri znoja in bolečinami od naporov, ki so jih pustili za seboj puščeni kilometri. Zato ni odveč pripomba, da se večkrat vprašam, ne le kot opazovalec, ampak tudi kot udeleženec, v čem je sploh smisel tega včasih zelo mazohističnega početja. Težko si je namreč predstavljati, da bi se kdorkoli peš, s kolesom ali s konjem odpravil na približno 770 kilometrov dolgo francosko romarsko pot na Caminu zgolj iz radoživosti in uživanja ob spoznavanju novih krajev in ljudi, če lahko isto pot, iste kraje in iste ljudi obiše z vlakom ali avtobusom. Še za tako fizično dobro pripravljenege pohodnika Camino predstavlja določen psihofizični napor, povezan z marsikatero nevšečnostjo. Le redki se pravzaprav odločijo udeležiti se Camina zgolj zaradi izziva premagovanja tako dolge poti. Nasprotno. Večina romarjev je tam s popolnoma drugačnimi razlogi, vsem pa je skupno, da imajo svoj, individualni, subjektivni razlog.<sup>15</sup>

215

Osebnost sem se udeležil Camina zaradi povabila prijatelja, naj ga spremljam na poti, ki je predmet njegove doktorske disertacije. Prej nisem ničesar vedel o Caminu, oziroma le toliko, kolikor mi je o njem pripovedoval prijatelj. On se je lotil analize Camina skozi zgodbe, ki jih s seboj nosijo posamezniki, in skozi dogodke, katerih del postaneš bodisi skozi udeležbo na dogodku bodisi skozi pripovedovanje soudeleženca na Caminu. Tako slišiš, da so se nekateri romarji odpravili na pot s kamelami, in izveš, da boš mogoče pristal v knjigi bivšega londonskega bobbya, ki se ravnokar pogovarja s tabo in je izdal že nekaj knjig, ki pa so po njegovem mnenju ekstremno dolgotrajne. Tokrat je na Caminu z razlogom, da o njem napiše knjigo. Starejši Irec, živec v ZDA, ki je bil po mojem mnenju najbližje generalizirani podobi *Romarja*, je šel na pot zaradi spoznanja, da denar ni vse in da mora obstajati neki globlji smisel za življenje, čeprav je svoje dosedanje posvetil ravno pehanju za denarjem. O meni je mislil, da sem ruski vohun, in tega mnenja kljub vztrajnim prepričevanjem ni spremenil. Potem je tu še ameriški romar, študent političnih študij, ki po mojem mnenju pravzaprav sploh ni točno vedel, zakaj je prišel na Camino; mogoče zaradi vadbe španščine, v kateri je bil po njegovih lastnih besedah pravi mojster, ali da 'podere' katero izmed natakarič, ki jih je vztrajno opazoval in komentiral svoje ovohavanje z: "I think I can score with her." Ali pa je prišel enostavno zaradi tega, da z udeležbo na nečem utrganem, kot je Camino, izpade še bolj "cool", kot je, in s tem samo še potrdi, da je zares "cool". Bil je pravo nasprotje svojega prijatelja, ki ga je zanimal dalajlama in njegov politični vpliv, Camino pa je doživljal kot potovanje v samega sebe, povezano z globokim duhovnim doživetjem.

Večji vtis je name med drugim napravila tudi mlada Kanadčanka, ki je prebolela raka na nogi in se je zaobljubila, da se v primeru zmage nad boleznijo udeleži Camina. In poti ni začela le v Saint Jean Pied du Portu, ampak v Le Puyu, mestecu

<sup>15</sup> Kar je spet razločevalni moment v primerjavi s klasičnim turizmom in turisti.

južno od Lyona na jugovzhodu Francije, kar občutno poveča število kilometrov. Verjetno pa je bila najbolj pretresljiva in impresivna zgodba sohodnika, ki je na koncu postal moj dober prijatelj. Lansko leto se je udeležil Camina, in sicer je prišel za sestro, ki je bila že pred njim na poti. Priključil se ji je proti koncu poti in skupaj sta prispela v Santiago. Drugo noč, ki so jo preživel v Santiagu, je sestri postalo slabo. Odšla je v sobo. Prijatelj je sredi noči šel pogledat, če je vse v redu. Opazil je, da spi in da se je obrnila, kar je bil zanj znak, da ji gre na bolje. Na žalost ni bilo tako, saj so jo drugo jutro našli mrtvo. Imela je tumor v trebušnem predelu, za katerega še sama ni vedela. Z ležanjem na boku je pritiskala na tumor, kar je povzročilo smrt. Prijatelj je letos začel potovanje istočasno kot njegova sestra lani. Obiskoval je ista prenočišča ob istih datumih kot ona prejšnje leto. Na ta način je želel svoje romanje posvetiti svoji sestri. V alberguejih je lahko še vedno prebral njene lanskoletne vpise in tako jo je ves čas čutil kot živo ob sebi. Impresivnost te zgodbe dokazuje hitrost njenega širjenja. Ko smo nekega večera sedeli v albergueju in klepetali, se nam je izza sosednje mize pridružil Irec, živeč v Ameriki. Ker je že prej občasno sodeloval pri pogovoru med menoj in prijateljem, je po nekaj besedah takoj vprašal prijatelja, če je on tisti, ki je na Caminu zaradi svoje sestre. Prijatelj mu je pritrnil, zgodbe pa mu ni bilo treba ponavljati, ker jo je Irec že poznal. Naključje je hotelo, da se nam je kmalu pridružil še bivši bobby iz Velike Britanije, ki pa je še prej planil z domnevo proti prijatelju: "Aha, ti si pa tisti, ki je na Caminu zaradi sestre. Slišal sem o tebi in tvoji zgodbi." Prijatelj je samo zazijal in me debelo pogledal. Dejansko se je zgodba, ki je bila plod neke debate v bližnji preteklosti, preko ljudi razširila po celi poti Camina. Podobno se je zgodilo z novodobno legendo o Ramonu, prijateljevem in mojem skupnem zavetniku. Zgodbo



