

PAUL POST

De Pelgrim en de Toerist: Verkenning van een topos

THE PILGRIM AND THE TOURIST: EXPLORATION OF A TOPOS

This contribution explores the topos of the Pilgrim and the Tourist, and examines how it has developed, how, and in which contexts, it was used and appropriated. For this purpose a compact fourfold typology of the topos is offered. In the first three, we see a clear movement from divergence toward convergence. In the last type we are beyond the topos. The Pilgrim and the Tourist are no longer poles of a coherent scale or taxonomy; rather, they are accents in a complex whole of ritual and cultural dynamics, in which they can flow into each other.

‘A tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist.’¹

Inleiding

Een museumproject

Vorig jaar was er in het Van Abbe Museum voor moderne kunst in Eindhoven (NL) een opzienbarend tentoonstellingsproject. De titel was *De pilgrim, de toerist, de flaneur (en de werker)*.² De bezoekers werden uitgenodigd een van deze rollen op zich nemen. Het museumbezoek werd aldus een rollenspel, waarmee het museum het profiel van het museum en de bezoeker verkennen wilde. De pilgrim volgt zijn eigen spirituele pad, hij contempleert, voorwerpen zijn steeds een versterking van zijn geloof. De toerist is even helemaal uit het dagelijkse leven, hij zoekt het afwijkende en aparte, hij verkent van wat zijn reisgids als authentiek bestempelt. De flaneur staat voor alles open, hij houdt afstand, wil geen verplichting. En de werker is gericht op actie en productie, hij wil wat doen.

1 V. Turner, E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: An Anthropological Perspective*, Oxford 1978, 20.

2 Vanabbemuseum, Eindhoven, *De pilgrim, de toerist, de flaneur (en de werker)*, 26 febr. – aug. 2011, PLAY, vgl. www.vanabbemuseum.nl/ doorklikken via browse-all tentoonstellingen (gezien april 2012).

Ik denk dat het museum met dit project (ik vermoed grotendeels intuïtief) een treffend instrument inzet om de actuele cultuur, of beter: de complexe dynamiek in onze cultuur, op het spoor te komen.

Het Van Abbe-project sluit nauw aan bij allerlei onderzoekscontexten waarin ik dezelfde rollen of toe-eigeningen ontmoet. Ik noem dan expliciet mijn nieuwe bemoeienis met pelgrimageonderzoek, en dan met name de ongekend populaire *Camino* naar Santiago de Compostela. We zijn vanuit de onderzoeksgroep Religie & Ritueel in Tilburg een groot project gestart waarin we een corpus samenstellen van pelgrimsverhalen en verslagen.³ Een van de doelstellingen van dat project is om het profiel van de moderne pelgrim op het spoor te komen. En daarmee komt dat rollenperspectief van de pelgrim en de toerist in beeld. Dat komt overigens voortdurend om de hoek kijken, zoals blijkt bij de profielaanduidingen op de formulieren van het pelgrimsbureau van de kathedraal in Santiago aan het eind van de tocht, met de wonderlijke drie keuzemogelijkheden: ‘religieus’, ‘religieus en overige’, en ‘niet-religieus’.⁴

Opzet

Wat ik deze bijdrage wil doen is het inzetten van de topos, of gemeenplaats, van de Pelgrim en de Toerist nader in beeld brengen.⁵ In welke verband komen we de topos tegen? Wat wil de gebruiker ermee tot uitdrukking brengen? Welke ontwikkeling maakt de topos door? En met welke profielen van de

3 PILNAR: Pilgrimage Narratives, een CLARIN project uigevoerd samen met het Meertens Instituut en het Nederlands Genootschap van Sint Jacob.

4 Vgl. de officiële website van het kantoor van de kathedraal van Santiago de Compostela: www.peregrinosantiago.nl (gezien april 2012); vgl. P. Post, ‘Profielen van pelgrimage: Over actuele identiteiten van pelgrimages in Europa’, *De Pelgrim* (driemaandelijks tijdschrift van Vlaams Compostelagenootschap) 26/100 (2010), 58-85; Idem: ‘Der moderne Pilger: Die Perspektive aktueller sakraler Felder’, in St. Böntert (red.), *Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität* (= Studien zur Pastoralliturgie 32), Regensburg 2011, 275-298; Idem: ‘De moderne pelgrim: het perspectief van actuele sacrale velden’, in D. Lokin (red.), *Pelgrims: Onderweg naar Santiago de Compostela*, Museum Catharijne Convent, Utrecht 2011, 155-175.

5 Voor de topos in algemene zin: M. Stausberg, *Religion in modernen Tourismus*, Berlin 2010, m.n. hst. 3, 40-59; Idem, *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations and Encounters*, London/New York 2010; E. Cohen: ‘Pilgrimage and Tourism. Convergence and Divergence’, in A. Morinis (red.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport 1992, 44-61; E. Badone, S.R. Roseman (red.), *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Urbana/Chicago/Springfield 2004 (naast een reeks case studies (waaronder een gewijd aan Santiago de Compostela: hst. 4) bevat dit boek twee programmatische artikelen: E. Badone, S.R. Roseman, ‘Approaches to the Anthropology of Pilgrimage and Tourism’ (1-23) en E. Badone: ‘Crossing Boundaries: Exploring the Borderlands of Ethnography, Tourism, and Pilgrimage’ (180-190)); zie ook N. Costa: ‘Turismo e pellegrinaggio: immagini e spaziali dell’*accoglienza giubilare a Roma*’, *La Critica Sociologica* 138-139 (2011), 146-167, en kort de paragraaf ‘Tourism and Pilgrimage’, P.J. Margry: *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*, Amsterdam 2008, 28-29.

pelgrim en de toerist hangt hij samen? Daarvoor wordt een viervoudige typologie ingezet. In de eerste drie zien we een duidelijke verschuiving van divergentie naar convergentie. In het laatste type zijn we de topos voorbij. De Pelgrim en de Toerist zijn niet langer polen op een coherentie-schaal of taxonomie, maar eerder accenten in een complex geheel van rituele en culturele dynamiek. Ze vloeien in elkaar over.

