

Pelgrimsverhalen – pelgrims verhalen

Mapping the field

Paul Post

1. Inleiding

In november stond er in weekblad *Elsevier* een groot interview met de Nederlandse actrice Annet Malherbe, bekend van de comedyserie *Gooise Vrouwen*.¹ In het vraaggesprek vertelt ze ook over haar tocht naar Santiago.² Ik citeer een passage:³

Ze kocht schoenen, een rugzak, werd lid van de Sint Jacobsvereniging. ‘En ineens reed ik naar het station en ik was weg. Het was fantastisch en het mooiste cadeau dat ik mezelf op dat moment kon geven. Je loopt alleen, dat was nou juist zo ongelofelijk fijn. Ik was ook helemaal niet eenzaam, en ik hoefde niets te overleggen, dat was zo heerlijk. Je bent het altijd met jezelf eens.’

Maar wilde ze haar ervaringen onderweg dan nooit delen met iemand? ‘Delen? Delen? Daarmee moet het maar eens afgelopen zijn. Iedereen deelt zich helemaal suf tegenwoordig. Je kunt geen scheet laten of die wordt gedeeld. Probeer eens iets met jezelf te delen. Ik ben niet alleen. Ik heb een man, kinderen, vrienden. Voor mij was het heel bijzonder om met mezelf te zijn. Dat je alles zelf kunt bepalen, waar je loopt, waar je slaapt.

Iedereen loopt zich suf te delen, in wezen is dat het thema van deze dag, pelgrims die altijd weer door alle eeuwen heen de onbedwingbare behoefte hebben om hun ervaringen te delen en daarover te verhalen. Dat geldt ook voor Malherbe die toch weer in een volle kolom verslag doet en verhaalt van haar *Camino*!

Wat ik in deze bijdrage wil doen is: *mapping the field*. Ik verken het terrein, ben als de Oudtestamentische verkenners die het beloofde land al wat hebben verkend en daarvan verslag doen. Hoofdboodschap is dat pelgrimsverhalen niet zo eenduidig zijn als ik zelf vroeger wel dacht. Het is een zeer gelaagd en complex terrein bij nader toezien. Ik zet graag enige aspecten van die complexiteit en meerduidigheid op een rij via vijf centrale thema's.

¹ Dit artikel is gebaseerd op de inleiding tijdens de expert meeting ‘Pelgrims verhalen’ op 11 december 2014 in het Catharijneconvent te Utrecht, bij gelegenheid van de start van de Camino Academie. Bij het uitwerken van de lezing had ik o.a. de beschikking over een eerste draft van het hoofdstuk *Narratives* van het dissertatieproject van Suzanne van der Beek *The Modern Pilgrim* (werktitel) in Tilburg. Ook las Suzanne van der Beek een eerdere versie van deze bijdrage kritisch mee.

² ‘Interview: Annet Malherbe’, in *Elsevier* (1 november 2014) 36-38.

³ ‘Interview: Annet Malherbe’ 38.

2. Vorm, genre

Allereerst is er de vorm van de verslagen. In onderzoek richtte en richt de aandacht zich vooral daarop. Aan de ene kant wordt in kaart gebracht welke vormen pelgrimsverslagen aannemen, vroeger en nu. En aan de andere kant, in nauwe relatie daarmee, wordt bezien welke indelingen we zo kunnen maken in typen en genres, welke relaties er zijn met andere vormen van verslaglegging en verhalen, wat verschillen en overeenkomsten zijn, en hoe we aldus het eigene, het specifieke of het profiel van het pelgrimsverslag op het spoor kunnen komen.

Het palet van pelgrimsverslagen is erg breed en divers.⁴ De kleine notitieboekjes die onderweg beschreven worden, ingesproken bandjes, schriftjes waarin de pelgrim 's avonds naast de uitgaven ook ervaringen noteert, rondzendbrieven voor familie en vrienden, notities in diverse gastenboeken onderweg, interviews, blogs met foto's, verhalen in de KRO tv-serie verteld aan Wilfried Kemp, bestsellers bij gerenommeerde uitgevers, nationaal en internationaal (P. Coelho, S. McLaine, H. Kerkeling). Ook is er vaak meervoudigheid en procesmatigheid bij eenzelfde pelgrim en dezelfde tocht, want notities in boekjes en schriftjes worden later thuis uitgewerkt tot een meer coherent geheel, en vormen uiteindelijk na een korter of langer redigeerproces een boek. Een treffend voorbeeld van dat proces is het prachtig full color uitgegeven verslag van de *Camino* van de Larene (Noord-Holland) markante dorpsfiguur Vincent Hilhorst. Dat blijkt een verslag te zijn, samengesteld en geredigeerd door Leo Janssen, de vroegere *art director* van Endemol tv-producties.⁵ De basis, slordige krabbels in een notatieblokje door Hilhorst tijdens de tocht staan als illustratiemateriaal doorheen het boek. Bij lezing ontcom je ook niet aan het vermoeden dat het hele *Camino*-project een productie van Janssen was.

