

CAMINO DE SANTIAGO V 21. STOLETJU

Transformacija srednjeveške romarske tradicije v evropsko kulturno pot

Monika Škrlić

125

IZVLEČEK

Prispevek obravnava romarsko pot Camino de Santiago in pripadajoče romarsko središče Santiago de Compostela na severozahodu današnje Španije. Avtorica se osredotoča na zgodovinske spremembe, ki jim je bila ves čas svojega obstoja različno intenzivno podvržena ta romarska pot, in opozarja na proces njenega dediščinjenja v okviru evropske kulturne politike. Slednja je namreč sprožila transformacijo te starodavne rimskokatoliške tradicije v enega od najbolj perspektivnih označevalcev političnega in kulturnega prostora sodobne Evrope.

Ključne besede: Camino de Santiago, dediščina, Evropa, identiteta, krščanstvo, romanje

ABSTRACT

The article addresses Camino de Santiago pilgrimage route and the associated pilgrimage center of Santiago de Compostela which is situated in the northwest of modern-day Spain. The author deals with the historical changes to which the pilgrimage route was subjected with different intensity throughout its existence and focuses on its heritagisation in the frame of European cultural policy. Namely, the latter initiated the transformation of this ancient Roman Catholic tradition into one of the most promising identifiers of political and cultural space in contemporary Europe.

Key words: Camino de Santiago, heritage, Europe, identity, Christianity, pilgrimage

Uvod

Jakobova pot ali Camino de Santiago, imenovan tudi El Camino (v nadaljevanju Camino) je romarska pot oz. sklop poti, ki se prek različnih evropskih držav stekajo v romarsko središče Santiago de Compostela. Slednje se nahaja sredi Galicije na skrajnem severozahodnem delu današnje Španije in se je kot romarsko mesto začelo izoblikovati po domnevni tamkajšnji najdbi posmrtnih ostankov apostola in svetnika Jakoba v devetem stoletju. Že več kot tisočletje Camino privablja romarje, popotnike, pohodnike, turiste in številne posameznike, ki jih na to pot vodijo najrazličnejši motivi. V vsakem primeru gre za fenomen, pri katerem je v nasprotju z ostalimi krščanskimi romarskimi destinacijami bistvenega pomena postala sama pot in ne njen končni cilj. Najbolj prepoznaven in še danes najbolj oblegan del te poti, t. i. *Camino Francés* (slo. francoska pot), se vije od mesta Saint-Jean-Pied-de-Port na francoski strani Pirenejev prek celotne severne Španije

v Santiago de Compostela. V dolžino meri kar osemsto kilometrov, letno pa ga prehodi ali prekolesari več kot tristo tisoč romarjev. Še zlasti v zadnjih nekaj desetletjih se je namreč Camino prelevil v pravo ikonično romanje zahodne kulture, za kar pa obstajajo specifični vzroki, ki jih bom podrobneje obravnavala v pričujočem besedilu.

Sama sem se na to romarsko pustolovščino podala spomladi leta 2018 in omenjeno francosko pot v celoti tudi prehodila. Izkušnji primerno pa je tudi moja etnografija potekala na svojevrsten način. Med hojo sem se namreč vsakodnevno srečevala z nepregledno množico romarjev z najrazličnejšim družbenim in kulturnim ozadjem, obenem pa se v nobenem trenutku nisem mogla (ali želela) oddaljiti od osebnega izkustva in lastnega notranjega doživljanja poti.

126

Že med samim romanjem pa se mi je razgrnila tudi nekoliko drugačna podoba Camina. Kot sem namreč ugotavljala že med hojo, je v navezavi na to romarsko pot bilo mogoče opaziti specifičen kulturni ustroj, ki sem ga v svojih zapisih poimenovala mikrokozmos Camina. Kljub njihovi navidezni enotnosti v luči samega Camina sem med romarji namreč lahko opazila velike razlike v njihovem družbenem statusu in motivih za romanje pa tudi v samem načinu romanja in dojemanju hoje kot sredstva za doseg cilja. Na določeno mero instrumentalizacije te romarske poti pa nakazujejo tudi različne oblike (iz)rabe Camina s strani posameznih lokalnih skupnosti, ki z namenom zaslužka bolj ali manj uspešno prepletajo lokalne mite in dejavnosti z uveljavljeno blagovno znamko Camina. Tem se pridružujejo še interesi vseprisotne Rimskokatoliške cerkve in številnih regionalnih organizacij, med celotno potjo pa z raznimi projekti in nedvoumnimi oznakami na svojo prisotnost opozarja tudi evropska politična skupnost. V praksi sem torej lahko opazovala izrazit preplet antropoloških teorij o ustvarjanju skupnosti kot tudi konfliktnosti najrazličnejših akterjev, udeleženih v romarskem procesu. Posledično se mi je iz dneva v dan razgrinjala pestra in kompleksna organizacijska struktura, ki je ob nadaljnjem raziskovanju odpirala vedno nova vprašanja in botrovala odločitvi, da se po povratku Caminu vendarle posvetim tudi študijsko.

Prispevek, ki je izsek iz mojega magistrskega dela (Škrlj 2019), v veliki meri temelji na sintezi domače in tuje antropološke literature s področja religije in romanja. Slednje kot specifična verska praksa predstavlja enega od temeljnih elementov svetovnih religij, kar dokazujejo številna velika romanja po svetu ter posledice, ki jih ta vnašajo v vsakokratno družbeno in kulturno okolje. Na drugi strani pa je v akademski literaturi glede romanj še do nedavnega zijala precejšnja vrzel. Tudi v okviru etnografskih raziskav je bilo romanje dolgo časa ena najbolj zapostavljenih tematik (Coleman 2002: 358). Najvplivnejše klasično antropološko delo te vrste tako še vedno predstavlja monografija Victorja in Edith Turner (1978), v kateri sta avtorja zasnovala paradigmo specifičnega liminalnega in antistrukturnega stanja romarske skupnosti. To, t. i. Turnerjevo paradigmo, sta nekoliko kasneje skušala zamajati John Eade in Michael J. Sallnow (1991), in sicer z opozorilom na pogosto konfliktnost svetih krajev in drugih prizorišč romarskih praks. Začrtanim smernicam so v nadaljnjih desetletjih bolj ali manj sledili še drugi slovenski in tuji antropologi (npr. Coleman in Eade 2004; Coleman in Elsner 1995; Eberhardt 2004; Gregorač 2005; Reader 2015), raziskovalno zanimanje sodobnejših avtorjev pa se je osredotočilo tudi na stičišča med romanjem in turistično industrijo (gl. Badone in Roseman 2004) ter na porajajoča se nereligiozna oz. sekularna romarska središča (gl.

