

Pyhiinvaellus Camino de Santiagolla – merkitysten elastista monimuotoisuutta ja runsautta

Hannu Sirkkilä

Etnologian ja antropologian
maisterintutkielma

Syyslukukausi 2018

Historian ja etnologian laitos

Jyväskylän yliopisto

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta – Faculty Humanistinen	Laitos – Department Historia ja etnologia
Tekijä – Author Hannu Sirkkilä	
Työn nimi – Title Pyhiinvaellus Camino de Santiagolla – merkitysten elastista monimuotoisuutta ja runsautta	
Oppiaine – Subject Etnologia	Työn laji – Level Pro gradu-tutkielma
Aika – Month and year Joulukuu 2018	Sivumäärä – Number of pages 127 (sis. liitteen)
<p>Tutkimuksen kohteena on Camino de Santiagon pyhiinvaellus, joka on tällä hetkellä yksi maailman suosituimmista pyhiinvaellusreiteistä. Tutkimuksen pääkysymys on, millaisia merkityksiä Camino de Santiagon pyhiinvaellukseen liittyy ja miten nämä merkitykset muodostuvat ja ilmenevät. Camino de Santiago voidaan nähdä merkityskarttana, joka tekee vaellukseen osallistuville sen kulttuurista ymmärrettävän ohjaten heidän toimintaansa ja tavoitteitaan. Tutkimuksen teoreettisina lähtökohtina ovat olleet siirtymäriittiteoria sekä pyhiinvaelluksen tulkinta yksilön muutoksena ja matkailun muotona.</p> <p>Tutkimuksen metodi on autoetnografia, jolla tarkoitetaan sellaista tutkimuksen tekemisen tapaa, jossa tutkijan omat kokemukset ovat tutkimuksen lähtökohtia ja sen keskeistä aineistoa. Tutkimuksen aineisto on saatu kenttätutkimuksena Espanjassa 3.-24.5.2018, johon liittyi Camino de Santiagon reitillä toteutunut 322 kilometrin pyhiinvaellus. Tutkimusaineisto koostuu kenttäpäiväkirjasta ja valokuvista.</p> <p>Tutkimukset keskeinen tulos on se, että pyhiinvaeltajien keskuudessa monimuotoisesti ja vaihtelevasti toteutuva merkitysten muodostumisen liittyy heidän lähtökohtiinsa ja tavoitteisiinsa, uskonnon ilmenemiseen ja kokemiseen, paikkojen merkityksellistämiseen, ritualistiseen yhteisöllisyyteen, sosiaalisen yhteenkuuluvuuden muodostumiseen, vaelluksen kehollisiin kokemuksiin ja henkiseen muutokseen.</p> <p>Tutkimuksen keskeinen johtopäätös on se, että pyhiinvaeltajat muodostavat elastisesti ja monipuolisesti merkityksiä omalle vaellukselleen, jolloin niissä voivat sekoittua uskonnolliset, henkiset ja matkailulliset ainekset. Tähän keskeinen syy on Camino de Santiagon lisääntynyt suosio ja vaeltajien taustojen ja tavoitteiden monipuolistuminen. Tutkimus vahvistaa myös sitä pyhiinvaellusten tutkimusten paradigmanmuutosta, jonka mukaan pyhiinvaellusten monimuotoisuus lisää tarvetta tutkia kyseisiä ilmiöitä monien tieteenalojen ja teorioiden näkökulmasta.</p>	
Asiasanat – Keywords Autoetnografia, Camino de Santiago, merkitys, pyhiinvaellus	
Säilytyspaikka – Depository Historian ja etnologian laitos	
Muita tietoja – Additional information	

SISÄLLYSLUETTELO

Tiivistelmä

Abstrakti

1. Johdanto.....	1
1.1. Tutkimuksen lähtökohdat.....	1
1.2. Camino de Santiago pyhiinvaellusreittinä	3
1.3. Oman pyhiinvaelluksen taustat ja tavoitteet	6
1.4. Tutkimuskysymys	9
2. Pyhiinvaelluksen teoreettinen tulkinta	14
2.1 Pyhiinvaellus-käsitteen sisältö.....	14
2.2. Pyhyiden käsite	18
2.3. Siirtymäriittiteoria ja sen kritiikki	20
2.4. Pyhiinvaellus yksilön muutoksena.....	24
2.5. Pyhiinvaellus matkailuna	29
3. Tutkija tutkimuksen metodina	35
3.1. Etnografia	35
3.2. Autoetnografia ja dialoginen metodi	36
3.3. Eläytyminen ja etäännyminen ja kentän muotoutuminen	43
3.4. Keskustelut ja osallistuva havainnointi.....	45
3.5. Aineiston analyysi.....	51
3.6. Tutkimuseettiset kysymykset	52
4. Camino de Santiago merkitysten areenat	54
4.1. Vaeltajien lähtökohdat ja tavoitteet	55
4.2. Uskonnon ilmeneminen	61
4.3. Paikkojen merkityksellistäminen	72
4.4. Rituaalinen yhteisöllisyys.....	80
4.5. Sosiaalisen yhteenkuuluvuuden muodostuminen	85
4.6. Camino kehollisena kokemuksena	92
4.7. Henkinen kokemus ja sisäisen muutoksen matka	104
5. Merkitysten elastista muodostumista	110
Lähteet.....	116
Liite: Camino de Santiagon pyhiinvaellusmatkan toteuttaminen	127

1. Johdanto

1.1. Tutkimuksen lähtökohdat

Camino de Santiago on tällä hetkellä yksi maailman suosituimmista pyhiinvaellusreiteistä. Tämän työni tavoitteena on tutkia Camino de Santiagon pyhiinvaellukseen liittyviä merkityksiä, jotka ilmenevät vaellukseen liittyvien kokemusten ohella sen arvoina, informaationa, rituaaleina ja tarinoina. Camino de Santiago voidaankin nähdä Mikko Lehtosen (1996, 17) ilmaisun mukaisena merkityskarttana, joka tekee vaellukseen osallistuville sen kulttuurista ymmärrettävän ohjaten heidän toimintaansa ja käyttäytymistään vaelluksen arjessa.

1100-luvulta lähtien Santiago de Compostelaan johtava reitti on vakiintunut kristinuskon vaikutuspiirissä merkittäväksi kaukopyhiinvaelluskohteeksi Jerusalemin ja Rooman ohella. Eduardo Chemin (2012a, 14) kutsuu Camino de Santiagoa kävelyn valtatieksi, joka on saanut lähes raunioituneet ranskalaiset ja espanjalaiset pikkukylät heräämään henkiin. Reitin suosion kasvua kuvaa rekisteröityjen pyhiinvaeltajien kasvu vuoden 1986 tuhannesta osallistujasta juhluvuoden 2010 yli 250 000 vaeltajaan (Kurrat & Heiser 2014, 7–8). Vuonna 2017 vaeltajien kokonaismäärä oli 301 036, joista muita kuin espanjalaisia oli 56 % (Officina del Peregrino 2018).