⁴ Bij wijze van attendering noem ik slechts enkele willekeurige voorbeelden uit mijn eigen verzameling: B. AAFJES: *Voetreis naar Rome* (Amsterdam 1946); H. ANNINK: *Een late pelgrim op de melkweg* (Kampen 1980); T. NITERINK: *Klimmen naar kruishoogte. Een doldriest, adembenemend avontuur* (Amsterdam 2012); I. TROJANOW: *Pelgrimstocht naar Mekka* (Breda 2008) (oorspronkelijk: *Zu den heiligen Quellen des Islam. Als Pilger nach Mekka und Medina* (München 2004)); M. PEETZ: *De dinsdagvrouwen. Roman over de pelgrimstocht van vijf vriendinnen die alles veranderde* (Amsterdam 2011) (oorspronkelijk: *Die Dienstagsfrauen* (Köln 2010); ook verfilmd; zie voor de combinatie van film en novelle: H. KELLER & C. NOOTEBOOM: *Geschiedenis van een tocht* (NOS tv-film); H. KELLER: *Geschiedenis van een tocht* (ingeleid door Cees Nooteboom) (Schoorl zij)); E. ZOLA: *Mijn reis naar Lourdes. Dagboek* (Schoorl 1991, oorspronkelijk Paris 1958); S. MACLAINE: *Voettocht naar Santiago de Compostela. De spirituele reis van een bijzondere vrouw* (Amsterdam 2001) (oorspronkelijk: *The Camino. A journey of the spirit* (New York 2000)); H. KERKELING: *Ik ben er even niet. Mijn voettocht naar Santiago de Compostela* (Utrecht 2007) naar de Duitse bestseller; P. COELHO: *De pelgrimstocht naar Santiago. Dagboek van een magiër* (Amsterdam 2002⁶).

⁵ L. JANSSEN: *De legendarische Vincent Hilhorst. Herinneringen aan een bijzondere voettocht van 2500 km* (Laren 2002).

Die variëteit en procesmatigheid brengen ook een ambivalentie aan het licht. Aan de ene kant lijken verslagen van pelgrims ontzettend op elkaar. Steeds dezelfde thema's komen langs. Voorbereiding, vertrek, tocht, aankomst. Ontboezemingen, ontmoetingen. Steeds weer diezelfde achtergrondverhalen bij belangrijke etappes, steeds weer opnieuw het verhaal verteld bij de kippen en haan in Santo Domingo de la Calzada. Maar aan de andere kant zijn er enorme verschillen tussen verslagen, vooral als je een meer historisch perspectief hanteert. Er ligt een wereld tussen het verslag van Hans Annink (uit 1980, de tocht zelf – heen en terug – vond plaats in 1977-1978),⁶ dat wel wordt gezien als een soort oermodel van het Nederlandse pelgrimsverslag naar Santiago, en 'het doldrieste wandelavontuur' van Tosca Niterink uit 2012.⁷ En dan spreek ik nog niet van de invloed van internet en sociale media en apps op het verslag doen onderweg. Heel formeel bezien is er natuurlijk ook het mondelinge verhalen, de bekende irritante pelgrim die na thuiskomst maar blijft vertellen over zijn ervaringen, zonder ze ooit op schrift te stellen. En de genoemde nieuwe media openen inmiddels een heel nieuw traject van verhalen, al dan niet in relatie tot schriftelijke verslaglegging. En ook film, video, foto zijn media voor verhalen met geheel eigen patronen en kenmerken. Bovendien speelt fictie hierbij een rol.

Onderzoekers trachten deze variëteit aan vormen onder andere te verbinden met literaire genres. En inderdaad kent het pelgrimsverslag verwantschap met allerlei genres zoals het logboek, het reisverslag, *life writing* in algemene zin, het dagboek, memoires, de reis- en wandelgids, journalistiek verslag, *voyage imaginaire*, etc. In mijn eigen onderzoek naar pelgrimsverslagen in de jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw werkte ik graag met die genre-indelingen, niet om de verslagen in een hokje te stoppen, maar om heuristische kaders te vinden om aard, functie en betekenis van die verhalen te kunnen onderzoeken.⁸ Veel genres zoals het reisverslag of het dagboek waren goed onderzochte literaire en culturele fenomenen.⁹ En al langere tijd zijn egodocumenten een geliefd bron van onderzoek in vele disciplines en is het *life writing* in opkomst als multidisciplinair onderzoeksterrein.

In het vizier komt aldus de grote reikwijdte van pelgrimsverslagen, van uiterst persoonlijke verhalen, primair bedoeld voor de privésfeer, tot bewuste publieke uitingen. Van zeer dicht op de feitelijke persoonlijke ervaringen (althans die

⁶ ANNINK: *Een late pelgrim*.

⁷ NITERINK: *Klimmen naar kruishoogte*.

⁸ P. POST: 'Pelgrimsverslagen. Verkenning van een genre,' in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 8 (1992) 285-332; IDEM: 'The modern pilgrim. A study of contemporary pilgrim's accounts,' in *Ethnologia Europaea* 24/2 (1994 [1995]) 85-100; IDEM: 'The modern pilgrim. A study of contemporary pilgrims' accounts,' in P. POST, J. PIEPER & M. VAN UDEN: *The modern pilgrim. Multidisciplinary explorations of Christian pilgrimage* (= Liturgia condenda 8) (Leuven 1998) 221-242.

⁹ P. HULME & T. YOUNGS (eds.): *The Cambridge companion to travel writing* (Cambridge 2008⁴); vgl. ook het tijdschrift: *Studies in travel writing*.

indruk heeft de lezer), tot het verslag als fictie, een roman, novelle waar verbeelding de overhand heeft (of althans de schrijver wekt bij de lezer die indruk).¹⁰

Nauw verbonden met de vorm, en ook wel de nog apart ter sprake komende dimensie van de functie(s) van het verslag, is de kwestie van de samenhang van de vorm en de pelgrimage. Is een bepaald type vorm verbonden met een bepaalde pelgrimage? Doet het er toe of het gaat om een christelijke tocht, of de hadj? Kent de hadj parallelle vormen van verslag als de *Camino*? En wisselt de vorm en aard van een verslag ook binnen christelijke tochten (Naar Rome, Jeruzalem, Lourdes)? En nog een stap verder: wat te denken van *secular shrines*, bestaat er daarvan een verslagcultuur? Verhalen van bezoeken aan Graceland, Disney World, filmsets, graven van helden en idolen?¹¹ Ik heb de indruk dat dit soort van vragen nog nauwelijks in beeld zijn gekomen in onderzoek.