Margry 2008).

Skladno s porastom priljubljenosti tradicije romanja po Caminu se je znatno povečala tudi znanstvena produkcija na to temo. Najbolj odmevno je romarske prakse v španski Galiciji obdelala ameriška antropologinja Nancy Louise Frey (1998). S svojo pilotno etnografsko raziskavo Camina je izpostavila pretiranost dotedanjega akademskega teoretiziranja ter zapostavljanja izkušnje samih romarjev. Zaradi naraščajoče komercializacije in »uprizarjanja avtentičnosti« (MacCannell 1973) galicijskih romarskih praks danes avtorji razglabljajo predvsem o različnih vidikih odnosa med Caminom in modernim turizmom (Blom, Nilsson in Santos 2016; Cova idr. 2018; Mendel 2010; Nilsson in Tesfahuney 2018). Drugi se osredotočajo na preučevanje simbolov tega romanja, njegov zgodovinski razvoj in vpliv nacionalističnih politik na njegov obstoj (Pack 2010; Talbot 2016). Med pomembnejše teme pa sodi tudi vprašanje vloge Camina pri kreiranju skupne evropske identitete (Gardner, Mentley in Signori 2016), saj sodobni Camino več kot uspešno zadovoljuje tudi politične in ekonomske interese številnih klerikalnih, javnih in zasebnih institucij. S tem je ta izvorno ljudska romarska pot postala podvržena najrazličnejšim razvojnim strategijam in politikam tako na regionalnih in nacionalnih ravneh kot tudi na evropski ravni.

127

Teoretični del svoje raziskave zato mestoma dopolnjujem še z ustrezno literaturo iz drugih akademskih disciplin, kot so npr. sociologija, zgodovina in politične vede, ki so mi služile predvsem pri umeščanju romarske poti Camino v kontekst evropskih integracijskih procesov in sodobne evropske politike, iz katere tudi izhaja uradni politični diskurz o evropski kulturi in identiteti. Za bolj poglobljeno razumevanje vzpostavljanja skupne evropske kulturne politike se naslanjam tudi na nekatere primarne vire, kot so npr. deklaracije in drugi uradni dokumenti, ki so nastali pod okriljem Evropske unije ali njenih predhodnic.

Ne gre namreč zgolj za enega največjih krščanskih spomenikov. Institucija Camina enako pomembno predstavlja tudi enega od perspektivnih označevalcev današnjega evropskega političnega in kulturnega prostora. V Santiago de Compostela danes namreč ne vodi zgolj ena pot, temveč je pod njegovo dediščinsko znamko vzpostavljena široko razprostranjena mreža uradno priznanih romarskih poti. Ta razširitev Camina pa ni bila vedno tudi zgodovinsko utemeljena, kar kaže na njegovo konstantno razpetost med ideološkimi vodili religije, nacionalizma in evropske skupnosti. Kot vsaka druga romarska tradicija torej tudi vzpostavljanje mesta Santiago de Compostela kot enega najpomembnejših svetovnih romarskih središč izhaja iz specifičnih družbenih okoliščin, transformacij in različnih simbolnih pomenov, ki jih je pripadajoča romarska pot pridobivala skozi čas, zato je sodobno dediščino Camina brez širšega zgodovinskega in političnega konteksta preprosto nemogoče razumeti.

Podobe svetega Jakoba

Osrednji simbol romarskega omrežja Camino de Santiago izhaja iz srednjeveške krščanske romarske tradicije in naslavlja čaščenje grobnice svetnika Jakoba, na katerega

se nanaša tudi samo ime romarske poti.¹ Zgodba o svetem Jakobu odpira prenekatero zgodovinsko vprašanje, saj se je okrog njegovega življenja in delovanja spletla množica legend, religioznih kultov in političnih intrig. Gre za enega najbolj populariziranih in raznoliko predstavljenih svetnikov, saj so se različni vidiki njegove osebnosti razvijali skladno z vsakokratnimi aktualnimi religijsko-političnimi razmerami.

128

Danes je sveti Jakob, znan tudi kot Jakob starejši oz. Jakob Veliki, najbolj prepoznaven v podobi apostola, ki naj bi po Jezusovi smrti oznanjal evangelij v različnih predelih današnje Španije. Tja naj bi ga še pred svojim križanjem usmeril sam Jezus, in sicer na »konec sveta«, tj. *finis terrae*, ki ga danes predstavlja kraj Finisterra na zahodni atlantski obali španske Galicije. Po legendi se je Jakob v začetku štiridesetih let od tod vrnil v Jeruzalem in bil po ukazu tedanjega judejskega kralja na veliko noč usmrčen z obglavljanjem (Frey 1998: 8–9; Grabow 2010: 94; Gregorač 2005: 207–208).

Jakobova smrt je bila povod za nastanek številnih legend o nadaljnji usodi njegovih relikvij, na podlagi česar so se začele širiti tudi zgodbe o njihovem prenosu iz Jeruzalema na Iberski polotok. Mesto njegovega pokopa je sicer po tem izročilu ostalo neznano vse do prve polovice devetega stoletja, ko naj bi ga odkril neki puščavnik. Legenda pravi, da ga je k svetnikovemu grobu vodila nenavadna svetloba, ki jo je ob prijetni glasbeni spremljavi uzrl nad odročnim delom galicijskega gozda. Po tem nenavadnem dogodku naj bi mesto tudi dobilo svoje ime, ki izhaja iz latinskega izraza *campus stellae* (slo. zvezdno polje), iz česar se je nadalje razvila skovanka *compostela* (Frey 1998: 9; Gregorač 2005: 207; Roseman 2004: 75–76).