Camino de Santiagolla vaeltajien motiivin perustana on ollut uskonto ja pyhän kokeminen. Tällä vuosituhanella pyhiinvaeltajien määrän huomattava kasvu on merkinnyt sitä, että osallistujien lähtökohdat ovat eriytyneet ja kyseessä voivat olla hyvinkin monipuoliset ja vaihtelevat motiivit ja tavoitteet. Selkeän uskonnollisen orientaation ohella osalla pyhiinvaelluksen syyt voivat olla yleishenkisiä, itsensä ja elämänsä arviointiin, omaan muutokseen ja kasvuun tähtääviä, terapeuttisia tai fyysiseen seikkailuun perustuvia lähtökohtia ja näkemyksiä (Luik 2012, 25–26; Norman 2012, 181; Sepp 2014b, 24). Vaeltajien motiivien eriytymisestä huolimatta heidän sosiaalisessa taustassaan voidaan kuitenkin nähdä yhdenmukaisuutta, sillä suuri osa vaeltajista on urbaaneja, keskiluokkaisia ja koulutettuja eurooppalaisia (Frey 2004, 91).

Uudenlainen pyhiinvaeltaja ei ole niinkään ole uskonnollinen tai uskovainen vaan enemmän henkinen (spirituaalinen), jolle vaellus Caminon reitillä on osa laajempaa kiinnostusta henkisiin asioihin. Tällaiselle osallistujalle pyhiinvaelluksesta Santiago de Compostelaa kohti muodostuu uusi kokemusulottuvuus täydentäen aiempia henkisiä elämyksiä. (Ebertz 2014, 104–106.) Pyhiinvaellus on myös yleisempänä ilmiönä monipuolistunut siten, että se sisältää myös sekulaarit pyhiinvaeltajat, joiden kohteena saattaa olla vaikkapa Elvis Presleyn Graceland (Norman 2012, 103). Vaeltajan kannalta tällaisia kokemuksia voi leimata eksistentiaalisuus ja spontaanisuus, ja jopa jonkinlaisella happening-luonteella (Margry 2008, 22).

Tämän työni tavoitteena on tutkia Camino de Santiagon pyhiinvaellukseen liittyviä merkityksiä. Camino de Santiagon pyhiinvaellukseen liittyvää aiempaa tutkimusta on Suomen ulkopuolella tehty verrattain runsaasti. Eduardo Chemin (2012a, 103) mainitseekin, että pyhiinvaelluksen tutkimus on tullut kasvavaksi monitieteelliseksi alaksi. Tunnusomaista ja yhdistävää näille tutkimuksille on ollut vaeltajakeskeisyys, jolloin päähuomio on kohdistunut vaeltajien motiiveihin, kokemuksiin ja merkityksiin. Oman tutkimukseni suuntautuu laajemmin ja monipuolisemmin Camino de Santiagoon liittyvien merkityksien havaitsemiseen, kokemiseen ja tulkitsemiseen.

Tutkimukseni metodi on autoetnografia, jolla tarkoitetaan sellaista tutkimuksen tekemisen tapaa, jossa tutkijan omat kokemukset ovat tutkimuksen lähtökohtia ja sen keskeistä aineistoa (Uotinen 2010b, 179). Toukokuussa 2018 toteutunut 320 kilometrin pituinen ja 15 päivää kestänyt vaellukseni Camino de Santiagon reitillä tuotti runsaasti ja monipuolisesti sellaisia omia kokemuksia ja havaintoja vaellukseen liittyvistä ilmiöistä, jotka muodostavat tämän tutkimuksen kenttätöaineiston.

Kun työni tavoitteena on tutkia Camino de Santiagon pyhiinvaellukseen liittyviä merkityksiä, sen lähtökohtana ja näkökulmana on juuri pyhiinvaelluksen monipuolistuminen ja jonkinlainen mosaiikkimainen laaja-alaistuminen. Eduardo Chemin (2012b, 127) tuo esille omaan tutkimukseensa perustuen, että Camino de Santiago on sellaisten henkisten, uskonnollisten ja/tai maallisten representaatioiden variaatio, jotka lähentyvät ja erkaantuvat toisistaan. Monissa tutkimuksissa (mm. Frey 1998; Chemin 2012a; Luik 2012; Sepp 2012; Heiser & Kurrat 2014) tuodaan esille pyhiinvaeltajien määrän huomattavan kasvun myötä tapahtunut sekularisoituminen, jolloin tutkimuskohdetta voidaan tarkastella esimerkiksi ihmisten

henkiseen kasvuun ja muutokseen perustuvana tai matkailullisena ja kulutuskulttuurisena ilmiönä. Nämä sekulaarit, henkiset ja matkailulliset ilmiöt muodostuvat omista merkityspotentiaaleista, mutta yhtäläillä myös sekoittuvat ja tuottavat uusia, yksilöllisiä merkityskartastoja. Elo Luik (2012, 26) kuvaa Camino de Santiagon olevan jonkinlaisen uskonnollis-henkisen hybridin, jossa ideat, rituaalit, arvot ja käsitteistö sekoittuvat ja kehittyvät pyhiinvaeltajien kokemusten jatkuvien uudelleen tulkintojen myötä, ja juuri tästä olen omassa tutkimuksessani kiinnostunut.

Vaikka pyhiinvaellukseen liittyviä ilmiöitä on tutkittu runsaasti, Peter Jan Margryn (2008, 13) mielestä pyhiinvaellus termi tarvitsisi sinänsä uudelleen arviointia. Tavanomaista on tehdä termiin liittyen erottelu maallistuneen ja uskonnollisen pyhiinvaelluksen välillä. Uudelleen määrittelyn tarve perustuu Peter Jan Margryn (mt., 17) mukaan siihen, että pyhiinvaellus ei uskonnon osalta ole yksinomaan katolilainen ilmiö ja lisäksi ilmenee yhä enemmän uskontojen välisyyttä ja monia pyhiinvaelluksen muotoja (mt., 17). Alex Norman (2012, 2–3) huomauttaa siitä, että huolimatta runsaista etnografisista Camino de Santiagoon liittyvistä tutkimuksista, niistä puuttuu teoreettisesti ja metodologisesti uuden henkisyiden ja uskonnon käytäntöihin liittyvää arviointia ja kommentointia. Välttämättä tämäkään näkökulman ja tarkastelusuunnan laajennus ei riitä, koska Caminon pyhiinvaelluksen suosion taustalla voidaan nähdä yhteys laajempiin kulttuurisiin ja sosiaalisiin muutoksiin ja käytäntöihin, joiden myötä pyhiinvaelluksesta tulee elastista (Gemzöen 2012, 41). Oman tutkimukseni tavoitteena onkin toimia merkitysten tulkitsemisen osalta elastisen monipuolisesti.