Kleine typologie van een topos

Pelgrim of toerist

Een eerste type of inzet van de topos neemt de pelgrim als uitgangspunt en gaat uit van divergentie. Met de dichotomie van pelgrim versus toerist wordt als het ware het profiel van de pelgrim getoetst. 'Toerist' staat dan voor elementen die het profiel van de 'ware' of 'authentieke' pelgrim aantasten. De 'ware pelgrim' is geen toerist, of heeft op zijn minst zo weinig mogelijk kenmerken ervan. Deze inzet van de topos raakt een basale en lange traditie van pelgrimskritiek, die weer een exponent is van een algemene kritiek op bepaalde vormen van ritualiteit die wel worden aangeduid met devotieel ritueel, volksreligie of religieuze volkscultuur. Rond pelgrimage is die kritiek vanaf de vroege kerk aanwijsbaar en vloeit in golven door de geschiedenis tot de dag van vandaag. Ik kan hiervoor volstaan met een verwijzing naar een omvangrijk dossier van literatuur.⁶

Deze inzet van de topos kent ook een meer cultuurwetenschappelijke variant waarin met 'toerist' in het verleden - de middeleeuwen is dan de bij voorkeur aangehaalde periode - niet-religieuze elementen van pelgrimage worden aangeduid. In beeld komen dan met name het maken van verre reizen. Een sprekende titel in dit verband is 'Pelgrimage en de oorsprong van het toerisme'.⁷

Nog in modern bedevaartonderzoek zien we dit gebruik van de topos terug als men op zoek gaat naar motiefstructuren en pelgrimsprofielen. André Mulder onderscheidde in 1995 vijf typen Santiago-gangers: de relitoerist, de

6 Ik noem slechts: E. Henau, 'Bedevaart als vorm van volksreligiositeit: Een historisch-theologische benadering', in M. van Uden, J. Pieper, E. Henau (red.), *Bij geloof: Over bedevaarten en andere uitingen van volksreligiositeit* (= UTP Katernen 11), Hilversum 1991, 5-37; I. Albers, *Heilige kracht wordt door beweging los gemaakt: Over pelgrimage, lopen en genezing* (= Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 5), Tilburg/Groningen 2007, m.n. hst. IV; voor pelgrimagekritiek in de vroege kerk: B. Kötting, *Peregrinatio religiosa: Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Regensburg/Münster 1950, 421-426.

7 J.M. Theilmann, 'Medieval Pilgrims and the Origins of Tourism', in J.P. Campbell (red.), *Popular culture in the Middle Ages*, Bowling Green OH 1986, 100-107.

museale toerist, de gelovige toerist, de zoekende pelgrim, en de ware pelgrim.⁸ Mulder introduceert hiermee niet alleen een typologie maar ook een schaal waarop de pelgrim en de toerist uitersten zijn van een taxonomie die weer gedragen wordt door enerzijds sacraliteit (het duidelijkst bij de pelgrim) en profaniteit (het helderst bij de toerist).

Pelgrim en toerist als culturele rollen

Een tweede type is modern of zelfs modernistisch. Deze toe-eigening haakt in op de eerste laag maar geeft er een heel nieuwe en eigen draai aan. Het gebruik van de topos is niet gericht op het zuivere profiel van de pelgrim, of op het onderscheid tussen beiden, maar breder op het staan in en tegenover de cultuur. Het zijn, net als in het Van Abbe-project, nu rollen. Vanaf de jaren '50/60 zien we bij auteurs die reflecteren op de aard van moderne cultuur de topos opkomen. Een goed voorbeeld is het werk van Conrad Willem Mönnich dat in 2008 onderwerp was van een diepgravende studie.⁹ Mönnich was een luthers theoloog en historicus en na de tweede wereldoorlog hoogleraar dogmengeschiedenis in Amsterdam. Hij liet een eigenzinnig en grillig oeuvre na waarin hij vooral de dynamiek van het christendom in de gesecculariseerde cultuur van de jaren '50 en '60 verkende en typeerde. Klassiek is zijn boek *Pelgrimage* uit 1953 waar hij verslag ('een zelfonderzoek') doet van een culturreis door Frankrijk - er wordt gesproken van studiereis - in het voorjaar van 1953.¹⁰ Het boek kan getypeerd worden als modernistisch, dat wil zeggen: 'te situeren in de lijn van het literair modernisme', vertoog vol paradoxen en ambivalenties. Hij kiest verschillende gezichtspunten en daarbij komen de pelgrim en de toerist in beeld. Het gaat Mönnich dan om rollen die aangeven hoe je in de cultuur staat en de spanning die er mee wordt opgeroepen. De pelgrim staat voor de gelovige, de betrokkene; de toerist voor afstand en observeren. In het verslag worstelt hij met die rollen en daarmee met positie innemen (als gelovige, als christen), in en ten opzichte van de cultuur. Hij noemt zich pelgrim, maar slaapt niet zoals een middeleeuwse pelgrim in de *narthex* of *refugio's* bij de kathedralen, maar in een hotel. In de nacht van Pasen is hij in

8 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; par. 2, 18-28 gaat expliciet over 'toerisme en pelgrimage'; vgl. ook: J. Pieper, M. van Uden, 'Op weg naar Santiago de Compostela: Ervaringen van pelgrims', *ibidem*, 53-83.

9 E. Postma, *Dilettant, pelgrim, nar: De positie van C.W. Mönnich in cultuur en theologie*, Delft 2008; vgl. M. Barnard, E. Postma, K. Zwanepol (red.), *Pelgrimage naar het laatste veld van de vrijheid: Een boek herlezen en een thema overdacht*, Budel 2005.