Nadaljnje postopanje rimskokatoliških funkcionarjev kot tudi države in plemstva kaže na izreden pomen relikvij v takratnem času, saj je bilo v skladu s kultom apostolov in mučencikov odkritje posmrtnih ostankov domnevno enega najbližjih Jezusovih učencev neprecenljive vrednosti. Ob izdatni kraljevi finančni podpori je prišlo do začetka gradnje romarskega svetišča, ki je torej plod medsebojnega sodelovanja med Rimskokatoliško cerkvijo in posvetno oblastjo. Še opaznejši pa je Santiago de Compostela postal v začetku enajstega stoletja, ko je kristjanom predstavljal pomemben mejnik križarskih vojn in »osvobajanja« Svete dežele (Foster 1986: 119; Frey 1998: 12–13).

Tako je tudi srednjeveško romanje po Jakobovi poti imelo izrazit misijonarski podton, saj je bila pot neposredno vpeta v zgodovinsko vojno med kristjani in muslimani in v tem smislu imela tudi protonacionalistično vlogo pri konstrukciji špansko-krščanske identitete. S temi procesi so povezane tudi spodbude k njenemu nadaljnjemu razvoju, ki pa torej niso bile posledica izključno duhovne, temveč predvsem politične integracije severnega območja Španije s preostalo Evropo. Vzpostavitev te romarske tradicije je tako bila predvsem rezultat premišljenega delovanja političnih akterjev, ki so dotlej neopazno lokalno cerkev kljub njeni oddaljeni legi postopoma preobrazili v enega najpomembnejših centrov krščanstva, ki je v določenem obdobju po priljubljenosti prekašal celo Rim in Jeruzalem (Foster 1986: 120–121).

Politično-religiozne implikacije srednjeveškega kulta čaščenja svetega Jakoba so se torej najjasneje izražale v kontekstu muslimanske okupacije Iberskega polotoka in temu sledeči rekonkvisti. Gre za edino evropsko cesto, ki je bila zgrajena zgolj za

¹ V prevodu iz španskega jezika *camino de Santiago* pomeni pot svetega Jakoba.

potrebe romarjev, hkrati pa je z novačenjem t. i. vojakov-romarjev, ki so si z udeležbo na protiislamskem vojaškem pohodu v imenu krščanskega Boga zagotovili posmrtno pot v raj, pomen romanja povsem predrugačila. V času odkritja slavnih relikvij je namreč pretežni del polotoka obvladovalo mavrsko kraljestvo, zato so se tudi posvetni španski vladarji za potrebe upora proti muslimanskim zavojevalcem naslonili na mitični lik edinega apostola, ki naj bi bil pokopan na evropskih tleh. To dejstvo je ponujalo možnost mobilizacije vseh evropskih kristjanov za doseg skupnega cilja, tj. izгона Mavrov (Foster 1986: 121–122).

Do ključnega preloma v sami rekonkvisti je prišlo z odmevno bitko pri Claviju leta 844, v kateri je krščanska vojska pod vodstvom tedanjega španskega kralja Ramira I. dosegla prvo odločilno zmago nad muslimani. Po legendarnem izročilu pa se je to zgodilo šele ob nadnaravnem posredovanju svetega Jakoba, ki naj bi se sredi bojne vihre prikazal na belem konju, vihteč bel prapor in okrvavljen meč, s katerim je kot za stavo obglavljaval muslimanske nevernike. S tem je seveda pognal krščanske čete v zmago, saj naj bi sam v tej bitki ubil kar šestdeset tisoč Mavrov (Grabow: 2010: 94–95; Gregorač 2005: 208).

129

To legendarno vojaško dejanje je svetega Jakoba povzdignilo v zavetnika krščanske Španije, hkrati pa je njegovo nekdanjo podobo miroljubnega pridigarja in apostola nadomestil precej bolj krvoločan bojevniški lik, za katerega se je uveljavilo poimenovanje *matamoros* oz. pobijalec Mavrov. V tej podobi je sveti Jakob postal simbol za boj kristjanov proti muslimanom, njegovo legendo o krščanskem bojevniku pa so v nadaljnjih stoletjih dosledno razširjali mnogi verski in politično-vojaški voditelji. Na ta način je *matamoros* omogočil tudi nadgradnjo prvotne kapelice svetega Jakoba in njen razvoj, katerega rezultat je ne nazadnje ena najbolj dodelanih stolnic srednjeveške Evrope. Tako ni presenetljivo, da je priljubljenost romanja k svetemu Jakobu strmo upadla istočasno z dokončnim porazom Mavrov konec petnajstega stoletja, saj je z umikom preteče muslimanske nevarnosti umanjkal tudi nekdanji družbeno-politični moment, ki je pomagal utrjevati kult čaščenja svetega Jakoba (Frey 1998: 9–11; Grabow 2010: 94–95).

Spomin nanj je obudil šele vzpon nacionalistične politične diktature Francisca Franca, ki tudi sicer velja za enega največjih spodbujevalcev oživljanja te romarske poti v dvajsetem stoletju (gl. Talbot 2016).² V tem obdobju se je razvijala tudi zgodnja španska turistična industrija, ki je v petdesetih in šestdesetih letih propagirala romanje kot del srednjeveške kulturne dediščine in v naslednjih desetletjih poskrbela za pospešen razvoj romarske poti.

² Francova fascinacija nad likom *matamorosa* kot simbola slavne španske preteklosti je zlasti v prvih letih režima služila kot orodje politične propagande, saj je Franco svojo osvoboditeljsko misijo pred brezbožnimi komunisti v času španske državljanske vojne dosledno primerjal z dosežki *matamorosa*. S posnemanjem junaških dejanj si je namreč tudi sam prizadeval doseči status nacionalnega heroja ter državi povrniti nekdanji vpliv. Več s svetnikom je zakoličila bitka pri Brunete leta 1937, ki se je po nepričakovanem preobratu končala s Francovo zmago. Naključje je hotelo (ali pa je temu botrovala fabrikacija junaške zgodovine), da se je to zgodilo ravno 25. julija na Jakobov god. Od tod izvira tudi Francovo prepričanje, da je svetnik na ta način blagoslovil njegovo nacionalistično gibanje. Dobljeno bitko je Franco imenoval za drugi Clavijo, posledično pa je nastala posebna različica obujenega Jakobovega lika, saj je *matamoros* tedaj postal *matarrojos* oz. pobijalec rdečih (špa. *rojos*), nova podoba pa se je med Španci uspešno usidrala za več desetletij (Frey 1998: 238; Talbot 2016: 36).