3. Historisch perspectief

Direct verbonden met het stilstaan bij vorm en genre van de verslagen en verhalen van pilgrims is er het historisch perspectief. Het blijkt iets van alle tijden te zijn. Wanneer we ons beperken tot de christelijke traditie bezitten we vanaf de vierde eeuw allerlei pilgrimsverslagen. Maar velen wijzen er op dat ook de oudste christelijke geschriften die uiteindelijk werden gecanoniseerd in wat we nu het Nieuwe Testament noemen voor een deel ook gelezen kunnen of moeten worden als verslagen van de pelgrimage van Christus naar Jeruzalem, of juist een eerste vorm van pelgrimagekritiek bevatten.¹² Terwijl vervolgens die

¹⁰ S. COLEMAN & J. ELSNER (eds.): *Pilgrim voices. Narratives and authorship in Christian pilgrimage* (New York 2003); J. TIVERS & T. RAKIĆ (eds.): *Narratives of travel and tourism* (= Current developments in the geographies of leisure and tourism) (Farnham 2012); A. PEAT: *Travel and modernist literature. Sacred and ethical journeys* (= Routledge studies in twentieth-century literature 15) (New York, NY 2011); W. WILLIAMS: *Pilgrimage and narrative in the French Renaissance* (Oxford 1998); N.L. FREY: *Pilgrim stories. On and off the road to Santiago* (Berkeley / Los Angeles / London 1998); L.K. TALBOT & A.T. SQUIRES (eds.): *Following the yellow arrow. Younger pilgrims on the camino* (Livermore, CA 2011) (vgl. de bespreking: A. HESP in *Studies in Travel Writing* 16/1 (2012) 93); A. HESP: 'Creating community. Diary writing in first-person narratives from the Camino de Santiago', *Ibidem* 17/1 (2013) 78-94; IDEM: *Writing the Camino. First-person narratives of the Camino de Santiago, 1985-2009* (Dissertation University of Michigan 2010).

¹¹ P.J. MARGRY (ed.): *Shrines and pilgrimage in the modern World* (Amsterdam 2008).

¹² St. BÖNTERT: 'Pilgrims, tourists, and the Bible', in *Jaarboek voor liturgieonderzoek / Yearbook for liturgical and ritual studies* 30 (2014) 15-23; J. CHÉLINI & H. BRANTHOMME: *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours* (Paris 1982) waarin de hoofdstukken 1 en 2 over bedevaart en bijbel; B. KÖTTING: *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (Regensburg / Münster 1950) met nauwelijks aandacht voor Bijbelse wortels; J. ELSNER & I. RUTHERFORD (eds.): *Pilgrimage in Graeco-Roman and early Christian antiquity. Seeing the Gods* (Oxford 2005).

evangelien weer een soort van gids werden voor de vanaf de vierde eeuw ontstane stateliturgie, het Johannes-evangelie voorop.¹³

Vanaf de vierde eeuw vestigt zich een sterke opkomende bedevaartpraxis met tochten naar de *loca sancta* in het Heilig Land, met Jeruzalem als centrum natuurlijk, maar ook naar vele bedevaartsoorden waar levende of dode heiligen worden vereerd en bezocht, denk aan Simeon de Styliet in Qual'at Sem'an in Syrië, Menasstad, het Lourdes van de oudheid in Egypte – zo typeert de ontdekker ervan Carl Maria Kaufmann deze heilige plaats, Tebessa in Noord Afrika.¹⁴ De laatantieke en middeleeuwse Heilig Land pelgrimsverslagen zijn goed onderzocht.¹⁵ Ik loop die historiografie en bibliografie hier verder niet na, maar wijs er enkel op dat ook hier weer een ambivalentie speelt waarvan ik mij althans destijds niet ten volle van bewust was. We zijn namelijk sterk geneigd lijnen door te trekken, om vanuit onze actualiteit en vertrouwdheid met het verschijnsel pelgrimage en verslag een lijn door de geschiedenis te trekken, en zo onbevanging te spreken van 'pelgrimsverhalen door de eeuwen heen'. Voor een deel kan en mag dat, maar er schuilt ook het grote gevaar in dat men een soort van continue traditie veronderstelt en construeert die er misschien helemaal niet is vanwege de sterk wisselende contexten. Ik denk dat het zeer gevaarlijk is om het verslag van Egeria te verbinden met actuele pelgrimsverslagen. Zoals we ons ook nauwelijks kunnen voorstellen wat de functie en betekenis van pelgrimages in de vroege kerk en middeleeuwen waren. Het hele concept en fenomeen reizen wisselt fundamenteel per periode. Ons reizen is een fundamenteel ander fenomeen dan in de vierde eeuw. Daar komt bij dat we graag concepten als toerisme inbrengen. We vermoeden intuïtief dat er in het verleden ook elementen spelen die we nu met toeristische ervaring aanduiden, maar tegelijk weten we dat het een anachronisme is.¹⁶ Maar vooral vermoed ik dat de functie

¹³ Het reisverslag van Egeria is hier een treffend voorbeeld: V. HUNINK & J.W. DRIJVERS: *In het land van de bijbel. Reisverslag van Egeria, een dame uit de vierde eeuw* (Hilversum 2011); J. WILKINSON: *Egeria's travels, translated with supporting documents and notes* (Oxford 1999, 2006).

¹⁴ J. CHRISTERN: *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa* (Wiesbaden 1976); over Menasstad en souvenirs: P. POST: *De collectie Kaufmann van de Katakomben-Stichting Valkenburg. Overzicht en beschrijving; geschiedenis; 'pelgrimskeitsch'* (Valkenburg 1988).