1.2. Camino de Santiago pyhiinvaellusreitillä

Camino de Santiago pyhiinvaellusreitin merkittävyyden ja nykyisen runsaan suosion lähtökohdaksi voidaan pitää apostoli Jaakobiin liittyvää legenda ja kulttia. Luoteis-Espanjassa, Galician maakunnassa sijaitsevan Santiago de Compostelan lähellä on oletettu olleen apostoli Jaakobin hautapaikan. (Krötzl 2014, 32–34.) Apostoli Jaakob oli Jeesuksen ensimmäisiä opetuslapsia. Vuonna 44 jälkeen Kristuksen syntymän (jkr.). Jaakob mestattiin kuningas Herodes II Agrippan toimesta, ja hänestä tuli siten ensimmäinen apostoli, joka kärsi marttyyrikuoleman. Legendan mukaan Jaakobin ruumis pantiin laivaan, joka lopulta rantautui Galiciaan, ja hänen ruumiinsa haudattiin luolaan Iria Flavian (nykyinen Padron) satamakaupungissa. Tämä merimatka tehtiin siksi, että Jaakob oli elinaikanaan tehnyt

lähetystyötä Hispaniassa. (Gardberg 2001, 26–27.) 800- ja 900-luvuilta olevien tekstien mukaan Jeesus oli lähettänyt Jaakobin Galician rannikolle Finisterreen (‘maailman loppu’) lähetystehtäviin (Frey 1998, 3). Finisterreestä onkin muodostunut nykyisten Camino-reittien varsinainen päätepiste.

Vuoden 831 jkr. tienoilla Jaakobin ruumis löydettiin. Tuolloin profeetta Muhammediin uskovat maurit hyökkäsivät Pohjois-Espanjassa kristittyjä vastaan. Paavi Leo III laati Jaakobin pyhänjäännöksistä aitoustodistuksen, koska tällä tavoin pohjoisespanjalaiset kristityt saivat suojelupyhimyksen taistelussaan maureja vastaan. Löydetystä haudasta tuli heti pyhiinvaeltajien kohde. Maurien tuhottua kahteen otteeseen paikalle rakennetun kirkon, pyhänjäännökset päätettiin siirtää pois rannikolta, ja uudeksi sijaintipaikaksi tuli paikka, joka sai nimekseen San Jago (Pyhä Jaakob), mistä tuli myöhemmin Santiago de Compostela. Lisänimi Compostela johtuu tähti-ihmeestä (lat. *campus stellae*, ‘tähtikenttä’). (Gardberg 2001, 27–28.) Apostoli Jaakobin luiden löytäminen on sinänsä epäselvä tapahtumaketju, mutta Santiago de Compostelan katedraalissa säilytettävien luiden selitetään katolisessa traditiossa kuuluneen apostoli Jaakobille (Gardberg 2001, 29; Krötzl 2014, 32).

Oleellista oli apostoli Jaakobiin liittyvän legendan muodostuminen ja se, että pyhiinvaelluksesta Santiagoon tuli nopeasti 800-luvulta alkaen hyvin suosittua. Tähän vaikutti muodostuneen kultin ohella myös kuva apostoli Jaakobista. Hänet esitettiin melkein aina pyhiinvaeltajan asussa, ja esimerkiksi tätä kuvaavia seinämaalauksia ja veistoksia oli keskiajalla lähes kaikissa pohjoismaisissa kirkoissa, ja joita on säilyneinä yli 30 suomalaisessa kirkossa. Kuvat, patsaat sekä saarnat ja kertomukset levittivät tietoa Santiagon pyhiinvaelluksesta, ja 1300-luvulta alkaen löytyy tietoja myös suomalaisista vaeltajista. (Krötzl 2014, 33–34.)

Lutz Kaelber (2002) tuo esille sen, että keskiajan pyhiinvaelluksesta on luotu romanttinen ja yhdenmukainen kuva. Hänen mukaan kyseessä oli hyvin liminaalinen ilmiö, eikä se ollut sellainen täysin pyhyteen painottuva, vaarallinen ja rasittava uskonnollinen hanke, jollaista käsitystä on painotettu teologisessa traditiossa. Keskiajan pyhiinvaelluksissa esiintyi erilaisia uskonnollisia viitekehyksiä ja vaihtelevia yksilöllisiä merkityksiä. (mt., 66.) Voidaan pohtia tämän yksipuolisin ja idealisoivat pyhiinvaelluskuvan vaikutusta oman aikamme tulkintoihin pyhiinvaelluksesta ja miten sitä konkreettisemmin halutaan manifestoida. Tuo kuva

ihanteellisena voi esimerkiksi vaikuttaa siihen, miten Camino de Santiagolla vaeltavien suuren määrän kohdalla tehdään jäsentelyjä vaellusmotiivin ja toteuttamisen autenttisuudesta.

Keskiajan loppupuolella ja uuden ajan alussa Camino de Santiagon suosio laski. Tähän on nähty vaikuttaneen useat eri syyt. Keskeisiä syitä olivat maurien valtakausi Iberian niemimaalla, Espanjassa valinnut inkvisitio ja uskonpuhdistus (Norman 2012, 166). Myöhemmin Camino de Santiagon vähäiseen merkitykseen vaikuttivat uskonpuhdistukseen liittyvä kriittinen suhtautuminen pyhiinvaellukseen, Jaakobin pyhäinjäännösten katoaminen muutamaksi vuosisadaksi ja espanjalaisessa uskonnollisessa kulttuurissa painopisteen siirtyminen Pyhän Avilan Teresan palvontaan (Frey 1998, 8; Chemin 2012a, 37).

1900-luvulla huomioitavaa on mm. Camino de Santiagon merkityksen kytkeytyminen kenraali Francon diktatuurikaudella poliittisiin ja uskonnollisiin tarkoituksiin (Talbot 2016). Caminon reitillä oli kuitenkin aina 1980-luvulle saakka melko vähän vaeltajia. Tuolla vuosikymmenellä alkaneeseen suosion kasvuun vaikutti Nancy Freyn mukaan (1998, 188–192) ratkaisevasti aiempina vuosikymmeninä autolla Caminon saavuttamisen sijasta kävelyn ja ekologisen näkökulman painottaminen, ekumeniaan pohjautuvien järjestöjen aktiivinen toiminta Caminon tunnettavuuden lisäämiseksi ja reitin kehittämiseksi sekä Santiago de Compostelan nimeäminen Unesco maailmanperintökohteeksi.