Ustvarjanje evropske dediščine

Infrastrukturne izboljšave, pospešeno spomeniškovarstveno delo in vztrajna promocija poti niso ostali neopaženi v širši mednarodni skupnosti. Ob porastu obiska je na zgodovinsko in simbolno vrednost romarskega omrežja leta 1985 opozorila tudi organizacija Unesco, ki je na stalni seznam svetovne kulturne dediščine sprva umestila mesto Santiago de Compostela, leta 1993 pa še samo romarsko traso (Unesco 2015).

Druga polovica dvajsetega stoletja je bil tudi čas začetkov evropskih integracijskih procesov in končne ustanovitve Evropske unije, ki je znatno predružačila ekonomske, politične in socialne meje v Evropi. Oživljanje romarske poti in promocija njene dediščinske vrednosti sta bila tudi posledica teh sprememb, saj se procesi njene internacionalizacije dobro skladajo z idejo o enotnem evropskem kulturnem prostoru in identiteti, ki jo na institucionalni ravni seveda najmočnejše spodbuja in promovira Evropska unija. V tem kontekstu predstavlja srednjeveški Camino, ki se je sicer razvil v okviru krščanstva, enega od mnogih simbolov združene Evrope, ki svojo politično integracijo utrjuje tudi z izborom različnih dediščin, da z njihovim promoviranjem utemeljuje koncept skupne evropske identitete in kulture. V nadaljevanju podrobneje pojasnujem, kako se je Camino dediščinsko preoblikoval in instrumentaliziral za te namene.

130

Po uspešno vzpostavljeni ekonomski in monetarni uniji je kaj kmalu postalo jasno, da čezmejni tržni odnosi še ne zadostujejo za identifikacijo državljanov z Evropsko unijo. Občutek »evropske praznine« (Nuhoğlu Soysal 2002: 280) zaradi manka kulturne dimenzije in skupnega jezika je zato sprožil vpeljavo esencialističnega in etnokulturnega pojmovanja državljanstva, ki temelji na pripadnosti skupni kulturi, dediščini, zgodovini in civilizaciji. Zgodovina Evrope pa je v resnici zgodovina ostrih konfliktov in krvavih oboroženih spopadov, nasprotujočih si sil in vse prej kot harmonično sobivanje v raznolikosti kultur. Govoriti o zgolj eni kulturi je zato že v temelju precej utopično, saj gre v resnici za množico (evropskih) kultur in identitet, ki jih veže družbena pogodba in ne nekakšna tradicija. Tako se je Evropska unija pri tovrstni »invenčiji Evrope« (Sassatelli 2002: 437) samoiniciativno postavila v vlogo njenega institucionalnega varuha, ki raznoliko vrednoti in širi znanje o evropski kulturi ter poskuša ustvariti nadnacionalno evropsko identiteto (Gobbo, Mesarič in Mesarič 2010: 328–330; Gobel idr. 2018: 861–865; Hansen 2000: 151–153; Sassatelli 2002: 437–440).

Evropska agenda za kulturo je bil prvi strateški dokument, s katerim je Evropska komisija opozorila na osrednjo vlogo skupne kulture v procesu evropskega povezovanja in njeno vrednost za življenja državljanov, saj naj bi ta pozitivno vplivala tako na njihov osebni razvoj kot tudi na vsesplošno gospodarsko rast, pomembna pa je predvsem za medsebojno razumevanje in spoštovanje različnosti med prebivalci Evropske unije (Evropska komisija 2007). V nadaljnjih letih je Unija sledila tej začrtani poti, najvidnejša instrumenta za to pa sta bila razglasitev evropskega leta kulturne dediščine (2018) in sprejem *Nove evropske agende za kulturo*. Ta poudarja socialno, gospodarsko in zunanjepolitično razsežnost razvoja kulture, ki bi v prihodnje zagotovil večjo družbeno kohezijo, nove poslovne priložnosti in utrdil mednarodne kulturne povezave (Evropska komisija 2018). Vzporedna posledica teh procesov pa je tudi t. i. »banalizacija Evrope« (Nuhoğlu Soysal 2002: 272) oz. prenašanje evropske integracije na nevladne strukture, da bi na ta način

omejili elitniško birokratizacijo evropskega projekta ter s konkretnimi načrti vzpostavili Unijo kot družbeno dejstvo in del rutine evropskih državljanov.

Sodobni Camino je šolski primer tovrstne manipulacije. Starodavna romarska pot se je namreč znašla v navzkrižju interesov Rimskokatoliške cerkve na eni ter Evropske unije in Sveta Evrope na drugi strani. Te institucije so namreč v njej prepoznale velik potencial za uresničevanje lastnih ideoloških ciljev. Kljub temu, da je na prvi pogled z evropsko politiko povsem nepovezan, se je Camino ravno pod njenim vplivom v zadnjem obdobju iz srednjeveške romarske poti prelevil v edinstven kulturni projekt, ki v sebi skriva številne priložnosti za gradnjo evropske skupnosti in utrjevanje evropske identitete.

Svet Evrope, ki sicer deluje neodvisno od Evropske unije, obe instituciji pa kljub temu združujejo sorodni interesi, je že leta 1987 ustanovil program povezovanja tipično evropskih kulturnih območij, ki ga je poimenoval *Kulturne poti*. Program temelji na ideji o raznolikosti združene Evrope, kar naj bi omogočilo lažje prepoznavanje skupne evropske dediščine in med obiskovalci krepilo zavest o skupni evropski pripadnosti (Svet Evrope 2019). S posebno deklaracijo je bila za prvo evropsko kulturno pot razglašena ravno Jakobova romarska pot, ki se je do danes pod tem vplivom razširila v pravo omrežje, saj obsega že osemnajst evropskih držav. Tako se je znotraj tega novega, vse bolj negotovega in perečega projekta utrjevanja skupne evropske identitete Camino izoblikoval v sodobno, s kulturnimi vrednotami prepojeno romarsko pot, kjer sta v ospredju preseganje nacionalnih interesov in uresničevanje skupnih evropskih vrednot, kot so svoboda, toleranca in solidarnost.³

Posebne pozornosti je Camino deležen tudi v okviru kulturne politike Evropske unije. Za enega njenih najuspešnejših pa tudi najambicioznejših kulturnih projektov že vrsto let velja podelitev naziva Evropska prestolnica kulture, za katerega se vsakoletno potegujejo evropska mesta. Kulturno dogajanje, ki ga politična organizacija tudi izdatno sofinancira, naj bi poleg promocije lokalne kulture širilo evropsko zavest in evropske simbole, saj zastavljeni program odlikuje spretnost zagotavljanja ravnotežja med umetniško svobodo posameznih izvajalcev in sočasnim izražanjem evropskih vrednot ter politične podpore Uniji (Evropska komisija 2019). Program s tem ostaja eden od nosilnih stebrov kulturne integracije Evropske unije in utrjevanja evropske identitete med njenimi državljani, zato je imenovanje posameznih evropskih prestolnic vedno skrbno premišljeno in načrtovano (Gobbo, Mesarič in Mesarič 2010: 317; Sassatelli 2002: 441).