10 C.W. Mönnich, *Pelgrimage: Ontmoetingen met de cultuur*, Baarn 1989, 4^e dr., oorspr. 1953.

Parijs, maar woont daar niet de paas(nacht)viering bij, maar bezoekt een bioscoop. De topos is een manier om noodzakelijke nieuwe posities in de dynamiek van de moderne cultuur te verkennen. Later zal hij standpunten gaan innemen, maar dan gebruikt hij niet meer de topos van de pelgrim en de toerist. Dit gebeurt bijvoorbeeld in zijn opmerkelijke boekje over de liturgie uit 1966 *Antiliturgica* waarin hij ronduit stelt dat liturgie valt of staat met betrokkenheid, liturgie verdraagt geen toeschouwers.¹¹ Postma analyseert dit spel met rollen uitgebreid in zijn proefschrift over Mönnich. Naast de rollen van pelgrim en toerist introduceert Mönnich overigens ook andere zoals de nar en de heilige, en de dilettant.

Een parallelle inzet van de topos zien wij bij de beroemde cultuursocioloog Zygmunt Bauman. Hij wijdde een apart essay aan de topos.¹² Ook bij hem overstijgt de topos de pelgrim en de toerist, en gaat het om een verkenning en typering van cultuur, de actuele - nu ook postmodern genoemde - cultuur. Bij Bauman kunnen we nog preciezer zijn: het gaat hem via de topos om identiteit van de mens en een waardering van de cultuur. Die postmoderne cultuur wordt door Bauman graag als *liquid* benoemd. We kunnen hem met recht de vader van de 'liquid society' noemen.¹³ Bauman schetst een samenleving waarin oude grenzen van klasse en status vervagen, waarin traditionele kaders van gezin, staat en kerk afbrokkelen en waarin men is overgeleverd aan de ideologie van de vrije markt. In die context zoekt de laat- of postmoderne mens naarstig naar identiteit, naar houvast, naar oriëntatie. 'Vloeibaar' staat dus niet zondermeer als een lonkend perspectief massief tegenover *solid*. In die context introduceert hij onze topos. In de setting van 'liquid modernity' is de mens 'a restless seeker for identity' en reikt de pelgrimage een doel en dus oriëntatie en houvast aan: '...destination, the set purpose of life's pilgrimage, gives form to the formless, makes a whole out of the fragmentary, lends continuity to the episodic'.¹⁴ Het motto 'from tourist to pilgrim' is aldus een soort antropologisch en cultureel program, waarin net als bij Mönnich rollen worden opgevoerd. Bauman schetst een reeks 'successors'

11 C.W. Mönnich, *Antiliturgica: Enkele aantekeningen bij de viering van de kerkelijke feesten*, Amsterdam 1966.

12 Z. Bauman, 'From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity', in St. Hall, P. du Gay (red.), *Questions of Cultural Identity*, London 1996, Ch. 2, 18-36.

13 Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000; Z. Bauman, *Culture in a Liquid Modern World*, Cambridge/Malden 2011.

14 Bauman, 'From Pilgrim to Tourist', hier 22; vgl. Bauman, *Liquid Modernity*, 13s. en 19ss.; vgl. S. Coleman, J. Eade (red.), *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, London/New York 2004, 'Introduction', 1-25, hier 5s.

van de pelgrim in de postmoderniteit: de wandelaar (*stroller*), the vagebond, the toerist, and de speler (*player*).¹⁵ Meer dan bij Mönnich is de benadering van Bauman doortrokken van cultuurscepticisme. De topos en de beschreven rollen worden daardoor ten volle gekleurd. De toerist is de exponent van de zware depressie van de actuele cultuur, Bauman spreekt ook wel *The Tourist Syndrome*, als ware het een ziekte.¹⁶ De toerist staat voor de oppervlakkige mens, onverantwoordelijk, een grazer die de boel kaal vreet. Door pelgrim te worden vindt de postmoderne mens weer houvast en richting.

In dit verband wijs ik nog als afgeleide op een interessant gebruik van de rol van de pelgrim door Danièle Hervieu-Léger.¹⁷ Zij tracht de (post)moderne gelovige te vatten in twee rollen of typen. Enerzijds is er de bekeerling (*le converti*), die zijn geloof vast verankert in een religieuze traditie en voorgegeven rituelen. Aan de andere kant zijn er de pelgrims (*les pèlerins*), het type dat verbonden is met actuele spiritualiteit. Pelgrims zijn zoekers, ze zijn op een persoonlijke ontdekkingstocht. Het type staat voor geïnteresseerde passanten. Strikt genomen is dit natuurlijk geen variant van onze topos, maar wel een opmerkelijke referentie eraan. Opmerkelijk omdat de rol van de pelgrim nu dicht aanleunt tegen die van de toerist bij Mönnich en Bauman. Joep de Hart neemt recent deze rolbeschrijving van Hervieu-Léger over, maar koppelt die weer aan de pelgrimage en pelgrimage-typologie in meer strikte zin.¹⁸ Hij ziet twee typen pelgrims: de traditionele volksreligieuze pelgrim (Lourdes) en de moderne pelgrim van een nieuwe snit. Die laatste is het type dat Hervieu-Léger introduceert, de buitenstaander die onderzoekt en verkent. Dit type pelgrim is voor De Hart verbonden met actuele vormen van spiritualiteit die hij en Hervieu-Léger typeren als 'zoekspiritualiteit'.