¹⁵ J. WILKINSON: *Jerusalem pilgrims before the crusades* (Jerusalem 1977); St. BÖNTERT: *Friedlicher Kreuzzug und fromme Pilger. Liturgiehistorische Studien zur Heilig-Land-Wallfahrt im Spiegel deutschsprachiger Pilgerberichte des späten 19. Jahrhunderts* (= Liturgia condenda 27) (Leuven etc. 2013); J. BREFELD: *A guidebook for the Jerusalem pilgrimage in the Late Middle Ages. A case for computer-aided textual criticism* (dissertatie Groningen) (Hilversum 1984). Voor de laatantieke religieuze en maatschappelijk-culturele context, P. BROWN: *Society and the holy in Late Antiquity* (London 1982); IDEM: *The cult of saints. Its rise and function in Latin Christianity* (Chicago 1980).

¹⁶ J.M. THEILMANN: 'Medieval pilgrims and the origins of tourism,' in J.P. CAMPBELL (ed.): *Popular culture in the Middle Ages* (Bowling Green, OH 1986) 100-107; cf. algemeen over religie (met vaak als thematisering pilgrimage) en toerisme: M. STAUSBERG: *Religion in modernen Tourismus* (Berlin 2010) vooral 40-59; IDEM: *Religion and tourism. Crossroads,*

van het pelgrimsverslag wel eens fundamenteel kan verschillen van die verslagen die in mijn boekenkast prijken.

4. Functies

Als ik nu terugkijk op mijn eerder onderzoek dan heb ik vooral te weinig oog gehad voor de sterk uiteenlopende functies die pelgrimsverslagen kunnen hebben, niet alleen diachroon doorheen de tijd, maar ook synchroon in eenzelfde periode en plaats. Een verslag verbinden met een bepaald genre zegt op zich nog niet alles over de functie. Ik noem een paar van die functies.

Praktische gids

Heel veel oude of vroege verslagen – ik doel dan op de laatantieke en vroeg-middeleeuwse periode – hadden een primair praktische functie omdat ze dienden als reisgids voor mensen die eenzelfde tocht gingen ondernemen. Die functie verklaart de vele tips, adviezen en waarschuwingen die we erin tegenkomen. Als we kijken naar de actuele Santiago-verslagen is dan is er een duidelijk dubbelspoor ontstaan: er zijn pelgrimsgidsen en -verslagen. Wel komen we in de verslagen nog voortdurend adviezen tegen over goede en slechte gidsen.

Geestelijke, mentale pelgrimage

Maar er zijn nog andere functies. Zo valt het verslag van Egeria op doordat elementen van een reisgids juist ontbreken. Onderzoek naar dit unieke verslag maakte duidelijk dat er hier iets heel anders in het spel is, een functie die we over het hoofd zien terwijl die bijzonder actueel is als het gaat om huidige pelgrimsverslagen. Egeria schreef haar verslag met de volle nadruk op de liturgische manifestaties en vieringen zodat haar achtergebleven ‘zusters’ via het verslag deze vieringen en aldus de pelgrimage naar de *loca sancta* konden meemaken, meebeleven. Het verslag vormt dus de basis voor een geestelijke, virtuele of mentale pelgrimage. Die functie als medium voor een geestelijke pelgrimage blijkt aldus een lange traditie te hebben en kent ook weer allerlei vormen en manifestaties. Recent onderzoek van onder andere Rubin en Van Asperen laat bepaalde bloeiperiodes ervan zien zoals de late middeleeuwen en het tijdvak van

destinations and encounters (London / New York 2010); E. COHEN: ‘Pilgrimage and tourism. Convergence and divergence,’ in A. MORINIS (ed.): *Sacred journeys. The anthropology of pilgrimage* (Westport 1992) 44-61; E. BADONE & S.R. ROSEMAN (ed.): *Intersecting journeys. The anthropology of pilgrimage and tourism* (Urbana / Chicago / Springfield 2004). P. POST: ‘De pelgrim en de toerist. Verkenning van een topos,’ in *Nederlands theologisch tijdschrift* 67/2 (2013) 135-149.

de Moderne Devotie.¹⁷ Ik vermoed dat deze functie nog steeds actueel is en dat vele pelgrimsverslagen gelezen worden omdat men aldus thuis de ervaring van de pelgrim kan meebeleven. Men herkent zich in en identificeert zich met de pelgrim, en maakt de tocht mentaal mee, van dag tot dag.

Reproductie

Deze functie hangt vervolgens weer samen met een bredere functie die ik wil vatten onder de noemer reproductie. Een pelgrimsverslag is in wezen een vorm van reproductie. Men wil de unieke ervaring vastleggen en zo reproduceren. Dat gebeurt in een foto onderweg en in de persoonlijke verslaglegging. Dat sluit nauw aan bij de traditie van reproduceren van de heilige en het heilige.¹⁸

Dit fenomeen is direct verbonden met de traditie om heilige plaatsen en heilige dingen als het ware te mobiliseren, mobiel te maken. Men neemt stukjes rots, zand e.d. van de heilige plek mee naar huis. Souvenirs en relieken zijn aldus verwante zaken. Heilig Land pelgrims namen vanaf de vierde eeuw allerlei zaken van heilige plaatsen mee naar huis. Daaruit ontstond een handel doordat