Največjo posebnost v zgodovini izbora evropskih prestolnic predstavlja leto 2000, ko je za ponazoritev milenijskega preloma ta naziv pridobilo kar devet nominiranih mest iz različnih delov Evrope. S čezmejno koordinacijo med kulturnimi programi in s skupnimi dejavnostmi naj bi projekt ponazarjal idealen način oblikovanja skupnega evropskega kulturnega prostora (Gobbo, Mesarič in Mesarič 2010: 320–321; Sassatelli 2002: 442–444). Med izbranimi mesti se je kot ugledno krščansko romarsko središče znašel tudi Santiago de Compostela, z obrazložitvijo, da naj bi prav tisočletno popotovanje številnih evropskih romarjev z različnimi kulturnimi ozadji po skupni romarski poti simboliziralo

³ Predvsem je bil pomenljiv izbor novega simbola poti, tj. rumen obris Jakobove školjke na temno modri podlagi, kar jasno priča o procesu njene evropeizacije, saj namenoma posnema leta 1985 sprejeto evropsko zastavo, ravno tako temno modre barve z dvanajstimi zlatorumenimi zvezdami v krožni kompoziciji.

ideale enotnosti in sobivanja pripadnikov sodobne evropske skupnosti (Roseman 2004: 73–75). Ker so snovalci projekta kulturo postavili v kontekst zgodovinskega krščanskega romanja, lahko upravičeno sklepamo, da je v tem primeru koncept evropske solidarnosti in strpnosti nekakšna metamorfoza krščanskih idealov enotnosti v verski ponižnosti in predanosti. Slednje sicer odpira nemalo novih vprašanj, ki se splošneje nanašajo tako na ideologijo romanja kot tudi na širšo konstrukcijo zahodne etike in vrednot. V tem smislu je prevrednotenje Camina primer uspešnega prevoda krščanskih vsebin v vrednote evropske politike, ki naj bi stremela k premagovanju kulturnih razlik. Santiago de Compostela se je tako izkazal za ustreznega promotorja porajajoče se nadnacionalne evropske identitete in s tem postal nepogrešljiv del evropske kulturne dediščine (Roseman 2004: 78–84).

Ideologija romanja in evropska identiteta

Camino je v svoji osveženi evropski preobleki ostal deležen podpore tudi v nadaljnjih evropskih projektih. Poleg številnih investicij v romarsko infrastrukturo je pomembna predvsem že omenjena geografska razširitev dediščinske znamke Jakobovih romarskih poti, ki naj bi povezovala tematsko sorodne lokacije. Kot je s svojo izčrpno analizo dediščinske vsebine romarskega omrežja opozoril Grabow (2010), pa se ta proces ne odvija brez težav. To lahko opazimo že ob natančnejšem vpogledu v vsebinske elemente poti, ki z oddaljevanjem od romarskega središča razkriva vse večji upad tematske navezave na zapuščino svetega Jakoba. Kot kaže, so vodje evropskega projekta za potrebe razvejanosti te »evropske kulturne poti« zgodovinsko odsotnost svetnika preprosto zapolnili s krovno krščansko vsebino. S tega vidika je torej krščanstvo predstavljeno kot združevalna sila v Evropi, saj rdeča nit Jakobovih poti širom Evrope ni več sveti Jakob, ampak krščanstvo na splošno (Grabow 2010: 99–101).

Sodobna podoba Camina pa se je prav zaradi te neločljive krščanske podlage v znatnem delu vsebinsko izoblikovala tudi z izključevanjem drugih kultur, jezikov in religioznih tradicij. Vse od devetega pa do šestnajstega stoletja je bil Camino tesno povezan z arabsko prisotnostjo na evropskih tleh. Na teh temeljih je ne nazadnje pomembno konstituirana tudi moderna Španija, v kolikor njene dediščinske in turistificirane vsebine upoštevamo kot pomembne gradnike njene identitete, s katero se država promovira navzven. V tem okviru se je po že omenjeni legendarni bitki pri Claviju razvila podoba *matamorosa*, v tej preobleki pa je apostol Jakob postal zaščitnik krščanskega monarha in španskega naroda. Zaščitniška podoba *matamorosa* se je še utrdila v dolgih stoletjih nadaljnjih vojaških spopadov, čemur sta bila v veliki meri podvržena tudi Jakobova pot in pripadajoče romarsko središče. Ti zgodovinski vplivi in izmenjave v navezavi na Camino tako kažejo tudi na temnejšo plat evropskih vrednot, tisto, ki spodbuja religiozno in etnično sovražnost do islama kot invazivnega in destruktivnega barbarskega agresorja, ki ogroža evropsko kulturo in civilizacijo (Gardner, Mentley in Signori 2016: 62; Grabow 2010: 103).

V tem smislu se instrumentalizacija Camina kot simbola sodobne evropske skupnosti kaže, podobno kot uvedba evropskega državljanstva, ki je rezervirano zgolj za »prave« evropske državljanke, kot diskriminatorno naravnana drža do nekrščanske populacije, ki pa danes tvori znaten delež prebivalstva Evrope (Gobbo, Mesarič in Mesarič 2010:

328–330; Gobel idr. 2018: 861–865; Hansen 2000: 151–153). Posledično ta predstava nikakor ne ustreza sodobnim poskusom oblikovanja skupne evropske identitete med prebivalci različnih evropskih držav, še zlasti, ko se Evropa znajde pred vprašanjem lastne odprtosti navzven in integracije muslimanskih imigrantov. Na ta način se lahko namreč tudi (navidez) povsem nedolžen evropski projekt kaj hitro prelevi v nevarno ideološko orodje zanikanja prisotnosti Drugih ter njihovega vpliva pri zgodovinskem sooblikovanju tistega, kar danes imenujemo skupna evropska dediščina (Grabow 2010: 101–103).