Tämän jälkeen Camino de Santiagon suurta suosiota edesauttoivat monet eri tekijät. Yhtenä tällaisena ovat toimineet populaarikulttuuriset pyhiinvaelluskirjat, joista tärkeimpänä pidetään brasilialaisen kirjailijan Paolo Coelho'n alun perin vuonna 1987 julkaistua teosta ”*Pyhiinvaellus*” (Chemin 2012b, 132–133; Norman 2012, 171–172). Toinen merkityksellinen kirja on ollut yhdysvaltalaisen näyttelijän Shirley MacLainin teos ”*The Camino*” (2000). Tällaisilla kirjoilla on ollut vaikutusta juuri Caminoon liittyvien merkitysten luomisen kannalta. Kertomuksina ne ovat antaneet utopistisen kuvan, joka on rohkaissut ihmisiä vaellukseen, jotta he löytäisivät omalle elämälleen tarkoitusta ja merkityksiä (Chemin 2012b, 132–133). Tunnusomaista näissä Camino de Santiagoon liittyvissä populaareissa kirjoissa on ollut uskonnon puuttuminen (Norman 2012, 175).

Muita syitä Caminon suosioon vaikuttaneita tekijöitä ovat olleet sen rooli jonkinlaisen pan-eurooppalaisuuden identiteetin ja vihreän matkailun edistäjänä (Norman 2012, 170; Gardner, Mentley & Signori 2016). Alex Norman (2012,181) huomauttaa siitä, että näissä suosioon

vaikuttavissa elementeissä on arvoihin ja merkityksiin liittyviä ristiriitaisuuksia. Katolinen kirkko, poliittiset toimijat ja kaupallisten palveluiden tuottajat korostavat Camino de Santiagon yhteisiä arvoja (yleiseurooppalaisuus, luonto, yhteisöllisyys), kun taas suuri osa vaeltajista pohjautuu populaarikulttuurisen kirjallisuuden tavoin omiin lähtökohtiin ja oman itsensä kehittämisen projektiin.

Nykyisin Camino de Santiago ei ole vain yksi reitti, sillä Santiago de Compostelaan johtaa useita vaellusvaihtoehtoja. Osallistujien lukumäärän perusteella suosituin ja jonka loppuosan myös itse kuljin toukokuussa 2018, on Ranskan Pyreineiltä lähtevä *Camino Frances*, joka otettiin Unescon maailmanperintöluettelon kohteeksi vuonna 1993. Muita reittejä ovat mm. Englannista lähtevä *Camino Inglés*, Portugalista lähtevä *Camino Portugues*, osin Espanjan poisorannikolla kulkeva *Camino del Norte* sekä Espanjan reiteistä pisin, Sevillassa lähtevä *Via de la Plata*. Suosion myötä Camino de Santiagoa on alettua kutsua *Calle Mayor de Europa*-nimikkeellä eli Euroopan valtakaduksi.

1.3. Oman pyhiinvaelluksen taustat ja tavoitteet

Vaelsin 5.-19.5.2018 Camino de Santiagon pyhiinvaellusreitillä 322 kilometrin matkan Leonista Santiago de Compostelaan. Halu toteuttaa vaellus Camino de Santiagolla sisälsi useitakin elementtitekijöitä ja vaihteita. Tarkemmin voin eritellä seuraavia kolmea ulottuvuutta, joita ovat olleet Caminoon liittyvä informaatio, oma kiinnostukseni vaelluksia kohtaan sekä uushenkinen mielenkiintoni. Ensimmäinen omalla tavalla merkittävä vaihe oli ystäväni toteuttama vaellus kesällä 2012. Tuota ennen minulla oli vain hajanaisia tietoja ja käsityksiä Caminosta. Hänen kertomansa tiedot ja kokemukset avasivat näkökulman erityisesti Caminon elämyksellisyyteen ja kansainväliseen sosiaalisuuteen. Toinen informatiivisesti merkittävä vaikutin oli vuonna 2014 kuulemani esitelmä, joka piti sisällään runsaasti vaelluksen toteuttaneen kuvamateriaalia. Tällainen vaellusmatkan konkretisointi ja erityisesti sen visuaalinen esittäminen synnytti minussa ensimmäisen kerran idean toteuttaa joskus oma matka.

Toisena ulottuvuutena on ollut kiinnostukseni erityisesti ulkomailla tapahtuvaan vaeltamiseen. Vuosina 2005 ja 2006 olin osallistunut matkatoimistojen järjestämille vuoristovaellusmatkoille (Puolan Ylä-Tatra, Italian Dolomiitit). Sen jälkeen olen tehnyt päivävaelluksia suomalaisissa

kansallispuistoissa. Kesällä 2016 toteutin pitkäaikaisen vaellushaaveeni Saksan Schwarzwaldissa. Seitsemästä vaelluksesta pisin oli Etelä- Schwarzwaldin Bernaussa tekemäni noin 25 kilometrin vaellus. Tämä pitkä päivävaellus antoi minulle myönteisen kokemuksen omasta kunnosta, omista rajoista ja kehon tuntemuksista sekä luontoyhteydestä. Näin se synnytti motivaation pitkiin vaelluksiin.

Pelkkä Schwarzwaldin kokemus ei olisi sinänsä saanut minua orientoitumaan vaelluksen toteuttamiseen Santiago de Compostelaan johtavalla reitillä. Saksan matkani aikana ostin itselleni aiemmin tuntemattoman lehden ”*Der Pilger*”-numeron, jossa oli Norbert Rönnin (2017, 70–76) kirjoittama artikkeli ”*Wege, die Menschen verbinden*”, jossa hän tarkasteli monipuolisesti pyhiinvaeltamista Jaakobin tiellä. Artikkelissa tuotiin myös esille saksalaisen Hagenin Fern-yliopiston sosiologin Christian Kurratin tutkimus pyhiinvaeltajista. Kyseinen artikkeli herätti minussa sekä konkreettisemmän motiivin toteuttaa pyhiinvaellusmatka Santiago de Compostelaan että myös ensikertaa tutkimuksellisen mielenkiinnon tätä ilmiötä ja varsinkin Camino de Santiagon suosiota kohtaan.