¹⁷ M.-L. EHRENSCHWENDTNER: 'Virtual pilgrimages? Enclosure and the practice of piety at St. Katherine's convent, Augsburg,' in *The journal of ecclesiastical history* 60 (2009) 45-73; J.L. MECHAM: 'A northern Jerusalem. Transforming the spatial geography of the convent of Wienhausen,' in S. HAMILTON & A. SPICER (eds.): *Defining the holy. Sacred space in medieval and early modern Europe* (Aldershot 2005) 139-160; B. KÜHNEL: 'Virtual pilgrimages to real places. The holy landscapes,' in L. DONKIN & H. VORHOLT (eds.): *Imagining Jerusalem in the medieval West* (British Academy Publications Online 2013: www.britishacademypublications.com) (geraadpleegd maart 2013); K. RUDY: *Virtual pilgrimages in the convent. Imagining Jerusalem in the late Middle Ages* (= *Disciplina monastica* 8) (Turnhout 2011); IDEM: 'A guide to mental pilgrimage. Paris, Bibliothèque de L'Arsenal Ms. 212,' in *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 63/4 (2000) 494-515; IDEM: 'Fragments of a mental journey to a passion park,' in J.H. HAMBURGER & A.S. KORTEWEG (eds.): *Tributes in honor of James H. Marrow. Studies in painting and manuscript illumination of the late Middle Ages and northern Renaissance* (London / Turnhout 2006) 405-419; IDEM: 'Dem aflaet der heiliger stat Jherusalem ende des berchs van Calvarien. Indulgednt prayers for mental Holy Land pilgrimage in manuscripts from the St. Agnes Convent in Maaseik,' in *Ons geestelijke erf* 74 (2000) 211-254. Cf. J. VIDA HULL: 'Spiritual pilgrimage in the paintings of Hans Memling,' in S. BLICK & R. TEKIPPE (eds.): *Art and architecture of late medieval pilgrimage in Northern Europe and the British Isles* (Leiden 2005) 29-50; A.M. KOLDEWEIJ: 'Lijfelijke en geestelijke pilgrimage: materiële 'souvenirs' van spirituele pilgrimage,' in K. VEELENTURF (red.): *Geen povere schoonheid. Laat-middeleeuwse kunst in verband met de Moderne Devotie* (Nijmegen 2000) 222-252; H. VAN ASPEREN: 'As if they had physically visited the holy places. Two sixteenth-century manuscripts with a mental journey through Jerusalem (Nijmegen university library, Mss 205 and 233),' in J. GOUDEAU, M. VERHOEVEN & W. WEIJERS (eds.): *The imagined and real Jerusalem in art and architecture* (= *Radboud Studies in Humanities* 1) (Leiden 2015) (in print).

¹⁸ P. POST: 'Plaats van handeling en ontmoeting. Lourdes als actuele heilige plaats,' in Ch. CASPERS & P. POST (red.): *Wonderlijke ontmoetingen. Lourdes als moderne bedevaartplaats* (= *Meander* 11) (Heeswijk 2008) 25-51.

die souvenirs ter plekke werden geproduceerd. Olie en water in ampullen; aarde, zand en rots in draagbare houten kistjes waarvan er enkele bewaard zijn gebleven met op de schuifdeksel afbeeldingen van de heilsfeiten die met de heilige plaatsen verbonden zijn zoals de Olijfberg, Golgotha en het Heilig Graf.¹⁹

Een volgende stap was de reproductie van de enscenering van de heilige plaats thuis. De topografie van Jeruzalem als basis van het liturgische script van de Goede Week werd vanaf eind vierde eeuw gereproduceerd in het urbane christendom van Europa. Er ontwikkelde zich een populaire statieliturgie met als hart de reproductie van de *via crucis* in Jeruzalem. Een reproductie die we terugzien tot in de populaire *Semana Santa* in Zuid-Europa en Zuid-Amerika (waarvan ook weer verslag wordt gedaan in aparte verslagen en reportages).²⁰ En hetzelfde zien we bij Lourdes, na de verschijning van Maria in 1858 ontwikkelde de grot zich tot het centrum van mondiale pelgrimage en werd die grot al dan niet met originele stukjes rots massaal geproduceerd in alle katholieke ensembles als parochies, kloosters, internaten, scholen etc. Daar diende de reproductie weer als enscenering van een reproductie van de processiecultuur in Lourdes.

Reproductie vormt ook de basis voor de genoemde geestelijke of mentale pelgrimages. We kennen voorbeelden van middeleeuwse priesters als Felix Fabri die in vrouwenkloosters via afbeeldingen van statiekerken pelgrimages naar Rome en Jeruzalem reproduceerden.²¹ En ik vermoed dat ook bij nieuwe media het perspectief van reproductie zicht kan geven op wat daar in het spel is. Met

¹⁹ Een mooi diachroon voorbeeld van (ritueel-materiële) reproductie is de studie over het Heilig Graf, J.E.A. KROESSEN: *The Sepulchrum Domini through the ages. Its form and function* (= Liturgia condenda 10) (Leuven etc. 2000). De meeste hier bedoelde souvenir-doodsjes en ampullen dateren uit zesde en zevende eeuw; vgl. Rome, Museo sacro inv. no. 1883a-b: op stenen staat de herkomst: 'van de levenbrengende plek van de opstanding, van de olijfborg, van Bethlehem, van Sion'; A. LEGNER (ed.): *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik 3. Katalog zur Ausstellung des Schnüthen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle* (Köln 1985) 80-81 (H8); G. EVANS: 'Mementos to take home. The ancient trade in souvenirs', in J.M. FLADMARK: *In search of heritage as pilgrim or tourist?* (Aberdeen 1998) 105-126; R. OUSTERHOUT (ed.): *The blessings of pilgrimage* (Urbana / Chicago 1990); zie in deze bijzondere bundel vooral S. MACCORMACK: 'Loca Sancta. The organization of sacred topography in Late Antiquity' 7-40; J. WILKINSON: 'Jewish holy places and the origins of Christian pilgrimage' 41-53; C. HAHN: 'Loca Sancta souvenirs. Sealing the pilgrim's experience' 85-96; G. VIKAN: 'Pilgrims in magi's clothing. The impact of mimesis on early Byzantine art' 97-107.

²⁰ J. MEERMAN: *Semana Santa in een Andalusische stad* (Amsterdam / Antwerpen 1994).

²¹ F. FABRI: *Die Pilgerfahrt des Bruders Felix Faber ins Heilige Land Anno MCDLXXXIII, nach den ersten deutschen Ausgabe 1556, bearbeitet und neu herausgegeben* (Berlin [1964]); K. BEEBE: 'Reading mental pilgrimage in context. The imaginary pilgrims and real travels of Felix Fabri's "Die Sionspilger"', in *Essays in medieval studies* 25 (2008) 39-70.