De toerist en de pelgrim: de toeristische ervaring op waarde geschat

De tot nu genoemde typen of toepassingen van de topos gaan eigenlijk betrekkelijk clichématig om met de rol van toerist en gaan zondermeer uit van een sterke divergentie in de topos van de pelgrim en de toerist. Bij Bauman wordt het zelfs een soort karikatuur. De toerist wordt niet of nauwelijks uitgewerkt of op waarde geschat. Dat verandert vanaf de jaren zeventig als de zoge-

15 Bauman, 'From Pilgrim to Tourist', 26-32.

16 A. Franklin, 'The Tourist Syndrome: An Interview with Zygmunt Bauman,' *Tourist Studies* 3/2 (2003), 205-217.

17 D. Hervieu-Léger, *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*, Paris 1999.

18 J. de Hart, *Maak het nieuw! Over religieuze ontwikkelingen en de positie van de kerken: een persoonlijke geschiedenis* (= inaugurele rede Protestantse Theologische Universiteit), Den Haag, SCP 2011, 62-65; vgl. J. de Hart, *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit*, Amsterdam 2011.

noemde *leisure studies* opkomen als eigen subterrein in de sociale wetenschappen en met name van de sociale en culturele antropologie. Daar wordt het profiel van wat wij ‘de toerist’ noemen en het fenomeen toerisme onbevange en in context onderzocht. Vanaf het begin richt men zich daarbij sterk op de toeristische ervaring. En dan gaat het beeld kantelen. In plaats van uit elkaar komen ze naar elkaar toe, de pelgrim en de toerist. Of, zoals een van de pioniers van de *leisure studies* Eric Cohen stelt: naast divergentie is er nu ook convergentie.¹⁹ Ik sta hier kort bij stil.

Toerisme is een sterk beladen begrip. Het wordt vaak verengd tot toerisme-industrie en waarderend-normatief verbonden met zeer bepaalde trajecten van omgaan met plaatsen van cultuur, met pretparken. Met ‘toeristisering’ wordt doorgaans een contextwisseling van cultuurelementen opgeroepen in de zin van een diskwalificatie (parallel aan ‘veramerikanisering’). Ook wordt toerisme direct gekoppeld aan commercialisering. Het podium van de *leisure studies* kent een duidelijke geschiedenis aan benaderingen en neemt een ander startpunt, namelijk door toerisme open en onbevooroordeeld te zien als cultureel verschijnsel.²⁰ Er is de interesse voor de opkomst en ontwikkeling van het moderne toerisme als deel van de cultuurgeschiedenis en ethnologie, maar vooral is men geïnteresseerd in de ‘identiteit’ van de toerist.²¹ Wat maakt een bepaalde plek tot een toeristische setting? Hier doen concepten als authenticiteit en ‘touristic gaze’ hun intrede.²² In algemene zin is men in de *leisure studies* op zoek naar de ervaringsdimensies die we bij de toerist kunnen traceren. Uitgangspunt is dat ‘de toerist’ een gelaagde entiteit is. Voor een uitwerking van die ervaringslagen die samen het toerisme, de toerist, of beter: de toeristische ervaring, in beeld brengen kan naar Erik Cohen worden verwezen die in 1979 in een klassiek artikel een typologie van de toeristische ervaring presenteerde.²³ In die typologie of taxonomie van ‘modes of tourist experience’ liggen uitgangspunten besloten die sterk convergeren met de perspectieven van ritueel en religie. De basisoriëntatie is dat toerisme in de grond te

19 Cohen, ‘Pilgrimage and tourism’; Badone, Roseman (red.), *Intersecting Journeys*.

20 Zie voor een overzicht van benaderingen: J. Urry, *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Society*, London 2nd ed. 2002 (1e dr.: 1990), 7-15.

21 H. Berghoff et al. (red.), *The Making of Modern Tourism: The Cultural History of the British Experience, 1600-2000*, Houndmills 2002; O. Löfgren, *On Holiday: A History of Vacationing*, Berkeley 1999.

22 E. Cohen, ‘Towards a Sociology of International Tourism’, *Sociological Research* 39 (1972), 164-182; Idem, ‘A Phenomenology of Tourist Types’, *Sociology* 13 (1979), 179-201; E. Cohen, ‘Modes of Tourist Experience: A Phenomenology of Tourist Experiences’, *The Journal of the British Sociological Association* 13/2 (1979), 179-201; D. McCannell, ‘Staged Authenticity: Arrangement of Social Space in Tourist Settings’, *American Sociological Review* 79 (1973), 589-603; Idem, *The Tourist*, New York 1999 (orig. 1976).

23 Cohen, ‘Modes of Tourist Experience’.

maken heeft met ervaringsoriëntaties die zich richten op het andere, het onbekende, opgeroepen door verbeelding, verhalen, beelden, praktijken, verplaatsingen. De *modes* of orientaties van Cohen zijn direct geïnspireerd zijn op het invloedrijke werk van Victor Turners studies over ritueel dat hij vooral thematiseerde via de pelgrimage.²⁴ De typologie wordt gedragen door de tegenstelling van enerzijds een ‘centre’, het leven van alledag, het normale, gewone levenspatroon, en anderzijds een ‘centre-out-there’, het oriëntatiepunt daarbuiten. De toeristische ervaring betreft nu in algemene en fundamentele zin het dubbele proces van de vervreemding van het dagdagelijkse levenspatroon, en de aantrekkingskracht van het ‘andere’. Opmerkelijk weinig wordt in dit verband verwezen naar het feit dat ditzelfde antropologische grondpatroon niet enkel in de rijke traditie van bedevaart/pelgrimagerliteratuur,²⁵ maar ook in ritueel- en feestonderzoek te vinden is.²⁶

Diverse pogingen te komen tot een adequate omschrijving van ‘toerisme’ zijn nu behalve met de dimensie van vrije tijd (toerisme als: ‘free-time activities in free-time contexts’), met de genoemde grondoriëntatie van uittreden uit de dagelijkse routine verbonden: ‘tourism is a departure from everyday experience’ of in de bekende omschrijving van Urry die toerisme omschrijft ‘... as experience and as free-time activity that contrasts with the daily routine and which can chiefly be identified by means of “signs” bringing significances to the attention of the tourist (f.i.: beauty, romance, nature)’.²⁷