Kiinnostus vaeltamiseen Camino de Santiagon reitillä ja myös motivaatio tutkia sitä konkretisoitui, kun syyskuussa 2017 opintojeni alkaessa Jyväskylän yliopiston etnologian ja antropologian maisteriopinnoissa ensimmäisen kurssin ”Etnologisen ja antropologisen tutkimuksen ajankohtaisia kysymyksiä” suoritusmuotona oli alan tieteellisten aikakauslehtien artikkeleihin tutustuminen. Temaattiseksi valinnakseni muodostui toiminnallisuus. Löysin ja käytin esseessäni muutamien muiden ohella kolmea artikkelia (Österlund-Pötzsch 2011; Luik 2012; Sepp 2012) joissa käsiteltiin enemmän tai vähemmän Camino de Santiagon pyhiinvaeltamis-teemaa. Nämä artikkelit aikaansaivat lopullisen motiivin toteuttaa oma vaellusmatkani.

Edellä kuvaamani prosessin taustalla on kuitenkin ollut myös keskeisesti oma lisääntyvä kiinnostukseni uushenkisiä asioita (tarkastelen uushenkisyyttä tarkemmin luvussa 2.4.) kohtaan. Konkreettisesti tämä on tarkoittanut noin 20 vuoden ajan koko ajan aktiivisemmaksi muodostunutta joogan harjoittamista sekä yli kymmenen vuotta kestänyttä erilaisiin meditaatiomuotoihin perehtymistä. Vuosina 2013–2016 kouluttauduin mindfulness-ohjaajaksi, jonka jälkeen olen tehnyt erilaisia hyväksyvän, tietoisien läsnäolon harjoitusten ohjauksia. Näissä ohjauksissa omaksi suosikikseni on muodostunut luonnossa tapahtuvat mindfulness-harjoitukset ja varsinkin kävelymeditaatio (Sirkkilä 2018a).

Tämän vuosikymmenen aikana henkisyteen liittyvän aktiivisuuteni yksi osa ovat olleet ulkomaille suuntautuneet matkat. Ne ovat sisällöltään liittyneet joogaan (Bali, Espanja, Kreetta), luontomeditaatioon (Kalifornia/Yhdysvallat), buddhalaiseen vipassana-mindfulnessiin perehtymiseen (Thaimaa) ja vierailuun Äiti Amman Ashramissa (Intia). Yleishenkisellä kiinnostuksella olen lisäksi matkustanut Italiassa sijaitsevaan Assisiin ja Lounais-Englannin Glastonburyyn, jotka ovat myös merkittäviä pyhiinvaelluskohteita.

Osa kiinnostustani on ollut myös uskonnollista, kun olen viettänyt joulun Heinävedellä Valamon luostarissa. Yhtenevää näissä on siis ollut henkisyteen ja osin myös uskonnollisuuteen liittyvä matkustaminen, jota voidaan kutsua henkiseksi turismiksi. Sillä tarkoitetaan Alex Normanin (2012, 17, 200) mukaan matkailijaa, joka tekee henkisiä harjoituksia tai tavoittelee henkistä edistymistä matkansa aikana usein aikomuksenaan saada jotakin henkistä hyötyä. Henkisen turismin tarjonta on nykyisin laajaa ja se kattaa monenlaisia jooga-, meditaatio- tai vaellusmatkoja, jotka voivat toteutua matkailullisesti merkittävissä kohteissa, luonnonympäristöissä, luostareissa tai kaukomatkojen muodoissa. Keskeistä näille matkoille on matkailijan omaan mielen ja kehon kehitykseen keskittyminen, joka on myös ollut tärkeä omien matkojeni lähtökohta ja tavoite.

Omaakohtainen henkinen matkailuni on aina sisältänyt arjen etnografisen kiinnostuksen. Tarkoitin tällä huomion kiinnittämistä omien kokemusten ohella kohteeseen ja sen kulttuuriin sekä uskontotieteellisesti esiin nouseviin ilmiöihin, ihmisten olemiseen ja toimintaan ja merkitysten ilmenemiseen ja luontiin. Orientaationi sekä henkisissä että uskonnollisissa matkakohteissa on ollut eräänlaista sensitiivistä ihmettelyä. Tarkoitin tällä toisaalta omia hienovaraisia, tunteenomaisia kokemuksia esimerkiksi juuri yksittäisissä henkisyteen liittyvissä matkakohteissa ja niiden tapahtumissa. Toisaalta olen ihmettelyt toisten, esimerkiksi matkakumppaneiden, antaumuksellisia kokemuksia, ja myöskin omaa asemointia jonkinlaiseksi ulkopuoliseksi tarkkailijaksi oman ja toisten kokemusprosessien arvioijaksi. Tietämättä Rene Gothónin (2000, 73–74) pyhiinvaelluksen kenttätutkimukseen liittyvästä jäsentelystä mitään, olen matkoillani samalla eläytynyt henkisiin virikkeisiin ja kokemuksiin ja toisaalta välillä etäännyttänyt itseni arvioimalla ja tunnustelemalla kokemaani ja näkemäni.

Tutkijapositioni on näin vähitellen rakentunut omien kokemusteni kautta, kun kiinnostukseni on kohdentunut uushenkisiä ilmiöitä ja muotoja kohtaan. Samanaikaisena prosessina on edennyt kuvaamani sensitiivinen ihmettely ja arjen etnografinen pohdinta. Näin omasta

kokemushistoriastani on tullut vähitellen tutkimuksellinen kohde, kun kiinnostuin yleisemmin uushenkisyyden ilmiöistä ja monivivahteisuudesta. Tämä kiinnostus konkretisoitui siten, että vuosina 2013–2016 kirjoitin julkaisemattoman tietokirjan henkisyyden ilmenemisestä työelämässä. Kuvaamani prosessi vaikutti siihen, että ylipäättään hakeuduin opiskelemaan Jyväskylän yliopiston etnologian ja antropologian koulutukseen, jolloin ensisijainen kiinnostukseni kohde oli uskontoetnologia. Tämä tuli esille myös tekemässäni kandidaatin tutkielmassa, jossa aiheenani oli ”Uushenkisyys muutoksena, merkityksinä ja käytäntöinä” (Sirkkilä 2018b).