Suzanne van der Beek verkennen we die complexe en gelaagde wereld van de virtuele of *cyberpilgrimage*, mede onder het aspect van reproductie.²²

Propaganda en reclame

Ik noem tot slot nog kort twee andere functies van het pelgrimsverslag. Bekend is de functie van wat ik maar aanduid als *propaganda fide*. Pelgrimsverhalen fungeren als een soort van reclamemedium voor de tocht en vooral de heilige plaats. Bekend is dat dit de basis is van veel middeleeuwse en vroegmoderne pelgrimsverhalen. Vaak zijn het gekleurde ontstaansverhalen van een pelgrimage, of een keten verhalen waarin wonderen verteld worden. Ook kan het accent niet zozeer op de plaats en de wonderen liggen, maar op een bepaalde boodschap die door de plaats en een verschijning wordt uitgedragen. Dat laatste is vooral het geval in het tijdvak van 1850-1950 met de vele Mariaverschijningen. La Salette, Lourdes, Fatima maar ook vele kleinere oorden als Marpingen zijn sterk getekend door een boodschap aan een wereld in onrust, verwarring en verval. Er zijn goede studies die juist deze functie van het uitdragen van een bepaalde boodschap, ideologie en politiek in kaart brengen.²³ Het zou onjuist zijn deze propaganda functie geïsoleerd te zien als iets religieus of katholieks. Het genre van het reisverhaal, maar ook toerisme in het algemeen en verschijnselen als de ansichtkaart en toeristische souvenirs kennen eveneens op eigen wijze die lading. *Leisure culture studies* wijzen terecht op de constante onderstroom van *wish you were here* als propaganda. En ook worden populaire pelgrimages door uiteenlopende groepen wervend geëxploiteerd. Een goed voorbeeld is hier de *Camino* die niet enkel door religieuze groeperingen wordt toegeëigend, maar ook door unesco en eu. Zo fungeert de *Camino* al langere tijd op tal van manieren als reclame voor een *European cultural heritage policy and practice*.²⁴

²² P. POST & S. VAN DER BEEK: *Doing ritual criticism in a network society. Offline and online explorations into pilgrimage and sacred place* (in voorbereiding).

²³ W.A. CHRISTIAN jr.: *Visionaries. The Spanish republic and the reign of Christ* (Berkeley 1996); R. HARRIS: *Lourdes. Geschiedenis van een religieus fenomeen* (Amsterdam 1999) = *Lourdes. Body and spirit in the secular age* (London 1999); D. BLACKBOURN: *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in a nineteenth-century German village* (New York 1993); S. ZIMDARS-SWARTZ: *Encountering Mary. Visions of Mary from La Salette to Medjugorje* (New York 1991). Zie voor een actuele contextuele analyse van heilige plaatsen en pelgrimages P. POST, Ph. NEL & W. VAN BEEK (eds.): *Sacred spaces and contested identities. Space and ritual dynamics in Europe and Africa* (Trenton 2014).

²⁴ Vgl. S. GRABOW: 'The Santiago de Compostela pilgrim routes. The development of European cultural heritage policy and practice from a critical perspective', in *European journal of archaeology* 13/1 (2010) 89-116.

‘Selfie’

Een laatste functie kwam aan het licht door vooral sociaalwetenschappelijk onderzoek naar rituele praktijken en menselijk gedrag. Veel verslagen worden gedragen door wat Erving Goffman *the presentation of self* noemt.²⁵ Pelgrimsverslagen zijn bij uitstek vormen van zelfpresentatie. Deze functie staat inmiddels ook weer volop in de belangstelling in actueel media-onderzoek, en dan vooral van sociale media. De verslagen zijn uiteindelijk constructies waarin men zichzelf naar buiten presenteert. Daarom zijn verslagen ook uiterst selectief, gepubliceerde verslagen zijn niet zozeer zelfonderzoeken als zelfpresentaties. En wat dat presenteren betreft, bestaat er onderscheid tussen diverse genres en media. Recent erkende Suzanne van der Beek hoe zij zich zelf hierop betrapte toen ze haar verslag van de aankomst bij de kathedraal in Santiago op Facebook vergeleek met die in haar persoonlijke dagboek. Op Facebook had ze alle scherpe en negatieve kantjes eraf gehaald. Op Facebook moet de toon plezierig en vrolijk zijn.²⁶ Voor de analyse van de functie en betekenis van pelgrimsverslagen zie ik hier een belangrijk perspectief. De studie naar het gebruik van sociale media als Facebook, Twitter, blogs, eigen websites, alsmede allerlei vormen van *life writing* kan meer zicht bieden op de positie van actuele pelgrimsverslagen.

5. Pelgrimsverslag als bron

Een volgende plek in mijn *mapping the field* betreft niet zozeer het pelgrimsverslag *an sich* als wel hoe het ingezet kan worden voor breder vooral cultuurwetenschappelijk onderzoek. We verwijden nu het perspectief.

Dat bredere perspectief heeft alles te maken met de verschillende contexten die met het pelgrimsverslag in beeld komen. Ik noem dan het verschijnsel bedevaart en pelgrimage op de eerste plaats en vervolgens in ruimere zin heilige plaatsen en ritueel. Al lange tijd worden pelgrimsverslagen ingezet als een unieke bron om studie te doen naar het verschijnsel pelgrimage.²⁷ De bron is uniek want hier komt immers de pelgrim zelf aan het woord. We hebben aldus te maken met wat we noemen een primaire bron. Maar iedereen die is ingewijd in veldwerk kent ook hier de beperkingen en de ambivalenties. Inderdaad koestert de cultuurhistoricus en cultuurwetenschapper dit soort van egodocumenten. Maar het zijn zoals we al opmerkten ook wegen van zelfpresentatie en propaganda, het zijn in belangrijke mate niet alleen reconstructies, maar ook constructies. We weten inmiddels hoe voorzichtig we moeten omgaan met scheepsjournalen van de VOC, met oorlogsdagboeken, met dagboekjes van dienstmeis-

²⁵ E. GOFFMAN: *The presentation of self in everyday life* (New York 1959).