In ons land verkende de Wageningse hoogleraar Jaap Lengkeek in het spoor van Cohen de toeristische ervaring.²⁸ Samenvattend kunnen we zeggen dat Lengkeek de klassieke parameters van de toeristische ervaring wat scherper in beeld brengt als het gaat om tijd en plaats. Het gaat om lonkende plekken die anders zijn, gezocht in uitgespaarde tijd. Ook die tijdsdimensie als belangrijke parameter naast plaats, werkt Lengkeek nader uit met dimensies van het moment van hier en nu, van retrospectie in herinnering en reflectie, van

24 We noemen slechts V. Turner, ‘The Center out there: Pilgrim’s Goal’, *History of Religions* 12/3 (1973), 191-230.

25 P. Post, J. Pieper, M. van Uden, *The Modern Pilgrim: Multidisciplinary Explorations of Christian Pilgrimage* (= Liturgia condenda 8), Leuven 1998.

26 We noemen slechts de inleiding van: P. Post et al. (red.), *Christian Feast and Festival: The Dynamics of Western Liturgy and Culture* (= Liturgia condenda 12), Leuven etc. 2001, 47-77.

27 Zie voor de diverse omschrijvingen algemeen: J. Lengkeek, ‘Leisure Experience and Imagination: Rethinking Cohen’s Modes of Tourist Experience’, *International Sociology* 16/2 (2001), 173-184.

28 Lengkeek, ‘Leisure experience’; J. Lengkeek, ‘On Multiple Realities of Leisure: A Phenomenological Approach to the Otherness of Leisure’, *Loisir et Société/Leisure et Society* 19,1 (1996), 23-40; B. Elands, J. Lengkeek, *Typical Tourists: Research into the Theoretical and Methodological Foundations of a Typology of Tourism and Recreation Experiences*, Wageningen/Leiden 2000; J. Lengkeek, *Van Homo Ludens naar Homo Turisticus: regressie of een stap in de menselijke evolutie?*, afscheidsrede 12 febr. 2009 Wageningen.

prospectie in anticipatie en projectie als koestering van de intentie. De centrale basiservaring blijft verbonden met ‘het lonkende andere’ waarbij verbeelding en ritueel een centrale rol spelen. Aldus is de toeristische ervaring ook weer nauw verbonden met de al behandelde culturele deeldimensies van theater, museum, cultureel verleden en erfgoed. Eveneens merkten we al op dat er een direct in het oog springende relatie is met een lange traditie van studie naar religie en ritueel waar de notie van contrast met de dagelijkse werkelijkheid en ‘set apart’ een kernpunt is.

Bij Cohen, en in zijn spoor bij Lengkeek, gebeurt nu iets opmerkelijks. Wat eerst in de topos als een scherp contrast figureerde, de pelgrim versus de toerist, schuift nu naar elkaar toe en zelfs in elkaar. De toeristische ervaring wordt benoemd met behulp van een instrumentarium waarmee eerder de pelgrimage werd bestudeerd als ritueel repertoire. Daarbij komen net als bij de pelgrimage ook bij de toerist de centrale en basale perspectieven naar voren die eerder ingezet werden en worden voor de studie naar religie en ritueel. Centrale noties als ‘set apart’, als liminale dimensies, contrastervaringen, ervaring van het sacrale, allemaal noties die we herekennen in de lange traditie van de klassieke vergelijkende godsdienstwetenschappen, via de opkomst van de sociale wetenschappen (Durkheim), via Turner tot Evans.²⁹ Eerder dan tegenover elkaar staan pelgrim en toerist naast elkaar, zijn ze verwante zielen. Of nog weer anders geformuleerd: hun wegen kruisen elkaar. Dat is ook de grondtoon van het recente mooie boekje van Michael Stausberg over religie en toerisme waar pelgrimage een belangrijke rol speelt.³⁰

De Pelgrim en/of Toerist voorbij...

Het a-centrische perspectief via ritueel-sacrale velden

Via het laatst genoemde convergerende type van de topos zet ik een stap verder. Niet alleen schuiven de pelgrim en de toerist in elkaar, ik zie ze nu ook steeds meer opgenomen in een schets van de actuele bredere culturele dynamiek waardoor ze als koppel en topos eigenlijk worden opgeblazen, in de zin dat ze als aparte omheinde categorieën worden gerelativeerd. We zijn hier de topos voorbij. De uitwerking van dit perspectief vormt mijn slotakkoord.

29 M. Evans, ‘The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts’, *Review of Religious Research* 45/1 (2003), 32-47.

30 M. Stausberg, *Religion in modernen Tourismus*, Berlin 2010, hst. 3: ‘Wallfahrt und Tourismus’. Vgl. Badone, Roseman (red.): *Intersecting Journeys*. Het thema van pelgrimage en toerisme keert direct terug in herdenkingscultuur, bv. via de zogenoemde ‘War Grave Pilgrimage’ maar ook rond Holocaustmonumenten, vgl. O.B. Stier, *Committed to Memory: Cultural Meditations on the Holocaust*, Boston 2003, hst. 5: ‘Performing Memory: Tourism, Pilgrimage, and the Ritual Appropriation of the Past’.

Ik verbind dit inzicht met het heuristisch instrumentarium van ritueel-sacrale velden. Via onder andere tal van deelprojecten ontwikkelden we in onze onderzoeksgroep Religie & Ritueel in Tilburg een instrumentarium om zicht te krijgen op actuele processen van rituele dynamiek. We presenteerden het op tal van plaatsen, en stellen het ook voortdurend bij.³¹

Ik onderscheid kort gesteld vier velden of zones met een min of meer eigen identiteit in ritueel repertoire:

A. Het religieuze veld³²

Het religieuze veld spreekt voor zich. Religie is in de samenleving en cultuur present in institutionele manifestaties van kerkgebouwen, eredienst en devoties, maar kan ook moderne en postmoderne vormen aannemen van spiritualiteit.