Romarji na poti, Camino, 2004, foto Andrej Gregorač

sva razvila s prijateljem, ki me je povabil na Camino, že pred kakim letom, ko sva bila na neki konferenci na Dunaju. Kar naenkrat so jo poznali vsi, s katerimi sva hodila, in jo tudi razvijali dalje – tako daleč, kolikor je le mejila domišljija. Poleg tega so del zgodbe, zagotovo pa ime Ramon, poznali tudi že nekateri romarji, ki smo jih srečali prvič. Ustno izročilo je tu v trenutku doživelo uprizoritev in realizacijo.

Razlog, zaradi katerega se udeležiš Camina, je nujen pogoj za udeležbo na njem. Večina neudeležencev pri tem najprej pomisli na globoke verske razloge in težko jih je prepričati v nasprotno. Kot sem že povedal, je Camino označen kot romanje. Z vidika neudeležencev pa temu dodamo še romanje s krščansko tradicijo. Z vidika neudeležencev pravim zaradi tega, ker udeleženci hitro spoznajo, da krščansko ozadje ostaja res zgolj ozadje, subjektivni razlogi za hojo na Caminu pa so predmet vsakdanjih pogovorov. Če lahko identiteto *Romarja*<sup>16</sup> (na splošno) povežemo s socialnimi reprezentacijami (Moscovici 2000), lahko identiteto *romarja* (posameznika) povežemo z individualnimi reprezentacijami posameznika. Prve so socialni konstrukt, prežete z legendami in zgodovino tako krščanstva kot z zgodovino same poti, hkrati pa recipročno tudi odraz vpliva, ki ga je sama pot imela na formacijo identitete krščanstva skozi stoletja. *Romar* (z veliko) nastopa kot Drugi, kot nevidni in nezavedni označevalec romarja (z malo). Je skupek neštetihih simbolnih pomenov<sup>17</sup> Camina, ki delujejo kot označevalci in interpelirajo posameznika, ki vstopi na Camino, v *romarja*. Vsakdo ki se udeleži Camina, dobro ve, kam se podaja, in to ne samo v smislu organizacije potovanja in hoje, ampak tudi v smislu zavedanja o njegovem simbolnem pomenu. Vsak udeleženec postane *romar* praktično že tisti trenutek, ko se odloči za romanje, saj sprejme interpelacijo s strani *Romarja*.

Na drugi strani je identiteta *romarja* subjektivni konstrukt, prežeta s subjektivno interpretacijo prve in istočasno povezana s subjektivnimi identitetami posameznika. Delovanje obeh procesov skupaj pa rezultira v razlogu za udeležbo na Caminu, razlogu za samoidentifikacijo udeleženca Camina kot *romarja*. Razlog se tako izkazuje kot opredelitev odnosa med subjektom in *Romarjem* ter kot opredelitev odnosov med posameznikovimi trenutno obstoječimi identitetami. Zaradi te kompleksne prepletenosti pojavov je razlogov za udeležbo na Caminu in razlogov za prepoznavanje sebe kot romarja toliko, kolikor je, je bilo in bo romarjev-pohodnikov na Caminu.

*Ko dečko, ki naša imena vpisuje v knjigo gostov, ugotovi,  
da sem iz Slovenije, takoj postanem Zlatko Zahovič. Zlatko  
Zahovič je potem ime zame, za meni, za zajtrk, za pijačo,  
za vse, kar sem naročil. Edino nogometa ni hotel igrati  
z mano: ne za večerjo, ne za kaj drugega, niti za zabavo ne.*  
(Gregorač 2004: 12)

<sup>16</sup> Analogija s konceptom Drugega (Lacan 1996) je namerna.

<sup>17</sup> Dejansko sta Moscovicijev koncept socialnih reprezentacij in Lacanov koncept Drugega zelo podobna.