²⁶ S. VAN DER BEEK: ‘Het dagboek van de moderne pelgrim. De camino-app: zegen of vloek?’, in *De Jacobsstaf* 104 (2014) 10-13, hier 11.

²⁷ Zie literatuuropgave tot ca. 1992 in POST: ‘Pelgrimsverslagen’, en verder onze noot 10.

jes, van soldaten aan het front, van jongens en meisjes op kostscholen. Ze kunnen nooit direct, één op één dienen als basis voor een schets van feitelijke situaties en omstandigheden, van motieven en drijfveren van mensen.

In de antropologie en bij het ambacht van (n)etnografisch veldwerk kennen we de etnografische drieslag. Bij observaties, bij interviews met pelgrims of in verslagen van hun tocht zijn er steeds drie niveaus waar je alert op moet zijn.²⁸ Er is de laag van *what a person says they should be doing*, mensen denken dat er een het ongeschreven script is als het om pelgrimage gaat: dit zegt, denkt de pelgrim. Er is voorts de laag van *what they say they are doing* als pelgrim. En er is het niveau van *what they are actually doing*. In het observeren, beschrijven en analyseren moeten al deze drie niveaus of perspectieven in beeld komen, en vooral moet de onderzoeker zicht krijgen op onderlinge verbanden. Maar vooral is van belang in de observatiefase het onderscheid in het vizier te houden.

Hoe dan ook, als we deze beperkingen en complexiteit en gelaagdheid in het oog houden blijven pelgrimsverslagen een unieke bron voor onderzoek naar de moderne pelgrim. In het verleden ligt het beslist anders zo wordt in recente studies duidelijk. Ik noem hier exemplarisch een opmerkelijk boek van Philip Buc onder de prikkelende titel *The dangers of ritual* dat gaat over het gebruik van ‘ritueel’ als bron in de mediëvistiek.²⁹

De beperkingen van de bron spelen minder als we niet met enkele verslagen werken maar met grote sets, met een database (zonder natuurlijk te suggereren dat we met *big data* werken). In dat perspectief werd PILNAR opgezet en werden grote datacollecties gecoördineerd en beheerd door CLARIN.³⁰ PILNAR is een digitale collectie van *Camino*-verslagen van allerlei aard. We wendten die set *data* aan om interesses, drijfveren, motieven van moderne pelgrims naar Santiago te betrappen. We zien een beeld dat ook naar voren komt in ander onderzoek naar rituele dynamiek: een interessant samenspel van meerdere ‘velden’. Religieuze en spirituele elementen, interesse in verleden, kunst en cultuur, *healing*, *leisure culture* en sportieve lichamelijke prestatie gaan hand in hand in het verslag en in de tocht...³¹ Met dit samenspel zijn we al een heel stuk verder dan de

²⁸ M. STRINGER: *On the perception of worship* (Birmingham 1999) 50-54.

²⁹ Ph. BUC: *The dangers of ritual. Between early medieval texts and social scientific theory* (Princeton 2001).

³⁰ PILNAR: Pilgrimage Narratives. Zie voor CLARIN, www.clarin.nl; het project bestond in 2012-2013 uit een samenwerkingsverband van het Meertens Instituut (Amsterdam) en het Nederlands Genootschap van St. Jacob (Utrecht). Zie de informatieve video: Vimeo: <https://vimeo.com/100788014>; YouTube: www.youtube.com/watch?v=iMWhO3D_n_Q.

³¹ P. POST: ‘Der moderne Pilger. Die Perspektive aktueller sakraler Felder,’ in St. BÖNTERT (ed.): *Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität* (= Studien zur Pastoralliturgie 32) (Regensburg 2011) 275-298; P. POST: ‘Profiles of pilgrimage. On identities of religion and ritual in the European public domain,’ in *Studia liturgica* 41 (2011) 129-55; IDEM: *Voorbij het kerkgebouw. De speelruimte van een ander sacraal domein* (Heeswijk 2010).

bekende taartgrafiekjes over motivaties van pelgrims op basis van vragenlijsten op halteplaatsen onderweg (Roncevalles) of aan het slot in het bureau van de kathedraal. Bijna komisch zijn de grafiekjes van motieven die het officiële bureau van de kathedraal van Santiago de Compostela op de site aanreikt met de klassieke driedeling van ‘religieus en anderszins’, ‘niet-religieus’ en ‘religieus’.³²

6. *Ritual criticism* en authenticiteit

Een laatste thema dat ik in mijn veldverkenning wil noemen is het kritische perspectief. Alle aspecten van pelgrimsverslagen die we noemden geven aanleiding tot het stellen van kritische vragen. Die kritische insteek maakt integraal deel uit van elk onderzoek naar cultuur en ritueel. In de *ritual studies* staat wat we noemen *ritual criticism* hoog op de agenda.³³ Kritische vragen zijn er vanuit ons thema ook volop. Daarbij duikt voortdurend het concept authenticiteit op. Neem het genre van het verslag. Zijn al die vormen, van dagboek tot pelgrimsroman van dezelfde orde en waarde? Waarin komt de authentieke pelgrim aan het woord? Wat is dat eigenlijk: een authentieke pelgrim?³⁴ Is de religieuze of spirituele component doorslaggevend? Waarom kijkt men soms kritisch aan tegen pelgrimageverslagen die bestsellers worden (Shirley McLaine, Paul Coelho e.d.)? Staan blogs op een zelfde lijn als boeken? Wat te zeggen over de grenzen tussen privaat en publiek? Over kritische vragen ten aanzien van het verslag als bron spraken we reeds. En ook de genoemde functies van het verslag geven alle aanleiding tot kritische vragen. Mentale of virtuele pelgrimage, is dat een volwaardige pelgrimage? *Cyberpilgrimage*, kan dat, is dat een authentiek ritueel?³⁵

³² www.peregrinossantiago.es/esp/wp-content/uploads/informes/peregrinaciones2013.pdf (geraadpleegd september 2015).