Opinnollinen tavoitteeni Camino de Santiagon pyhiinvaellusreitillä oli alun perin saada aineistoa Jyväskylän yliopiston etnologian ja antropologian maisteriopintojen Uskontoetnologian kurssia varten. Näin alkuperäinen tavoite ei ollut toteuttaa kenttätutkimusta maisterintutkielmaa silmällä pitäen. Saatu aineisto oli kuitenkin niin laaja ja monipuolinen, että sen pohjalta kehkeytyi ajatus opinnäytteen tekemisestä. Alkuperäinen tarkoite ja konkreettisesti vaelluksen rajattu ajallinen kesto vaikutti siihen, millä tavoin tutkimusaineiston hankin. Tämä karsi jo alusta alkaen pois sen mahdollisuuden, että olisin haastellut muita pyhiinvaeltajia. Tutkimukselliseksi intressikseni tuli tehdä havaintoja omista vaelluskokemuksista (esimerkiksi keholliset, henkiset, uskonnolliset), vaellusreittiin, sen paikkoihin ja vaiheisiin liittyvistä merkityksistä sekä käydä vertaiskeskusteluja muiden vaeltajien kanssa saaden samalla tutkimuksellisesti mielenkiintoista tietoa heidän motiiveistaan ja kokemuksistaan.

1.4. Tutkimuskysymys

Tutkimuksen pääkysymys on, millaisia merkityksiä Camino de Santiagon pyhiinvaellukseen liittyy ja miten nämä merkitykset muodostuvat ja ilmenevät. Eduardo Cheminin (2012b, 137) mukaan Camino de Santiagon paikat ja maisemat toimivat diskurssiivisina areenoina, joilla merkitysten tuottajien kilpailevat diskurssit ovat yhtä aikaa olemassa. Tämän mukaan Caminolla on ja voi muodostua monenlaisia merkityksiä, joihin areenoihin vaeltajat kiinnittyvät. Olen tutkimuksessani kiinnostunut siitä, miten nämä merkitykset kehkeytyvät ja miten tutkijana ja vaeltajana voin autoetnografisesti niitä havainnoida.

Näkökulmani on se, että kyseinen pyhiinvaellusreitti on lähtökohtaisesti runsaasti merkityksiä sisältävä kokonaisuus alkaen siihen liittyvistä legendoista ja uskonnollisen taustan sisällöistä. Camino de Santiagon konkreettiset eri reittivaihtoehdot tuovat esille monenlaisia merkityksiä. Kun pyhiinvaeltaja tekee omaa kulkuaan, hän ennakkoinformaation muodossa kohtaa jo ennen matkaansa näitä merkityksiä, ja vaelluksensa myötä hän muodostaa oman merkityksien kokonaisuuden. Esimerkiksi Caminon materiaalisena maailman kohtaaminen tuottaa kokemuksia, jotka aikaansaavat vaeltajassa muutoksia (Sánchez y Sánchez 2016, 149). Materiaalisuus tarkoittaa asioita, tiloja ja esittämiä, joita vaeltaja koskettaa, näkee, kuulee, maistaa, tuntee emotionaalisesti toimintana, kuvitteellisena ja intuitiivisesti (Morgan 2010; Sánchez y Sánchezin 2016, 148 mukaan). Tämä kertoo siitä, miten aktiiviselle toimijalle, vaeltajalle, tapahtuu koko ajan kohtauksia ja kokemuksia merkityksiä vastaanottamalla ja niitä itse muodostaen. Onkin huomattava se, että merkitykset eivät ole, vaan ne pikemminkin tulevat (Lehtonen 1996, 26). Tällöin konkreettisesti esimerkiksi jonkin uskonnollisen symbolin kohtaaminen voi antaa perustan vaeltajan tekemälle merkityksen tunnistamiselle ja sen käsittelylle, mutta yhtäläillä hän voi sivuuttaa tuon hetkellisen mahdollisuuden.

Tietoteoreettisesti lähtökohtani on uskontofenomenologinen. Fenomenologia tutkii ja kuvaa maailmaa sellaisena kuin se ilmenee meille, ottamatta kantaa ilmiöiden eli fenomeenien todellisuuteen ja epätodellisuuteen (Heinämaa 1996, 17). Teuvo Laitila (2004, 80) määrittelee uskontofenomenologian sellaiseksi uskonnollisten tutkimukseksi, joka tutkii uskonnollisia kokemuksia ja toistuvia merkitysrakenteita. Tässä mielessä oleellista ei ole se, mitä uskonto on, vaan se, mitä kaikkea uskonto merkitsee tietyssä tilanteessa, eikä sen oleteta olevan jotakin etukäteen tarkoin määriteltyä vaan avointa ja rajoittamatonta (Laitila 2004, 105). Konkreettisesti fenomenologisessa tutkimuksessa huomion keskipisteenä ovat esimerkiksi kokemukset, havainnot, uskomukset, kuvitelmat, muistot ja kosketukset, ja tavoitteena on päästä ja palata näihin asioihin sinänsä ilman selittämisen tarvetta (Heinämaa 1996, 17–18).

Työssäni on selkeästi myös ruumiinfenomenologinen näkökulma, koska Camino de Santiagon pyhiinvaelluksessa korostuvat konkreettisesti erilaiset ruumiilliset kokemukset ja tuntemukset. Ranskalaisen filosofin Maurice Merleau-Pontyn ruumiinfenomenologian keskeinen ajatus on, että ihminen ei ole biokemikaalinen koneisto vaan merkitysten perimmäinen lähde ja kiteytymä. Tällöin ruumiin suhteet sen omiin elimiin, objekteihin ja toisiin ruumiisiin ovat merkityssuhteiden kaltaisia sisäisiä suhteita. (Heinämaa 1996, 13.)

Kun tutkimukseni keskiössä ovat merkitykset, on oleellista tarkentaa sitä, mitä merkityksillä tarkoitetaan. Mikko Lehtonen (1996, 14) tuo esille sen, että merkitykset ovat inhimillisen elämän olennaista ainesta, ja rutiinit, rituaalit, perinteet ja myytit kuuluvat erottamattomasti arkeemme. Merkitysten antaminen ilmiöille on yksi ihmisenä olemisen tapa (Laitila 2004, 83). Merkitykset, arvot ja katsomukset saavat konkreettiset hahmonsä instituutioissa, sosiaalisissa suhteissa, uskomusjärjestelmissä, tavoissa ja totumuksissa, materiaalsen maailman ja sen esineiden käyttötavoissa. Nämä muodostavat kulttuureja, jotka sisältävät maailmasta ymmärrettävän niiden jäsenille merkityskarttoina. (mt., 17.) Tulkitsen niin, että Camino de Santiago on oma merkityskarttansa. Siihen kiinnittyville, tutkimuksessani pyhiinvaeltajille, tästä merkityskartasta muodostuu oppimisen ja omaksumisen malli, joka edesauttaa esimerkiksi uuden vaeltajan ymmärryksen muodostumista Caminon kulttuurisesta kokonaisuudesta ja sen erillisistä elementeistä.