## Zlatko Zahovič in prepoznavnost neke državice

218

Med kolektivno poistovetenje s podobo romarja in subjektivne razloge in doživetja Camina pa je umeščeno še polje, ki, kljub sicer zelo splošnemu poudarjanju njegove pomembnosti, na samem Caminu ostaja bolj v ozadju: to je polje nacionalne ali etnične identitete. Večkrat sem si skušal predstavljati Camino iz ptičje perspektive kot neko pot, po kateri gomazijo kot mravljice majhni ljudje, ki prihajajo z vseh koncev sveta. Vsi imajo očitno enak cilj, saj neprestano hodijo v eno smer. Razlike med njimi se z vrha ne opazijo. Ko pa se neprekinjeni karavani približaš, ugotoviš, da je vsak drugačen; govorijo različne jezike, a jih za širše sporazumevanje uporabljajo le nekaj. Nacionalnost na Caminu nima posebnega pomena, vsaj za večino romarjev ne. Je pa res, da nekateri posamezniki ali skupine skušajo Camino uporabiti za poudarjanje svoje etnične pripadnosti. Tako smo na poti, ko smo se približevali Leonu, zasledili številne grafito, ki so dobesedno kričali k odcepitvi regije Leon oziroma so izražali nujnost njene avtonomije. Brez teh "opozorilnih" znakov udeleženc Camina težko zazna in prepozna etnične značilnosti pokrajine, po kateri hodi, saj to vedno ostaja v ozadju; v ospredju je ideja o romanju, ki zasenči vse ostalo, razen subjektivnosti. A prav ti napisi, čeprav v španščini, so dober primer enega izmed razlogov za nastanek možnosti razvoja sodobnih nacionalizmov, kot jih je opisal Anderson (1998): tisk oziroma širšim množicam dostopna tiskana beseda. Leonci tako za romarje nastopajo kot zamišljena politična skupnost, saj (vsaj kar se z vidika romarjev tiče) razlike med njimi in ostalimi prebivalci tega predela Španije ne občutiš. Grafiti te opozarjajo, da je ta skupnost drugačna od ostalih, da ima svoje interese in da se nekateri posamezniki istovetijo najprej s to skupnostjo in šele nato z ostalimi. Kaj več od tega zgolj z opazovanjem navaden romar ne opazi, prepričan pa sem, da bi s poglobljenimi razgovori med tamkajšnjimi prebivalci dobil tudi neko skupinsko reprezentacijo "drugáčnosti" Leoncev od drugih in da bi bila ta reprezentacija hkrati tudi njena lastna utemeljitev. Še prej me je ob zgoraj opisanem dogodku z Zlatkom Zahovičem prešinila misel, kakšno mesto ima Slovenija v mentalnih predstavah ljudi ob Caminu in romarjev samih ter kdo sem jaz kot Slovenec na Caminu.

Asociacija "Slovenija = Zlatko Zahovič" me niti ni toliko presenetila, saj se mi ni zgodilo prvič, da je neki Neslovenec ob besedi Slovenija takoj pomislil na našega vrlega nogometaša. Zgodba o Zlatku Zahoviču je zelo dober primer simbolike in procesa nastajanja nekega simbola. Oskrbnik, ki je izustil asociacijo, je le delno poznal zgodbo o Zlatku in ničesar več. Slovenije kot države ni poznal. Verjetno bi imel tudi težave pri njenem geografskem lociranju. Hkrati ga tudi niso zanimale ne informacije o Sloveniji niti ni bil zainteresiran za igranje nogometa, kar bi nekako pričakoval od njega glede na poznavanje nogometaševga imena. Bil pa je ponosen na to, da pozna vsaj eno povezavo z besedo Slovenija, pa kakršnakoli je že ta bila. In imel je občutek, da ve vse oziroma zadosti o meni. Zlatko Zahovič je bil v njegovih socialnih reprezentacijah zapisan kot zelo pozitiven lik in ta odnos je prenesel tudi name.<sup>18</sup> Nastopal je v vlogi prototipa (Rus 1997: 193), kar je nekakšna

<sup>18</sup> Poleg izredne pozornosti, ki nam jo je namenjal, nam je omogočil tudi nekaj nadstandardnih ugodnosti glede na pravila hišnega reda v alberguejih.

predfaza nastajanja simbolov: z oblikovanjem odnosa do tistega, kar prototip predstavlja, preko istočasnega procesa redukcije informacij in posploševanjem.<sup>19</sup> Povezava "Zlatko Zahovič = Slovenija" je nastala kot mentalni konstrukt, pri čemer je bila odluščena vseh redundantnih informacij, tako o Sloveniji kot državi s svojimi značilnostmi kot o Zlatku Zahoviču kot subjektu. Hkrati pa se je splošna predstava o Zlatku Zahoviču kot dobrem nogometašu dobesedno prelila na vsa ostala področja zaznavanja in prepoznavanja Slovenije in Slovencev. V tem primeru sem izpadel kot nepomemben tudi jaz kot subjekt, posameznik, saj sem postal "Zlatko Zahovič" in vse, kar njemu pripisuje oskrbnik. Mogoče sem bil s to primerjavo nekoliko nezadovoljen, ker sem nekoliko bolje poznal vse muhe in pripetljaje slovenskega nogometnega zvezdnika in vsekakor nisem želel popolne posplošitve v smeri Zahovič-Slovenec in Zahovič-jaz, zato sem se začel spraševati, kako bom jaz, kot Slovenec, zapisal in bil zapisan v Camino.