³³ R. GRIMES: *Ritual criticism. Case studies in its practice, essays on its theory* (Columbia 1990); vgl. T. SWINKELS & P. POST: ‘Beginnings in ritual studies according to Ronald Grimes’, in *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 19 (2003) 215-238, p. 226-234; J. KREINATH, J. SNOEK & M. STAUSBERG (eds.): *Theorizing rituals. 2. Annotated bibliography of ritual theory, 1966-2005* (Leiden 2009) 161-163; R. GRIMES: *The craft of ritual studies* (Oxford 2014) 71-75; R.L. GRIMES & U. HÜSKEN: ‘Ritualkritik’, in Chr. BROSIUS, A. MICHAELIS & P. SCHRODE (eds.): *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen* (Göttingen 2013) 159-164; P. POST: ‘Ritual criticism. Een actuele verkenning van kritische reflectie ten aanzien van ritueel, met bijzondere aandacht voor e-ritueel en *cyberpilgrimage*’, in *Jaarboek voor liturgieonderzoek / Yearbook for liturgical and ritual studies* 29 (2013) 173-199; POST & VAN DER BEEK: *Doing ritual criticism*.

³⁴ A. MULDER: ‘Op zoek naar de ware pelgrim. Over pelgrimage en toerisme’, in M. VAN UDEN, J. PIEPER & P. POST (red.): *Oude sporen, nieuwe wegen. Ontwikkelingen in bedevaartonderzoek* (Baarn 1995) 15-51.

³⁵ Met name het fenomeen van *cyberpilgrimage* geeft aanleiding tot een debat over authenticiteit van de pelgrim en pelgrimage: C. HILL-SMITH: ‘Cyberpilgrimage. A study of authenticity, presence and meaning in online pilgrimage experiences’, in *Journal of religion and popular culture* 21/2 (2009) [1-39] (cijfers verwijzen naar alinea’s) via

Hoe speelt daar dan lichamelijkheid, zintuiglijkheid, de reis en de ontmoeting een rol? Is dat authentieke pelgrimage? En als we het verslag beschouwen als een reproductie van ervaringen en belevingen, kan die reproductie dan wel authentiek zijn, is het niet altijd een kopie van, een afgeleide? Staat zoals de filosoof Walter Benjamin stelde niet altijd de dimensie van authenticiteit op het spel bij een kopie, een verslag?³⁶ Ook die propaganda en zelfpresentatie als functies roepen kritische vragen op. Krijgen we achter of onder die laag van propaganda en constructie nog wel zicht op de authentieke pelgrim en zijn authentieke tocht?

In het huidige cultuurwetenschappelijk en *ritual studies* onderzoek in het algemeen en dat naar *life writing* en pelgrimage meer in het bijzonder zijn dit actuele thema's. Via deze kritische vragen komen al de eerder genoemde onderwerpen samen en worden het in plaats van statische themavelden complexe processen van culturele dynamiek.

Summary

Pilgrim's narratives

This article explores the genre of pilgrim's narratives. The central message is that pilgrimage accounts are very layered and connected to specific contexts. Scholars always have to take into account diversity and complexity. This perspective of complexity is presented through five key themes: form and genre, the historical and comparative perspective, functions (cf. practical guide, mental pilgrimage, reproduction, propaganda, presentation of self ('selfie')), the account as source for research, and the theme of ritual criticism and authenticity. The last theme is very topical in current ritual and culture studies.

journals-books.vlex.com/vid/cyberpilgrimage-authenticity-pilgrimage-71610477 (geraadpleegd maart 2014); IDEM: 'Cyberpilgrimage. The (virtual) reality of online pilgrimage experience', in *Religion compass* 5/6 (2011) 236-246; M.W. MACWILLIAMS: 'Virtual pilgrimages on the Internet', in *Religion* 32 (2002) 315-335; A.M. WILLIAMS: 'Surfing therapeutic landscapes. Exploring cyberpilgrimage', in *Culture and religion. An interdisciplinary journal* (2013), open access: www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/14755610.2012.756407 (geraadpleegd maart 2013); H. CAMPBELL: 'A new forum for religion. Spiritual pilgrimage online', in: *TransMissions* www.biblesociety.org.uk/uploads/Products/product_227 (geraadpleegd januari 2013) = *The Bible in transmission* summer 2001 via academia.edu (geraadpleegd oktober 2013); C. HELLAND: 'Popular religion and the World Wide Web. A match made in (Cyber) heaven', in L.L. DAWSON & D. COWAN (eds.): *Religion online. Finding faith on the internet* (New York/London 2004) 23-35; C. HELLAND: 'Diaspora on the electronic frontier. Developing virtual connections with sacred homelands', in *The journal of computer mediated communication* <http://jcmc.indiana.edu/vol12/issue3/helland.html> (geraadpleegd januari 2013); N. COULDRY: 'Pilgrimage in mediaspace. Continuities and transformations', in *Etnofoor* 20/1 (2007) 63-74 via <http://eprints.lse.ac.uk/52409/> (geraadpleegd oktober 2013); POST & VAN DER BEEK: *Doing ritual criticism*.

³⁶ W. BENJAMIN: 'L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée', in *Zeitschrift für Sozialforschung* 5 (1936) 40-68.

Prof. dr. Paul Post (1953) is hoogleraar *ritual studies* aan Tilburg University, Tilburg School of Humanities, Department Culture Studies, onderzoeksgroep Ritual in Society. Hij is tevens vicedecaan onderzoek en directeur van de Tilburg School of Humanities Graduate School.

E-mail: p.g.j.post@tilburguniversity.edu