Mikko Lehtonen (1996, 20) huomauttaa siitä, että itsestään selviä merkityksiä ei ole ja että ne saattavat olla kiistanalaisia. Tällöin voidaan puhua vallitsevien ja jänteenomaisten merkitysten rinnalla myös orastavista merkityksistä (mt.). Caminon merkityskartan tekeekin tässä mielessä mielenkiintoiseksi se, että uskonnollisen merkityskartan sisään ja rinnalle on vähitellen viime vuosikymmeninä muodostunut runsaastikin muita merkityskokonaisuuksia kuten omaan muutokseen henkisessä mielessä ilman uskonnollista kehystä liittyvä pyhiinvaelluksen sisältö tai luontoon ja kulttuuriperintöön liittyvän elämyksellisyyden korostaminen. Uskonnollisen merkityskokonaisuuden voidaan ajatella olevan Mikko Lehtosen (mt., 24–25) kuvaamalla tavalla hegemonisessa asemassa, jolloin se luokittelee ja järjestelee Caminon todellisuutta. Samalla uskonnollisen merkityskartan rinnalle tulleet muut mahdolliset merkityskartastot rakentavat omaa, osin erilaista ymmärryshorisonttia. Näin Caminon voidaan ajatella koostuvan erillisistä tai osittuneista merkityskartoista sekä myös eräänlaisista merkitysten areenoista (esimerkiksi luonto, kulttuuriperintö, ruokaan liittyvät elämykset), joilla vaeltajat voivat tehdä olemisensa ja tekemisensä ymmärrettäväksi. Tällaiset merkitysareenat mahdollistavat myös vaeltajan identiteetin kiteytymisen, kun hänen kiinnostuksensa kohdistuu yhteen tai useampaan merkityskokonaisuuteen.

Merkitysten tutkimisen kannalta oleellista onkin ymmärtämisen prosessi. Teuvo Laitilan mukaan (2004, 79) se voidaan nähdä toisen ymmärtämisenä, joka sitoo tutkijan tutkimuskohteeseen eli toiseen. Autoetnografisessa tutkimuksessa tätä voidaan pitää selkeänä tiedon muodostuksen perusteena, vaikka objektiivisuuden näkökulmasta tieteen ja tutkimuksen

tulisia olla erillään elämäntavasta ja elämänfilosofiasta (mt., 79). Tällöin se merkitys, jonka kokija antaa tietylle ilmiölle, voidaan tulkita uudelleen siten, että toisaalta pyritään avautumaan kokijan maailmalle ja toisaalta kysytään, millaisen maailman ilmiön kohtaaminen avaa tutkijalle (mt., 101).

Tavoitteena tutkimuksessani on Clifford Geertzin (1973) kuvaama tiheä kuvaus (engl. *thick description*). Tämä tarkoittaa kerrostuneiden merkitysrakenteiden tunnistamista siten, miten ne tuotetaan, havaitaan ja tulkitaan (mt.,7) silloin, kun niiden lähtökohtana ovat hyvin tiheästi rakentuneet tosiasiat (mt., 28). Olen tietoinen tutkijana siitä, että tiheän kuvauksen tulkinta on omaa tulkintaani, mutta samalla sen lähtökohtana ja perusteluna on tutkimuksen tekeminen autoetnografisesti.

Merkitysten tutkiminen on konkreettisesti tarkoittanut ensinnäkin pyhiinvaeltajien, sekä kohtamieni muiden vaeltajien ja itseni osalta, Caminolla vaeltamisen syiden, motivaatioiden ja tavoitteiden käsittelyä. Toisaalta merkitykset ovat liittyneet vaelluksen aikaisiin kokemuksiin, ajatuksiin, tunteisiin ja muutoksiin. Kolmanneksi ne ovat liittyneet päättyneen vaelluksen jälkeisiin ajatuksiin ja tulkintoihin. Tämän viimeisen osateeman osalta aineisto on yksinomaan autoetnografinen, koska vaelluksen päättyessä kohtaukset reitillä tapaamieni vaeltajien kanssa olivat vähäisiä ja niihin liittyvät keskustelut lyhyitä. Tutkimusaineistoni onkin pääsääntöisesti autoetnografinen ja se keskittyy omiin kokemuksiini, mutta tukeudun jonkin verran myös reitillä tavattujen vaeltajien kanssa käytyihin satunnaisiin keskusteluihin.

Sisällöllisenä teemana vaellukseen liittyvien merkitysten tulkinnassa korostuu esimerkiksi vaeltajien keholliset kokemukset, rasitukset, väsymiset ja niiden käsittely ja tulkinnallinen pohdinta fyysisyydestä ja siihen kietoutuvasta emotionaalisuudesta. Merkitykset liittyvät myös vaelluksen aikaisiin tapahtumiin, tilanteisiin ja paikkoihin. Tältä osin olen ollut kiinnostunut erityisesti Camino de Santiagon taustasta ja sen uskonnollisen sisällön ilmenemisestä ja toteutumisesta. Konkreettisesti olen ollut utelias havainnoimaan Caminon liittyvän uskonnollisen perinnön näkyvyyttä missä tahansa tilanteissa. Yhtäläillä tutkimuskysymyksen osana ovat olleet vaellusreitien muiden elementtien – Camino de Santiagon informaation, luonnon (maisemat, maastonkohdat, ilmasto) ja kulttuuriympäristön ilmeneminen ja merkitysten luonti. Keskeinen osa on myöskin ollut vaelluksen sosiaalinen todellisuus, miten ihmiset toimivat vaelluspäivän arjessa, millaista kanssakäymistä heillä on keskenään, miten vuorovaikutus tapahtuu, mitkä ovat keskeisiä sosiaalisia tiloja ja mitä merkityksiä ne

synnyttävät. Tavoitteena on ollut saada näkyväksi sellainen kulttuurinen perspektiivi, jolla ihmiset pyhiinvaelluksen muuhun elämään nähden poikkeuksellisissa tilanteissa alkavat tehdä päivistä rutiininomaisia ja tapaintensiivisiä. Kyse on yksityiskohtaisuuden koreografiasta, jossa koordinoidaan toimintoja muiden kanssa enemmän tai vähemmän tiedostamatta (Ehn, Löfgren & Wilk 2016, 6). Tämä tarkoittaa kulttuurin näkemistä sellaisena oppimisprosessina, jossa arjen toiminnat ja ideat opitaan henkilökohtaisella tasolla kulttuurin yleisestä tasosta (mt., 22), joka tässä tapauksessa on Camino de Santiagon kehyskulttuuri. Tähän pyhiinvaelluksen arjen toimintoihin liittyy oleellisesti aineellisuus, jolloin esimerkiksi esineistä tulee ihmisten toimintojen jatkeita. Tutkimuskysymyksenä tämä tarkoittaa aineellisuuden ilmenemismuotojen ja merkitysten tunnistamista pyhiinvaeltajien arjessa.