B. Het veld van *memory culture*³³

Het gaat hier om uiteenlopende vormen van omgang met het verleden. Het veld is breed. Grafveld, museum en gedachtenisplek, documentatiecentrum, bibliotheek vloeien in elkaar over. Zowel de bloei van herdenkingscultuur als de dynamiek op het terrein van dodenriten zijn hier sprekende exponenten.

C. Het ‘cultureel’ veld³⁴

In het derde ‘culturele’ veld gaat om de zone van ‘kunst en cultuur’. Hier situeer ik beeldende kunsten, architectuur, theater, film, kunstfestivals en toneel, muziek-evenementen, concerten (klassiek en populair). Hier situeer ik voorts de grote aandacht voor museale cultuur, musea in alle soorten en maten. De vloeiende overgang naar het veld van de *memorial culture* is meteen duidelijk, evenals die naar het volgende.

D. Het veld van *leisure culture*³⁵

Met de koepelterm *leisure culture* vatten we het eveneens brede en diffuse veld van onze vrije tijd, van attracties. Dat loopt van onze burgerlijke zondagmiddagactiviteiten van wandelen in de natuur, tot sport, vakantie, reizen,

31 Post: *Voorbij het kerkgebouw*, Deel III & IV; Idem, ‘Place of action: exploring the study of space, ritual and religion’, in P. Post, A.L. Molendijk (red.), *Holy Ground. Re-inventing Ritual Space in Modern Western Culture* (= Liturgia condenda 24), Leuven 2010, 17-54; Idem: ‘Heilige velden: Panorama van ritueel-religieuze presenties in het publieke domein’, *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 1/3 (2010) 70-91; Idem, ‘Fields of the Sacred: Reframing Identities of Sacred Places’, Post, Molendijk, Kroesen (red.), *Sacred Places*, 13-59.

32 Post, *Voorbij het kerkgebouw*, hst. 08.

33 Post, *Voorbij het kerkgebouw*, hst. 09.

34 Post, *Voorbij het kerkgebouw*, hst. 10.

35 Post, *Voorbij het kerkgebouw*, hst. 11.

festivals, en de bonte wereld van parken en attracties.

Deze vier velden en hun gedeelde kwaliteiten bieden nu tal van perspectieven in de nadere studie en analyse van de actuele dynamiek op terrein van religie, cultuur en ritueel. Ze stellen ons met name in staat het a-centrische van de actuele situatie in het vizier te krijgen. Er is niet langer sprake van een sacraliteit die aan een primair coherent dominant veld gekoppeld is. Sacraliteit is niet meer primair verbonden met het religieuze veld, de andere velden zijn evenzogoed met sacraliteit verbonden. En er is niet enkel sprake van a-centrisch in de zin van verplaatsingen en naast elkaar, maar ook van verregaande meervoudigheid en dynamiek. De hier bedoelde a-centrische sacraliteit kan begrepen worden tegen de bekende achtergrond van wat Manuel Castells de *network society* heeft genoemd.³⁶ Onze samenleving is door een reeks grote en samenhangende processen zoals economische ontwikkelingen, globalisering, migratiestromen en digitalisering fundamenteel veranderd. De *network society* kenmerkt zich door een steeds snellere dynamiek van verandering, door een proces van deterritorialisering, virtualisering en dematerialisering van informatie, identiteiten en gemeenschappen, door horizontalisering en fragmentering. Klassieke onderscheidingen worden overstegen, in een ‘flow’ komt alles samen, perspectieven verspringen en wisselen van context. In dat opzicht is onze maatschappij ‘vloeiend’ geworden.

Dit belangrijke en fundamentele perspectief kunnen we verwoorden via een verwijzing naar de (socio- en psycho-)linguïstiek.³⁷ Daar wordt al langer dit perspectief uitgewerkt via de concepten van superdiversiteit, multicodering en complexiteit. Inzicht daar is dat door de genoemde *flow* niet langer lineair gedacht kan worden via vastliggende schemata, paradigma’s of structuren in de cultuur, maar eerder in termen van interactie van een veelheid aan culturele zoneringsen. Op het domein van taal tracht men de situatie van diversiteit en polycentrisme recht te doen door de inzet van concepten als dialect, *code-switching*, bilingualiteit, multiligualiteit e.d. Maar misschien moeten we wel naar een fundamentele relativering in de zin van interacterende taal- en cultuurzones waarmee de diversiteit en complexiteit recht kan worden gedaan die we op steeds meer plaatsen aantreffen. Meertaligheid, het hanteren van meerdere codes, registers en spreekstijlen is de norm. ‘Taal’ dienen we op te

36 M. Castells, *The Rise of the Network Society = The Information Age: Economy, Society and Culture* vol. 1, Malden 1996, 2nd ed. 2000. Vgl. J. van Dijk, *The Network Society*, Thousand Oaks CA 2012, 3e ed.

37 Vgl. J. Blommaert, *Complexity, Accent and Conviviality: Concluding Remarks*, = *Tilburg Papers in Culture Studies* 26, Tilburg maart 2012: digitaal beschikbaar via www.tilburguniversity.edu/research/institutes-and-research-groups/babylon/tpcs/

vatten als een complex dynamisch systeem, als sets van variabelen.³⁸ Eerder dan te werken met het concept ‘fluid(ism)’ kiest Blommaert voor polycentrisme en complexiteit en vooral voor ‘superdiversiteit’ om de actuele situatie te typeren, waarbij ‘complexity is not the absence of order, it is the presence of a complex, non-categorical, non-equilibrium and nonlinear form of order’.³⁹ Identiteit komt dan weer in beeld doordat in die diversiteit en complexiteit ‘accenten’ worden aangebracht.