Proces transformacije Camina tako implicira taktično izničenje zgodovinske in religiozne vsebine romanja, ki jo je zdaj nadomestil cvet politično korektnih evropskih vrednot, ki naj bi sovpadale s predstavami o sodobni multikulturni družbi (Gardner, Mentley in Signori 2016: 62–64; Grabow 2010: 107–109). Prepoznana vrednost romarske poti v očeh evropskih institucij namreč izhaja iz idealizacije njene zgodovine. V promociji evropske dediščine in v pripadajočih kulturnih projektih je sicer mogoče videti tudi dobronamerno utrjevanje skupnih evropskih temeljev, a vzporedni procesi, ki spremljajo te invencije, se ne morejo izogniti reinterpretacijam kolektivnega spomina in prilagajanju zgodovine sedanjim političnim potrebam t. i. trdnjave Evrope (Gardner, Mentley in Signori 2016: 57–58).

To dvojnost pomena je mogoče videti tudi v sodobni konstrukciji Camina. Na eni strani gre namreč za ideološko konstrukcijo enotnosti, ki vpliva na pozicioniranje prebivalcev v odnosu do evropske skupnosti danes, na drugi pa v času, ko skupni evropski identiteti grozi vse večja politična in ekonomska razklanost, Camino služi kot simbol združevanja Evropejcev v smislu notranje homogenizacije glede na (zgodovinsko in aktualno) prisotnost evropskega Drugega na evropskih tleh. Brutalna represija in nasilje, ki sta dejansko porodila zgodovinsko romanje v Santiago de Compostela, sicer v sodobnem evropskem javnem diskurzu ostajata prikrita, a je njuna implicitna prisotnost opazna vsaj v osvoboditeljskem liku Jakoba kot *matamorosa*. Idealizirana zgodovinska podoba Camina je na ta način zloščena za potrebe ustvarjanja odprte, tolerantne in solidarne podobe Evrope, ki pa, ne le da odstopa od siceršnjih reprezentacij sodobne evropske družbe, ampak tudi zgodovinsko ni povsem utemeljena (Gardner, Mentley in Signori 2016: 57–58). Evropska elita si na čelu z Evropsko unijo kot vodilno organizacijo na tem področju, z manipulacijo s simboli in tradicijo na ta način jemlje pravico do določanja kulturne vsebine Evrope in s tem kreiranja simbolnih meja evropskosti in evropskega načina življenja (Gobbo, Mesarič in Mesarič 2010: 324–325).

Poleg naivne vere nosilcev evropske integracije, da bo ob doslednem pojavljanju v evropskem političnem diskurzu evropska identiteta v zavesti evropskih državljanov preprosto vzniknila sama od sebe (Gobbo, Mesarič in Mesarič 2010: 320), se težava v primeru njene konstrukcije kaže predvsem v statičnosti tistega, čemur pravimo evropska kultura, in v brezčasnosti vrednot, ki jo definirajo. O tem lahko ne nazadnje beremo tako v Deklaraciji o evropski identiteti iz leta 1973 (CVCE 1973) kot v deklaraciji Sveta Evrope ob razglasitvi prve evropske poti leta 1985 (Svet Evrope 1987). Brez neposredne navezave na neko določeno skupnost je namreč tam kultura prikazana kot zamejena celota, na podlagi katere se oblikuje identiteta, primarno podvržena varnostnemu diskurzu (Sassatelli 2002: 440). Z antropološke perspektive se evropska politika torej poslužuje esencialističnega modela identitete, saj je predstavljena kot neko temeljno

izvirno stanje in predpogoj za nadaljnji razvoj evropske kulture in civilizacije. Zato jo moramo skrbno negovati in zaščititi, kar se je v Evropski uniji uresničilo tudi na pravno formalni ravni z uvedbo koncepta etnokulturnega državljanstva, ki je vezano na pripadnost skupni kulturni dediščini, tj. dediščini antične, judovsko-krščanske in razsvetljenske misli (Hansen 2000: 153).

Sklep

134 Romarsko središče Santiago de Compostela v oddaljeni španski Galiciji romarje že vse od devetega stoletja dalje privablja k čaščenju posmrtnih ostankov apostola Jakoba. V prispevku pokažem, kako je mit o svetem Jakobu skozi čas dosledno potrjeval svojo izjemno prilagodljivost na aktualno družbeno in politično dogajanje. Sredi dvajsetega stoletja je tako v rokah Francove fašistične propagande lik svetnika popolnoma predrugačil do tedaj ustaljene romarske prakse in daleč presegel okvir religiozne tradicije (Pack 2010; Talbot 2016), nadalje pa se je skozi proces turistifikacije in dediščinjenja postopoma navzel elementov, ki so sicer značilni za sodobno pohodništvo in z njim povezan vznik vedno novih tematskih poti po svetu. Zaradi takega razvoja lahko Camino uvrstimo na posebno mesto tudi na področju raziskav dediščinskih in identitetnih vplivov romarskih poti onkraj meja religioznega. Kot številni drugi moderni miti je namreč tudi ta v času spreminjajočega se mednarodnega družbenega reda doživel korenito preobrazbo; od enega temeljnih elementov nekdanjega avtoritarnega režima se je spremenil v abstraktni simbol univerzalnih humanističnih idealov, ki sovpadajo tako z nazori Rimskokatoliške cerkve ter regionalne in nacionalne vlade kot tudi z ideali evropske nadnacionalne organizacije (Pack 2010: 337–338).

Razlog za kulturno preobrazbo Camina v simbolni označevalec evropske skupnosti in identitete tiči v njegovi transnacionalni naravi in v izjemnem porastu njegove priljubljenosti, ki je dosegla neslutene razsežnosti v začetku enaindvajsetega stoletja in odtelej iz leta v leto strmo narašča. To ni posledica uveljavitve nekakšnih brezčasnih evropskih vrednot, saj Camino v veliki meri še vedno ostaja trdno v primežu cerkvenih diskurzov. Tako sta si srednjeveško spokorno romanje, s katerim je cerkvena administracija nadzorovala moralno stanje množic, in sodobno romanje po Caminu, s katerim Evropska unija poskuša vzgajati svoje državljane, medsebojno nenavadno podobni. Zgodovinska idealizacija Camina namreč še vedno obuja zgodovinski konflikt med krščanskimi in muslimanskimi težnjami po nadvladi na Iberskem polotoku oz. v celotni Evropi, zaradi česar gre pri tem dediščinskem podvigu za ustvarjanje precej ponesrečenega simbola evropske enotnosti in strpnosti, saj v svoji promociji multikulturnosti hkrati vzpostavlja evropsko enotnost proti kulturnemu oz. religioznemu Drugemu.