Ob tem samospraševanju pa je bolj v zavest prišlo spoznanje, kako pomembno je znanje jezikov. Že pred prihodom na Camino mi je prijatelj dejal, da bom z znanjem angleščine lahko komuniciral s približno osemdesetimi odstotki udeležencev Camina, z dodatnim znanjem nemščine pa z devetdesetimi odstotki udeležencev, in če se sploh zavedam, kaj to pomeni. Dokler tega nisem doživel, se tega tudi nisem zavedal. Spoznanje, da lahko v nekaj dneh spoznaš in hkrati širiš toliko različnega, ti sproži zavedanje o tem, da navidezno neomejena zmožnost medsebojne komunikacije dejansko precej presega njeno realizacijo. Zato je tudi komunikacija zvedena na trenutno nujnost. Nacionalna ali etnična identiteta ostaja sicer trdno zasidrana v vsakem romarju, je pa odrinjena na stranski tir, saj na glavnem vozi identiteta romarja – peregrina in vse, kar ji pripada. Nacionalnost je tema pogovorov prvih nekaj minut v spoznavnem procesu, večji del ostalega pa je namenjen pripetljajem na Caminu. Istočasno je nacionalnost (poleg imena posameznika) kot globok vodni žig: vsak jo nujno nosi s seboj, vsak jo lahko opazi ali prepozna in vsakemu bo ostala vklesana tudi po koncu romanja, le na samem Caminu ne bije v oči. Celo nasprotno. Podobno kot v primeru zgodbe o Zlatku Zahoviču nacionalnost nekega romarja dejansko postane socialni konstrukt v smislu, da se ji pripisujejo značilnosti vsakdanjega doživljanja pri spremljanju ali srečevanju tega romarja na Caminu (generalizacija značilnosti vsakodnevnih praks se poistoveti z značilnostmi nacionalnega karakterja). To se dogaja najbolj intenzivno v primerih, ko je neka nacionalnost in s tem povezano tudi neka država slabo prepoznavna, z malo socialnimi reprezentacijami o njej sami.<sup>20</sup> Sicer pa imamo socialne reprezentacije o značilnosti pripadnikov neke nacionalnosti in o državi sami že izoblikovane, zato večkrat namesto golega pripisovanja nastopi le proces primerjanja med že znanimi reprezentacijami in novimi izkušnjami. Tako je na primer prijatelj z

<sup>19</sup> Na enak način nastajajo stereotipi, pri čemer ima proces kategorizacije, ki je ključnega pomena pri nastajanju prototipov kognitivno, psihodinamsko in instrumentalno dimenzijo (Rus 1997: 193–194).

<sup>20</sup> Slovenci in Slovenija kot mlada dežela, ki ima sicer bogato zgodovino nastanka, v svetovni zgodovini očitno ne nastopa kot jasno prepoznavna, predvsem zaradi majhnega števila splošno poznanih zgodovinskih pojavov, povezanih s Slovenijo in Slovenci ter hkrati z majhnim številom splošno poznanih povezav z drugimi bolj prepoznavnimi narodi in državami.



Irske, ki je mnogo bolj splošno prepoznavna kot Slovenija, moral večkrat vložiti ogromno truda, da “irskost” (v angleščini “being Irish”) ne pomeni zgolj posedanja po barih, popivanja in značilnega plesanja na njihove glasbene viže, kar so mu mnogi na poti takoj pripisali.

*Toda takrat, ko se je treba odločiti, so misli preveč hitre in glasne. Tudi španski romar, ki je romal z nemškim parom, je izgubil živce. Želel je spati ob oknu; ker mu ni uspelo, je jezno zabrisal romarsko palico na drugo ležišče. Kratek stik. Vendar lahko povem, da je bil to edini neprijetni pripetljaj na vsem romanju. Drugače je ves čas na romanju med nami vladala prijaznost, pripravljenost na pomoč, dajali in sprejemali smo nasvete, si izmenjevali izkušnje, se bodrili, ves čas in povsod je med nami vladal mir, sproščenost in veselje, da nam je dano zdravje in milost, da lahko romamo.*  
(Rigler in Rigler 2000: 45)

## McPeregrino in identiteta romarja

Na zelo spornem polju konstitucije identitet posameznika se na Caminu s prvimi storjenimi korakom vzpostavi proces identifikacije z romarjem. Identiteta romarja dobesedno prekrije nacionalno identiteto, saj je nadnacionalna, pa ne zaradi tega, ker se Camina udeležujejo posamezniki iz držav vsega sveta. “Nadnacionalnost” se vzpostavlja na drugem področju.