Ik kan nu de verdamping van de topos van de pelgrim en de toerist verbinden met het zojuist geschetste a-centrische perspectief van de interactie van sacrale, rituele velden. Ik zie de topos nu verdwijnen in dat perspectief van interacterende velden en zones, complexiteit en (super)diversiteit, of hoogstens overleven als een kwestie van het leggen van accenten.

Pelgrimage of toeristische trip zijn niet langer gekoppeld aan een centraal identiteitsverlenend specifiek veld; er is eerder vaak sprake van meerdere velden of van een verplaatsing van handelingen en ervaringen van veld naar veld. Of andersom: de toerist is niet enkel toerist en de pelgrim niet enkel pelgrim. Het gaat om een vloeiend dynamisch geheel van wisselende toe-eigeningen en ervaringen. Praktijken en plekken die ruimte bieden aan die dynamische *flow* zijn uitermate gevraagd en succesvol. Het ‘succes’, maar ook het falen, van bepaalde rituelen of sacrale plekken zijn hiermee ook te verklaren. Hoe meer mogelijkheid tot ‘flow’ en verbindingen met meerdere velden, hoe sterker de verankering ervan in de *network society*. Hier komt de *Camino* als successtory in beeld.⁴⁰ Ik verklaar dat succes uit het feit dat die tocht fungeert als een casco dat kan worden verbonden met nagenoeg alle velden. Het kan religieus of spiritueel worden gevuld, als zoektocht naar verleden, beleving van erfgoed, kunst en cultuur, het is een sportieve prestatie, een confrontatie met natuur en lichaam, en voor velen is het een zoektocht naar *healing*, een volwaardige vorm van op lichaam en geest gerichte therapie. Ook zien we de rol van accenten terug, accenten waarmee impliciet of expliciet gewezen wordt op identiteiten in die *flow*. Te midden van de stroom aan lange afstandwandelaars onderscheiden de *Camino*-gangers zich met een schelp, vastgemaakt aan hun rugzak. Kort en goed: de actuele *Camino* is een open en vloeiende hermeneutische ruimte waarin we de profielen van de pelgrim en de toerist voorbij zijn

38 Deze omschrijving ontleen ik aan K. de Bot, ‘Eentaligheid bestaat niet’, *De Academische Boekengids* 91 (2012), 17-18 die enkele boeken over meertaligheid bespreekt.

39 Blommaert, *Complexity*, 8.

40 Post, ‘Der moderne Pilger’; P. Post, ‘Profiles of Pilgrimage: on Identities of Religion and Ritual in the European Public Domain’, *Studia Liturgica* 41 (2011), 129-155.

als aanduidingen voor hen die op tocht gaan.

Signalen: seculiere pelgrimage en spiritueel toerisme

Met de lens van de ritueel-sacrale velden terugkijkend op de dynamiek rond zowel pelgrimage als toerisme zien we al langere tijd signalen dat we de topos voorbij zijn. Ik ga tot slot nog kort op deze signalen in.

Allereerst is er het signaal dat het concept ‘pelgrimage’ wordt opgerekt. Ik denk dan aan de traditie om te spreken van de ‘metaforische’ pelgrim of bedevaart. Interessant is hier de ontwikkeling van het onderzoek naar plaatsgebonden ritueel van de Nederlandse etnoloog Peter Jan Margry. Aanvankelijk kiest hij voor de genoemde benadering van de metaforische pelgrimage in zijn onderzoek naar bedevaarten en processies.⁴¹ Maar later richt hij zijn onderzoek steeds nadrukkelijker juist op die niet-klassieke, niet institutioneel-religieuze en traditionele vormen van pelgrimage. Dan spreekt hij van ‘secular’ of ‘non confessional’ pelgrimages.⁴² In de marge keert de topos van de pelgrim en de toerist hier nog wel terug.⁴³ Recent speelt het heuristische instrument, of de ‘lens’ van de pelgrimage nauwelijks nog een rol in zijn onderzoek en kiest hij voor concepten en perspectieven die centraal staan in de dynamiek van ‘memorializing’ en de ‘memorial culture studies’ zoals de ‘spontaneous and formal dimension’, de ‘secular and sacred’ dimensies, ‘the temporality’, de rol van de media e.d.⁴⁴

Het palet van het rituele repertoire dat aldus in beeld komt is breed. Het gaat bij dit seculiere perspectief van pelgrimage bijvoorbeeld om de lange traditie van de zogenoemde ‘War Grave Pilgrimage’, en dan met name het gaan naar de slagvelden van de Great War.⁴⁵ Andere voorbeelden zijn pelgrimages naar literaire en muzikale helden, naar graven van *celebrities*, naar bekende filmlocaties.

41 Vgl. recent: P.J. Margry, ‘De kunst van het pelgrimeren’, in M. Barnard, E. Postma, K. Zwanepol (red.), *Pelgrimage naar het laatste veld van de vrijheid: Een boek herlezen en een thema overdacht*, Budel 2005, 71-100, hier 96-99. Vgl. tien jaar eerder: P.J. Margry, ‘Accommodatie en innovatie met betrekking tot traditionele rituelen: Bedevaarten en processies in de moderne tijd’, M. van Uden, J. Pieper, P. Post (red.), *Oude sporen, nieuwe wegen: Ontwikkelingen in bedevaartonderzoek* (= UTP-Katernen 17), Hilversum 1995, 169-201, 191s: ‘de metaforische bedevaart en processie’.

42 P.J. Margry (red.), *Shrines and Pilgrimage*, m.n. de Introduction: ‘Secular Pilgrimage: a Contradiction in Terms?’, 13-46.