Glede na zgoraj povedano lahko dodamo, da je h konceptu evropske identitete in kulture, ki se ga tako neposredno in samoumevno poslužuje evropski politični diskurz, potrebno pristopati z več občutka do nians, ki jih lahko implicirajo njegovi izbrani simboli. Ne glede na dolgo zgodovino, ki naj bi združevala evropske države v skupni kulturi, je namreč ideja o poenotenem gospodarskem in političnem prostoru nič več kot povojni konstrukt elit. Evropska identiteta in kultura sta v tem okviru zgolj formalistično ustvarjeni kategoriji, ki naj bi razširili solidarnost med različnimi »evropskimi« populacijami in

vzbudili njihovo lojalnost politični uniji. Idealizirana predstava romanja v Santiago de Compostela s strani evropskih organizacij tako odraža selektivno ustvarjanje evropske zgodovine, na kateri naj bi temeljili skupna evropska kultura in identiteta. Prilagojena podoba svetega Jakoba, tj. evropeizirana Jakobova školjka kot oznaka »teritorija« Camina, namreč ne more izbrisati zgodovinske sence Camina, ki je v svojem nastanku legitimiral ekskluzivnost Evrope in v duhu orientalistične in križarske dihotomije med civilizacijo in barbarstvom v Evropo zasadil sovražnost do Drugega (Gobbo, Mesarič in Mesarič 2010: 337–338).

Onkraj teh dediščinsko-političnih implikacij Camina pa je dejanska izkušnja romanja po Caminu na lokalni in individualni ravni precej bolj heterogena in pestra. Tako kot so že v preteklosti številne posameznike na to pot vodila precej manj vzvišena načela od pobožnosti, je tudi sodobno romanje po Caminu v dobršnem delu sekularna praksa. Hibridnost te poti namreč omogoča današnjemu potrošniku potešitev najrazličnejših potreb, od kulturno turističnih doživetij do aktivnega izletništva in pohodništva, zaradi česar romanje sovпада tudi s sodobnimi vrednotami zdravega življenjskega sloga. Tako se terapevtska narava Camina, o kateri danes priča kopica prvoosebni pripovedi o njegovem doživljanju, pogosto pojavlja v ezoteričnih in mističnih okvirih, ki pa seveda z evropskimi političnimi konstrukti in krščanskim spokorništvom nimajo prav veliko skupnega. Zlasti z raziskovalnega vidika tako Camino nudi obilo možnosti tudi za preučevanje sobivanja starejših in novih verovanskih praks in prepričanj, saj si ritualni prostor tu delijo tako organizirana religija, alternativna duhovnost kot tudi sodobne trajnostne in športno-rekreacijske ideologije.

Številni udeleženci te poti, s katerimi sem se pogovarjala med svojim romanjem in po njem, so v Caminu odkrili predvsem njegove transformativne učinke, ki spodbujajo poglobljanje vase in procese samozdravljenja. Tudi iz lastne izkušnje lahko sklepam, da se trume romarjev z vsega sveta na to skrajno mukotržno in psihofizično zahtevno preizkušnjo ne podajo kar brez razloga. Paradokсно bi se skozi to prakso ideja strpne, solidarne in mirne Evrope na najbolj osebnih ravneh med romanjem na neki način lahko tudi udejanjala, saj ima Camino prav zaradi svoje zahtevnosti moč, da ustvarja med ljudmi pristne vezi in tvori posebne vrste skupnost. Toda sodobne transnacionalne povezave ustvarjajo vezi, ki daleč presegaajo meje evropskega ali krščanskega sveta. Danes lahko torej govorimo o globalni dimenziji te romarske poti, saj Camino že dolgo ni več zgolj evropska in krščanska, temveč vsakogaršnja pot.

REFERENCE

- BADONE, Ellen in ROSEMAN, Sharon R. (ur.)
2004 *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Urbana in Chicago: University of Illinois Press.
- BLOM, Thomas, NILSSON, Mats in SANTOS, Xosé
2016 The Way to Santiago beyond Santiago: Fisterra and the Pilgrimage's Post-Secular Meaning. *European Journal of Tourism Research* 12: 122–146.
- COLEMAN, Simon
2002 Do you Believe in Pilgrimage?: Communitas, Contestation and beyond. *Anthropological Theory* 2 (3): 355–368.