Že samo nastajanje pojava, kot je romanje v Santiago, je bilo vzpostavljeno kot zamišljena praksa, kjer so subjektivni pomeni in razlage tako o življenju Jakoba Velikega kot o odkritju njegovega groba in prvih začetkih romanja postali del objektivne prakse (Berger in Luckmann 1988). Postali so družbena realnost. Mnoštvo romarjev, ki se je od nastanka do danes udeležilo Camina, to realnost vzpostavlja le še kot bolj realno, udejanjeno v praksi. Čeprav sploh ni natančno določeno, čigave kosti so obravnavane kot relikvija. Da je krščanska cerkev dajala velik pomen Caminu že od začetkov naprej, ni nič osupljivega, Goethejeva misel, da je s Caminom nastala Evropa, pa daje idejam o družbeni konstrukciji ne samo Camina, ampak celotne Evrope le še dodatne razsežnosti.

Ne bom pretiral, če povem, da so na Caminu ljudje dejansko prijazni, veseli, tolerantni, pripravljeni pomagati, da med romarji vlada mir, vsak pa ima občutek neizmerne svobode. Trditev, da so vsi udeleženci Camina taki v vsakdanjem življenju, pa bi bila absolutno naivna in demagoška. Ideologija Camina dobesedno v Althusserjevem smislu (1980) interpelira posameznika-pohodnika v *romarja* tisti trenutek, ko se odloči za udeležbo na Caminu. V trenutku, ko stopi na pot, pa se interpelacija materializira. Identiteta romarja tako postane skladna z ideologijo

Camina, saj pravzaprav ne more biti drugačna. Kdor izstopa kot drugačen (netoleranten, nepripravljen pomagati, "nesvoboden"), je izobčen.<sup>21</sup> Na tem mestu postane nacionalna identiteta odveč in je potisnjena v ozadje. Camino je namreč s strani Sveta Evrope opredeljen z besedami tolerantnost, solidarnost, dialog, zблиževanje, svoboda, pravica, medtem ko so nacionalne identitete večinoma pogosto obremenjene ravno s katerim izmed protipolov izpostavljenih vrednot. Subjektivni občutek, ki ga človek doživi na Caminu, je tako na eni strani res fantastičen in neponovljiv, fizičnim bolečinam navkljub, kljub vsemu, da nastopa le kot iluzija, realizirana s pomočjo spremljajoče ideologije. Le-ta pa je združena z močnim regionalnim in nacionalnim gospodarskim interesom, ki pa v očeh romarjev praktično ne obstaja.

221

Turnerja (po Coleman 2002) sta prizorišča romanj imenovala *communitas*, to je prazne prostore, ki se vzpostavljajo s razgaljenjem posameznikov, njihovih identitet, kar sproži asociacije o neposrednosti in egalitarnosti med njimi, saj na romanju niso umeščeni v vsakdanje socialne mreže. Vendar se posameznik ne otrese popolnoma svojih identitet, le začasno jih porine v ozadje. Romanje tako postane zelo ugoden kontekst za takšno ali drugačno izražanje in artikulacijo vseh ponotranjenih konfliktov in dvomov, ki v vsakdanu zaradi določenih razlogov ne more biti izvršeno (Eade in Sallnow, po Coleman 2002). Prizorišča romanj so tako dejansko res prizorišča (odri), na katerih je dovoljeno poigravanje z lastnimi identitetami. Mogoče te na to spomni šele ogromen oglasni plakat ob prihodu v Leon, kjer veriga McDonaldsovih restavracij ponuja meni McPeregrino, in ko spoznaš, da je vse skupaj, ne le spremljajoča infrastruktura, ampak tudi ideologija načrtovana skoraj do potankosti. Kot pohodnik-romar si tega ne razlagaš kot igro, v kateri si le nebogljjen člen, predmet manipulacije, ampak ravno nasprotno – kot igro, ki jo zavestno sprejmeš in v kateri imaš občutek, da si ti režiser in ne le igravec. Neobremenjenost z ujetostjo v socialne mreže vsakdana in absolutna podreditev ideologiji Camina in njeni navidezni svobodnosti je zelo značilen proces racionalizacije in internalizacije. Procesu posamezniku odvzameta breme, ki mu ga nalaga sodobna liberalna in demokratična ideologija (prim. Beauvois 2000). Mesto romarja – subjekta pa ostaja vedno prazno (Muršič 1997).