43 Margry, ‘Secular Pilgrimage’, 28-29.

44 P.J. Margry, C. Sánchez-Carretero (red.), *Grassroots Memorials: The Politics of Memorializing Traumatic Death* (= Remapping Cultural History 12), New York/Oxford 2011, m.n. Introduction: ‘Rethinking Memorialization: the Concept of Grassroots Memorials’, 1-48.

45 T. Walter, ‘War Grave Pilgrimage’, in I. Reader, T. Walter (red.), *Pilgrimage in Popular Culture*, Basingstoke 1993, 29-62.

Ook de traditionele religieuze dimensie van de pelgrimage of bedevaart, dat je een bedevaart houdt om genezing, om boete te doen, om een gelofte in te lossen ('een pelgrimage/bedevaart voor..'), zien we terug in niet-confessionele actuele manifestaties. Zo trokken twee herders in 2007 met een kudde schapen over de Utrechtse Heuvelrug als een 'bedevaart voor de natuur'.⁴⁶

Daarnaast, en deels parallel aan zojuist vanuit het perspectief van de pelgrimage beschreven tendenties, zien we dat men het toeristisch perspectief nader accent geeft door het te benoemen als 'spiritueel'. Een signaal hier is de opkomst van 'spiritueel reizen' of 'spiritual tourism'.⁴⁷ Men reist, maar doet dat meer en meer 'bewust' en met rituele en spirituele componenten. Sommige reisgidsen trachten meteen het hele spectrum te omvatten: 'Bedevaarten voor pelgrim en toerist',⁴⁸ of men voegt toe dat het een gids betreft 'voor de bewuste bezoeker'.⁴⁹ Sprekend zijn bijvoorbeeld twee gidsjes met dagtochten die Anton Sinke met succes op de markt bracht: '*Wandelen langs heilige plaatsen: dagtochten naar bedevaartsoorden in Nederland*'.⁵⁰ Maar het beste kan men de reikwijdte van het spiritueel reizen proeven door via *google* enkele startpagina's 'spirituele reizen' te bezoeken.⁵¹

Deze signalen zijn manifestaties van de dynamiek van toe-eigeningen en het samenspel van de velden. Nu eens komt de dimensie van het gedenken naar voren, dan die van cultuur en verleden, of van sport en *leisure*, maar vaker is het *flow* van alle velden. Maar de topos pelgrim en/of toerist voldoet hier niet meer. Dat geldt ook voor de vele wandelpaden die in ons land maar ook elders in Europa zich tooien met het predicaat 'bedevaart' of 'pelgrimage'. Een treffend voorbeeld is landelijk het Pelgrimspad, een populair lange afstandpad,⁵² en regionaal het Kloosterpad tussen Dokkum en Drachten dat een *replay* wil zijn van een historische route uit 1453 met als ondertitel: 'Een bedevaart in het oosten van Friesland'.⁵³ Soms ook laat men de typering over

46 CD: *Bedevaart voor de Natuur: 100 kilometer heuvelrug. Het verbinden van natuurgebieden. Een man, een vrouw, een hond en 54 schapen*, een uitgave van Stichting Gooisch Natuurreservaat en Stichting Het Utrechts Landschap 2007.

47 A. Norman, *Spiritual Tourism: Travel and Religious Practice in Western Society* (= Continuum Advances in Religious Studies), London/New York 2009 (met ook weer speciale aandacht voor de *Camino* naar Santiago).

48 G. Elias, B. Stienaers, *Bedevaarten voor pelgrim en toerist*, Roeselare/Baarn 1997.

49 Uitgeverij Meinema in Zoetermeer heeft een serie land- en stadsgidsen voor de bewuste bezoeker in haar fonds.

50 A. Sinke et al., *Wandelen langs heilige plaatsen: Dagtochten naar bedevaartsoorden in Nederland 1 en 2*, Zoetermeer 2008, 2009.

51 Vgl. bv. www.spirituele-reizen.startpagina.be/ [gezien mei 2012].

52 Pelgrimspad (LAW7): *Pelgrimspad* gids deel 1, Amersfoort 2010; deel 2, Amersfoort 2008.

53 N. en P. Karstkarel, *Kloosterpad 1453. Een bedevaart in het oosten van Friesland*, Leeuwarden 2010, herziene editie.

aan de wandelaar, zoals het geval is in het onlangs geopende Westerborkpad dat als wandel- en herinneringsroute de route naloopt die de in Amsterdam opgepakte joden met de trein gingen van de Hollandsche Schouwburg naar Kamp Westerbork, dat diende als doorvoerkamp naar de grote nazi vernietigingskampen.⁵⁴ Begeleidende teksten suggereren een pelgrimage, maar spreken slechts in termen van gedenktocht en van (lange afstand)wandelpad. Hier komt ook weer de dynamiek van de velden in beeld. Sprekend is ook dat al in 1996 het Vaticaan een pastoraal document uitbracht over toerisme, sport en pelgrimage.⁵⁵

Slot

Samengevat: de pelgrim en de toerist zijn niet langer polen van een coherente schaal of taxonomie, het zijn eerder accenten in een complex geheel van rituele en culturele dynamiek. Op die manier versta ik nu ook het vaak aangehaalde maar ook enigmatische citaat van Turner en Turner dat ik als motto boven deze bijdrage plaatste: 'A tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist.'⁵⁶

Paul Post (1953) is hoogleraar Rituele en Liturgische Studies aan de School of Humanities van Tilburg University. Adres: Willemslaan 25, 1406 LT Bussum p.g.j.post@tilburguniversity.edu

⁵⁴ Zie www.westerborkpad.nl/

⁵⁵ *Pastorale del turismo, dello sport, del pellegrinaggio*, Rome 1996.

⁵⁶ Zie onze noot 1.