- COLEMAN, Simon in EADE, John (ur.)
2004 *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. London in New York: Routledge.
- COLEMAN, Simon in ELSNER, John
1995 *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*. Cambridge in London: Harvard University Press.
- COVA, Véronique [idr.]
2018 The Changing Dichotomy between the Sacred and the Profane: A Historical Analysis of the Santiago de Compostela Pilgrimage. *Journal of Management, Spirituality & Religion* 16 (1): 1–22.
- CVCE (Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe)
1973 Declaration on European Identity (Copenhagen, 14 December 1973).
<http://www.cvce.eu/obj/declaration_on_european_identity_copenhagen_14_december_1973-en-02798dc9-9c69-4b7d-b2c9-f03a8db7da32.html> [26. 2. 2019].
- EADE, John in SALLNOW, Michael J. (ur.)
1991 *Contesting the Sacred: The Anthropology of Pilgrimage*. London in New York: Routledge.
- EBERHARDT, Helmut
2004 Romanje: Sodobne težnje in raziskovalni prijemi. *Traditiones* 33 (1): 35–56.
- EVROPSKA KOMISIJA
2007 Prva evropska strategija za kulturo: Prispevek h gospodarski rasti in medkulturnemu razumevanju.
<http://europa.eu/rapid/press-release_IP-07-646_sl.htm> [18. 2. 2019].
2018 Sporočilo komisije Evropskemu parlamentu, svetu, Evropskemu ekonomsko-socialnemu odboru in Odboru regij: Nova evropska agenda za kulturo. <<http://www.asociacija.si/si/wp-content/uploads/2018/07/Nova-evropska-agenda-za-kulturo.pdf>> [18. 2. 2019].
2019 European Capitals of Culture. <https://ec.europa.eu/programmes/creative-europe/actions/capitals-culture_en> [12. 3. 2019].
- FOSTER, Norman
1986 *Hodočasnici*. Zagreb: GZH.
- FREY, Nancy Louise
1998 *Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press.
- GARDNER, Steven, MENTLEY, Carlos in SIGNORI, Lisa
2016 Whose Camino Is It?: (Re)defining Europe on the Camino de Santiago. V: S. Sánchez y Sánchez in A. Hesp (ur.), *The Camino de Santiago in the 21st Century: Interdisciplinary Perspectives and Global Views*. New York: Routledge, 57–77.
- GOBBO, Živa, MESARIČ, Andreja in MESARIČ, Anja
2010 Evropska identiteta med kulturno dediščino in državljanstvom. V: B. Jezernik (ur.), *Kulturna dediščina in identiteta*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 317–340.
- GOBEL, Matthias S. [idr.]
2018 Europe's Culture(s): Negotiating Cultural Meaning, Values, and Identities in the European Context. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 49 (6): 858–867.
- GRABOW, Sven
2010 The Santiago de Compostela Pilgrim Routes: The Development of European Cultural Heritage Policy and Practice from a Critical Perspective. *European Journal of Archaeology* 13 (1): 89–116.
- GREGORAC, Andrej
2005 Romanje in identitetni procesi. *Etnolog* 15: 205–227.
- HANSEN, Peo
2000 "European Citizenship", or where Neoliberalism meets Ethnoculturalism: Analysing the European Union's Citizenship. *European Societies* 2 (2): 139–165.
- MacCANNELL, Dean
1973 Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings. *American Journal of Sociology* 79 (3): 589–603.
- MARGRY, Peter Jan (ur.)
2008 *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*. Amsterdam: University Press.

MENDEL, Tommi

2010 Foot-Pilgrims and Backpackers: Contemporary Ways of Travelling. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 22: 288–315.

NILSSON, Mats in TESAFAHUNEY, Mekonnen

2018 The Post-Secular Tourist: Re-thinking Pilgrimage Tourism. *Tourist Studies* 18 (2): 159–176.

NUHOČLU SOYSAL, Yasemin

2002 Locating Europe. *European Societies* 4 (3): 265–284.

PACK, Sasha D.

2010 Revival of the Pilgrimage to Santiago de Compostela: The Politics of Religious, National, and European Patrimony, 1879–1988. *The Journal of Modern History* 82 (2): 335–367.

READER, Ian

2015 *Pilgrimage: A Very Short Introduction*. Oxford: University Press.

ROSEMAN, Sharon R.

2004 Santiago de Compostela in the Year 2000: From Religious Center to European City of Culture. V: E. Badone in S. R. Roseman (ur.), *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Champaign: University of Illinois Press, 68–88.

137

SASSATELLI, Monica

2002 Imagined Europe: The Shaping of a European Cultural Identity through EU Cultural Policy. *European Journal of Social Theory* 5 (4): 435–451.

SVET EVROPE

1987 The Santiago de Compostela Declaration, 23 October 1987.
<<https://rm.coe.int/16806f57d6>> [15. 3. 2019].

2019 Cultural Routes of the Council of Europe programme.
<<https://www.coe.int/en/web/cultural-routes/about>> [14. 3. 2019].

ŠKRLJ, Monika

2019 *Simbolni pomeni romarske poti v Santiago de Compostela in njena izkušnja v času iskanja skupne evropske identitete: Magistrsko delo*. Ljubljana: [M. Škrli].

TALBOT, Lynn

2016 Revival of the Medieval Past: Francisco Franco and the Camino de Santiago. V: S. Sánchez y Sánchez in A. Hesp (ur.), *The Camino de Santiago in the 21st Century: Interdisciplinary Perspectives and Global Views*. New York: Routledge, 36–156.

TURNER, Victor in TURNER, Edith

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.

UNESCO

2015 Routes of Santiago de Compostela: *Camino Francés* and Routes of Northern Spain. <<https://whc.unesco.org/en/list/669>> [11. 4. 2019].

BESEDA O AVTORICI

Monika Škrli, mag. je leta 2019 zaključila podiplomski študij na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Poleg področij evropeizacije, religije in specifično romanja se z zanimanjem posveča še temam, kot so mobilnost, turizem in antropologija okolja. Svoje študijsko znanje izpopolnjuje na potovanjih po Evropi, Aziji in Ameriki.

SUMMARY

The Camino de Santiago in the 21st Century: Transformation of the medieval pilgrimage tradition into European cultural route

The main focus of the article is pilgrimage route to Santiago de Compostela, a town that lies in the northwest of Spain. The so-called Camino de Santiago represents one of the most important European pilgrimages with thousands of pilgrims that yearly venture its numerous paths. The author first presents the historical formation of this pilgrimage route after the alleged discovery of the Apostle St. Jacob's remains in the ninth century and its further development. Despite economic, political and wider social changes, this practice has been maintained to date. With official acknowledgment of its historic and spiritual value by UNESCO and its proclamation as a world heritage Camino and its associated center also became one of the more prominent sites for the preservation of collective memory. Furthermore, the author passes over to how contemporary European political institutions use Camino within their own cultural programs. In this context, Camino represents a model for contemporary values of openness, tolerance and solidarity that of modern European identity. The route has therefore become a symbolic identifier of European community which turns out to be problematic, because the establishment of the route is historically based on dispute between Christians and Muslims. In the crusading era the image of peaceful preacher was replaced by the character of ferocious warrior named *matamoros* a. k. a. Moorslayer and St. Jacob became synonym for fight between two religions. Historic idealization of this pilgrimage tradition therefore shows negative aspects of the so-called fortress of Europe which is based on European values that encourage religious and ethnical hostility towards its significant Other. Islam is illustrated like invasive and destructive aggressor that represents threat to European civilisation. The fact points out ideological origins of European identity and European culture concepts and shows us a new dimension of contemporary political integration in Europe. Obviously, Camino brings not only religious but also ethnonational cultural content.