*“Motivi, zakaj gremo v Kompostelo, so lahko različni, lahko je to tisočletno izročilo, zgodovina, kultura, šport ...  
 Toda romanje je treba opraviti peš. Občutek narave in srečanje z našim Stvarnikom je mogoče samo po prestanih mukah na poti. Samo na dolgem pohodu se lahko poglobimo*

<sup>21</sup> Podobno kot opisujeta Riglerjeva (2000: 45) sem tudi sam imel priložnost spoznati trenutek nestrpnosti s strani nekega španskega romarja, ki pa je bil kasneje ignoriran, ne samo s strani skupine, v kateri sem hodil, ampak tudi s strani drugih romarjev. Tako nam je neki drugi španski romar povedal, da se je pogovoril z njim in mu povedal, kaj si on o tem misli, ter da je ravnal napak. Sam si je zelo prizadeval, da bi ostali prijatelji.

*vase; čim daljša je pot, lažje najdemo to, kar smo iskali, ker, kdor hiti, ne bo našel primerne rešitve. Prav zato se vračam in vidim, da se tudi drugi vračajo na Camino, ker vedno znova iščejo odgovore na svoja vprašanja. Odgovore, ki jih ne najdemo v znani okolici.”*  
(Rigler in Rigler 2000: 133)

## In za konec: Buen Camino!

222 Iskanje duhovnosti, težnja po samospoznavanju in mnogi drugi razlogi v stilu “iskanje svetega”<sup>22</sup> so odsev brezna med pripisanimi nezavednimi impulzi in pričakovanji okolja, v katerega je posameznik vpet (Muršič 1997). Na Caminu udeleženci potujejo v mejnem svetu in v mejnem stanju (Howe 2001), ki poteka ravno na robu brezna, ki zeva med impulzi predpostavljene notranje narave ter pričakovanji in zahtevami okolja. Zato bistvo romanja ni prihod na cilj, ampak hoja na poti, ki ima učinek, podoben terapevtskemu.<sup>23</sup> Spoznanje, da dolga hoja pri posamezniku pogosto sproža samospraševanja o smislu obstoja in bivanja, je pravzaprav zakonitost, ki je med drugim tudi na primer del Rugljeve terapevtske prakse (Rugelj 1981), le malokdo pa jo dejansko povezuje z dogajanjem na romanju. Pa vendar



Prihod v Hontanas, Camino, 2004, foto Andrej Gregorač

<sup>22</sup> Podobne razloge najdemo tudi v knjigi znane igralko Shirley MacLaine (2001), udeleženke Camina.

<sup>23</sup> Ni iz trte zvita šala, ki smo jo razvijali na Caminu, da bi lahko psihologi odprli t. i. MPU, Mobile Psycho Unit (Mobilno enoto psihologov), ki bi bila sestavljena iz terapevtov, potujočih z udeleženci Camina, ki bi tekom romanja opravljali terapijo.

navidezna neopredeljenost romarja vselej v ozadju skriva njegovo nujo po hoji z razlogom. Kljub navideznemu hitenju proti cilju si večina romarjev sicer želi, da bi lahko ostala v tistem mejnem svetu in stanju, stanju nedoločenosti, neopredeljenosti in neobvezujočnosti. Upravičeno pa se ob tem lahko vprašamo, zakaj potem romanje po poti, ki je dodobra fizično in simbolno strukturirana, zakaj ne hoja brez označene poti, hoja brez pomena in cilja. Kot odgovor se nam iz ozadja prikrade prav nuja po ustvarjanju novih identitet posameznika. Zaradi tega mora biti romarjev svet urejen, določen, predvidljiv in zagotovljen, predvsem pa mora dopuščati, da lahko v njem pustiš lastne sledi (Bauman 1997). Navidezna težnja po izgubljenosti je torej res samo navidezna. Romarska težnja pa je do romarja terjajoča.

In s tega vidika te Camino res spremeni. Tako je prihod v Santiago dramatičen trenutek, nastopi kot nujen simbolni zaključek Camina, dobesedno kot obred prehoda med navideznim duhovnim samoočiščenjem in vrnitvijo v vsakodnevno življenje. Je prehod, ki ga vsak težko sprejme in za njim žaluje.<sup>24</sup> Posameznikove identitete šele sedaj stopijo v zaključno fazo preizkušnje, na vedno sporno točko samoopredelitve. Posameznik namreč izstopi iz diskurza Camina, obogaten z ravnokar pridobljeno lastno izkušnjo nečesa navidez nadvsakdanjega, in vstopi v stare diskurze vsakdana. To je trenutek liminalnosti (Turner, po Muršiču 1997), zgoščene izkušnje, v sebi združujoče nasprotujoče si značilnosti diskurza Camina in diskurzov posameznikovega vsakdana. Pravkar odslovljeni peregrino je pred na videz zahtevno nalogo ponovne rekonstrukcije lastne identitete. Na videz zato, ker v poskusu dramatičnega prekonstruiranja lastne subjektivnosti prej navidezno realna objektivnost Camina postane subjektivna iluzija, ki retrogradno dobiva smisel skozi prizmo ujetosti posameznika v njegov individualni vsakdan. Pa vendar z možnostjo deljenja izkušenj prek medijev ali prek virtualnega dostopa do Camina v očeh posameznika, bivšega romarja, ohranja objektivno realnost doživetega. Vprašanje, ali bo ta kreacija ostala kot nekaj trajnega, pa ostaja ključni problem ne samo udeležencev romanj, ampak konstruktorjev lastnih identitet na splošno (Bauman 1997).

## LITERATURA IN VIRI

ANDERSON, Benedict

1998 Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma. Ljubljana: Studia Humanitatis.

APPADURAI, Arjun

1990 Disjuncture and difference in the global cultural economy. *Public Culture* 2, št. 2, str. 1–24.

BAUMAN, Zygmunt

1997 From pilgrim to tourist – or a short history of identity. V: Stuart Hall in Paul du Gay (ur.), *Questions of cultural identity*. London: Sage. Str. 18–36.

BEAVOIS, Jean-Leon

2000 Razprava o liberalni sužnosti: analiza podrejanja. Ljubljana: Krtina.

<sup>24</sup> Faza žalovanja s strani pacienta se na primer vzpostavi tudi pri vsaki uspešno zaključeni psihoterapiji (Praper 1999).

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas

1988 Družbena konstrukcija realnosti: razprava iz sociologije znanja. Ljubljana: Cankarjeva založba.

CAMINO

2004 Društvo prijateljev poti sv. Jakoba v Sloveniji. <<http://users.volja.net/ursarigler/camino.htm>> (24. 11. 2004)

CHAMBERS'

2005 Chambers' book of days. <<http://www.thebookofdays.com/months/july/25.htm>> (18. 2. 2005)

COLEMAN, Simon

2002 Do you believe in pilgrimage? *Anthropological Theory* 2, št. 33, str. 355–368.

224

GREGORAČ, Andrej

2004 Terenski dnevnik - Camino de Santiago (31. 5. 2004–8. 6. 2004). Valladolid, London, Ljubljana. (Neobjavljeno gradivo)

HANSEN, Liane

2004 Profile: re-emergence of a Christian tradition in Spain. *Weekend Edition Sunday (NPR)*, 25. 07. 2004.

HISTORY

2004 Jacobeo.net. <<http://www.jacobeo.net/eng/history/index.htm>> (24.11. 2004)

HOWE, Alyssa Cymene

2001 Queer pilgrimage: the San Francisco homeland and identity tourism. *Cultural Anthropology* 16, št. 1, str. 35–61.

KNEZ, Darko

1994 Romanje na Šmarno goro. *Etnolog* 4, str. 139–162.

LACAN, Jacques

1996 Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Ljubljana: Analecta.

LEACH, Edmund

1983 Kultura i komunikacija: logika povezivanja simbola: uvod u primenu strikturalističke analize u socijalnoj antropologiji. Beograd: Prosveta.

LOIS GONZALES, Ruben Camilo; SOMOZA MEDINA, Lois

2003 Cultural tourism and urban management in northwestern Spain: the pilgrimage to Santiago de Compostela. *Tourism Geographies* 5, št. 4, str. 446–460.

LOŽAR - PODLOGAR, Helena

1999 Na Trški gorici že dan zvoni. *Traditiones* 28, št.2, str. 177–186.

MACLAINE, Shirley

2001 Camino: po stezi zvezd. Maribor: Obzorja.

MOSCOVICI, Serge; DUVEEN, Gerard

2000 Social Representations: explorations in social psychology. Cambridge: Polity Press.

MURŠIČ, Rajko

1997 "Razkritje krinke": o lokalno globalnih identifikacijah. *Traditiones* 26, str. 223–236.

NOVAK, Nace

2002 Camino Frances: od Nove Gorice do Santiaga. *Novi glas*, 31.10.2002, str. 15.

NOVAK, Nace

2004 Camino: od Nove Gorice do Kompostele. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.

PILGRIMAGE

2004 The Pilgrimage to Santiago. <<http://dspace.dial.pipex.com/town/square/de95/04camino/040004d1.htm>> (26. 11. 2004).

225

PRAPER, Peter

1999 Razvojna analitična psihoterapija. Ljubljana: Inštitut za klinično psihologijo.

RAMŠAK, Mojca

1996 Filigranski pogled na prepletanje religiozne in profane funkcije romanja na primeru Ruškega. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 32, št. 1, str. 94–103.

RIGLER, Marjeta; RIGLER, Metodij

2000 Blagor vama uboga reveža: romanje po poti svetega Jakoba v Kompostelo. Ljubljana: samozaložba.

RUGELJ, Janez

1981 Dolga pot: vrnitev alkoholika in njegove družine v ustvarjalno življenje. Ljubljana: Republiški odbor Rdečega križa Slovenije.

RUS, Velko S.

1997 Socialna in societalna psihologija (z obrisi sociopsihologije). Ljubljana: Filozofska fakulteta.

SAINT

2004 Saint James the Great - Wikipedia, the free encyclopedia. <[http://en.wikipedia.org/wiki/Saint\\_James\\_the\\_Great](http://en.wikipedia.org/wiki/Saint_James_the_Great)> (26. 11. 2004).

SANTIAGO

2004 Santiago: History and Legend. <<http://www.red2000.com/spain/santiago/history.html>> (26. 11. 2004)

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2004 Santiago de Compostela - Wikipedia, the free encyclopedia. <[http://en.wikipedia.org/wiki/Santiago\\_de\\_Compostela](http://en.wikipedia.org/wiki/Santiago_de_Compostela)> (26. 11. 2004).

SKLEDAR, Nikola

1991 Simboli i socio-kulturni identitet: prilog antropološki pristupu. V: Dunja Rihtman-Augustin (ur.), *Simboli identiteta: (studije, eseji, grada)*. Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo. Str. 7–19.

ŠMITEK, Zmago

1999 Romanje k "sveti smreki" na Paki pri Vitanju. *Traditiones* 28, št. 1, str. 171–178.

WAY

2004 The Way of Saint James: Background. <<http://www.fpa.es/ing/premios/galardones/galardonados/trayectorias/trayectoria790.html>> (26. 11. 2004).

---

#### BESEDA O AVTORJU

Andrej Gregorač je diplomiral na Oddelku za psihologijo Filozofske fakultete v Ljubljani z nalogo *Odločanje v realnih moralnih dilemah*. Zaključuje podiplomski študij na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani, smer kulturna antropologija. Zaposlen je kot vzgojitelj v Vzgojnem zavodu v Kranju. Predmeti njegovih raziskav so povezani s konceptom morale, kar vključuje proučevanje vseh tistih mehanizmov v vsakdanjem življenju, ki znotraj neke kulture vzpostavljajo unikatno entiteto, ki ji rečemo posameznik - ali subjekt. Področja njegovih raziskav so (za zdaj) omejena na Slovenijo, zajemajo pa analizo institucij, glasbe, potrošništva, psihiatrije.

#### ABOUT THE AUTHOR

Andrej Gregorač took his degree from the Department of Psychology, Faculty of Arts, University of Ljubljana, with a dissertation entitled *Taking decisions in real moral dilemmas*. He is presently finishing his post-graduate studies at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of Arts, in the study direction Cultural Anthropology. He is employed as an educator at the Youth Care Home in Kranj. The themes of his research work are connected with the concept of morals that includes studying all the mechanisms of everyday life that within a given culture establish a unique entity, called the individual or subject. His research activities are (presently) limited to Slovenia and include analysis of institutions, music, consumerism, and psychiatry.

226

---

#### SUMMARY

#### PILGRIMAGES AND IDENTITY PROCESSES

Pilgrimages as the subject of anthropological research became a field of interest to the discipline rather late, because in the eyes of researchers and anthropologists the subject conflicted with the idea of classical anthropological fieldwork due to the moving nature of pilgrims as key factors; they indeed establish a pilgrimage as a symbolical entity, materialised in the act of marching. On the one hand, we thus have a pilgrimage route as the static part of the phenomenon, and on the other hand, the pilgrims as its flexible and moving part. One of the approaches to research pilgrimages, described in the present article, is to study the processes of deconstruction and reconstruction of the individual's identity during a pilgrimage as the point of reference that is influenced by both the static as well as flexible/moving parts of a pilgrimage. Camino de Santiago is one of the world's biggest pilgrimage routes and was designated as the first European Cultural Route. As such it presents us with an excellent field of observation for the dynamics of identity processes which take place during a pilgrimage. In analysing the delimitation between tourism and pilgrimage, the first result is a reduction of the distinction between the two phenomena merely to the point of subjective definition, and this derives from the individual's basic decision to set out on a pilgrimage. Due to the awareness of the lack of objective factors, which would discern the pilgrim on this



transformation journey and elevate him above the field of the everyday and ordinary, the need for a strong symbolisation of the pilgrimage route and the pilgrims through a carefully selected material symbolism is more than evident. However, this is not of key significance for the inevitable start of complex identity processes whose flow the individual joins when he decides to go on a pilgrimage. The essence of a pilgrimage remains hidden in the processes of personal transformation, in the interplay of identities which he faces from the beginning of the pilgrimage. In the background, however, always remains the *Pilgrim* as the omnipresent general designation of the participants in a pilgrimage; but this is nothing else than a set of labels or social representations of the participants which influence them reciprocally. Pilgrims merely create themselves because they give themselves and their journey a symbolical meaning. Seen from this aspect, a pilgrimage is merely a fictional practice, the results of the experiences of uncountable participants, previous and future ones, whose decision to join a pilgrimage sets off the processes of the deconstruction of their own identities; these enable them the physical efforts during the journey and simultaneously establish the processes of the construction of the subject's new identities. Based on acquired experiences as well as on the symbolical meanings of pilgrimages, attributed after all to them by every individual himself. The end of a pilgrimage is not the end of all processes but only a key moment of the self-transformation, which requires the incorporation of the newly acquired personal findings into the routine social schemes of everyday life.