2. Pyhiinvaelluksen teoreettinen tulkinta

2.1. Pyhiinvaellus-käsitteen sisältö

Tutkimukseni ydinkäsite on pyhiinvaellus. Käsitteet ja tulkinta siitä, mitä sillä tarkoitetaan, ei ole yksiselitteinen ja ongelmaton. Tiina Sepp (2014, 24) tuo esille sen, että pyhiinvaelluskäsitteeseen ja sen sisältöön liittyy monenlaisia jännitteitä ja erilaisia näkemyksiä. Jännitteet ja erimielisyydet ilmenevät uskontojen sisällä, tutkijoiden keskuudessa sekä myös vaeltajien parissa. Ääritulkintoina pyhiinvaelluksena voidaan pitää mitä tahansa matkaa tai ilmaisua ei tulisi käyttää, jos kyseessä on ei-uskonnollinen vaeltaja. Rajoituksena käsitteen määrittelyssä ja pyhiinvaellukseen liittyvässä tutkimuksessa on ollut kristillisen pyhiinvaelluksen muodostuminen ydinmalliksi, jolloin se on jättänyt syrjään ei-kristillisen ja ei-anglofonisen pyhiinvaelluksen kontekstin (Reader 2017, 181). Käsite itsessään voikin tuottaa hyvin rajoittuneen horisontin, joka vaikuttaa pyhiinvaelluksien tutkimusprosesseihin (Gothóni 2010, 58).

Pyhiinvaelluksen tulkinta on saanut perustansa uskontoon liittyvästä viitekehystästä. Pyhiinvaellusta esiintyy kaikissa maailman suurissa uskonnoissa – hindulaisuudessa, buddhalaisuudessa, juutalaisuudessa, kristinuskossa ja islamissa. Lähden tarkentamaan pyhiinvaelluksen sisältöä aluksi uskonnollisesta suunnasta, jonka jälkeen laajennan tarkastelua moniulotteisempiin tulkintoihin vastaamaan paremmin oman aikamme monimuotoistuvia pyhiinvaelluksiin liittyviä ilmiöitä ja tulkintoja.

Rene Gothóni (2000, 37) määrittelee pyhiinvaelluksen askeettiseksi hartaudenharjoittamisen muodoksi, jossa taivaltaaminen suuntautuu pyhänä pidettyyn paikkaan. Veikko Anttonen (2014, 65) puolestaan määrittelee pyhiinvaelluksen rituaaliseksi käyttäytymiseksi, joka tarkoittaa käyntiä uskonnollisen yhteisön merkitsemissä ja ylläpitämissä erityisissä paikoissa ja maastonkohdissa. Anttonen mukaan näihin arvolatautuneisiin vaelluskohteisiin on liittynyt jotakin erityistä, kuten pyhän ihmeitä tekevä vaikutus sekä kohteissa mahdollisesti olevat pyhänjäännökset eli reliikit. Luigi Tomasi (2002, 3) määrittelee pyhiinvaelluksen uskonnollisen tarkoituksen johdosta aloitetuksi matkaksi, joka kulminoituu vierailuun paikkaan, jossa ilmenee yliluonnollista ja jossa on helpompaa saavuttaa ylimaallista apua. Tomasi korostaa myös matkan päämääränä olevan paikan mysteerin omaisuutta. Mysteerisyyteen liittyy jokin kulttuurisesti määritelty ihanne. Pyhiinvaeltajat haluavat

saavuttaa omalla matkallaan tämän ihanteen jollakin affirmaatiolla ja vahvistuksella sekä toisaalta saavuttaa yhteyden johonkin voimaan, joka ilmenee pyhissä paikoissa (Morinis 1992, 20).

Oleellista näissä kaikissa määritelmissä on liikkeen korostuminen, jolloin pyhiinvaellus on lineaarinen eli matka alkaa kotoa suuntautuen johonkin kohteeseen ja se päättyy lopulta paluuna kotiin (Morinis 1992, 22). Toiseksi määritelmät tuovat esille sen, että tuo liike suuntautuu johonkin paikkaan, johon liittyy jotakin erityistä. Zygmunt Bauman (2011, 20) toteaaakin, että pyhiinvaelluksessa totuus on aina jossakin muualla, etäisyyden päässä.

Pyhiinvaellusten sekularisoituessa ja monipuolistuessa tämä paikkakeskeisyys tuottaa jo oman rajoittuneisuutensa. Simon Coleman ja John Eade (2004; Normanin 2012, 94–95 mukaan) toteavat pyhiinvaellustutkimuksen perustuvan paikkakeskeiseen ymmärrykseen, jolloin tuon paikan nähdään olevan pyhyiden johdosta spatiaalisesti liminaaliin sijoittuva erotuksena normaalista maailmasta. Alex Normanin (mt., 103) mielestä rajoittuneen paikkakeskeisen näkökulman sijasta olisin tarpeen tulkita pyhiinvaellusta myös prosessikeskeisesti, jolloin se nähdään merkitysten luomisen kokonaisuutena ja pyhiinvaeltajien omana paikantamisena.

Paikkakeskeisyyden perustana on roomalaiskatolilainen ja luterilainen tulkinta ja näkemys pyhiinvaelluksesta. Latinan kielessä pyhiinvaeltajaa tarkoittavaan sanaan *peregrinus* liittyy taivaltamisen merkitys ja niittyjen halki patikoinnin ajatus. Tämän tulkinnan mukaan läntiselle ihmiselle pyhiinvaellus on aktiivista taivaltamista ja Kristukseen samastumista ponnistelujen ja rukousten keinoin. (Gothóni 2000, 38–39.)

Ortodoksisen uskonnon tulkinta pyhiinvaelluksesta on erilainen. Kreikan kielessä pyhiinvaeltaja sanaan (*proskinitis* = pyhissäkävijä) puolestaan liittyy kumartamisen merkitys ja maahan lankeaminen sekä kunnioituksen osoittaminen jumaluuksille tai heidän kuvilleen. On huomattava se, että ortodoksisessa maailmassa pyhiinvaeltamisen sijasta puhutaan pyhissäkäymisestä, joka tarkoittaa pyhäköissä käymistä, osallistumista niissä jumalanpalvelukseen ja luostarissa lepäämiseen, eikä siinä korostu vaeltaminen ja taivaltaminen. (Gothóni 2000, 38; Gothóni 2004, 42–43; Parpei 2014, 342.) Rene Gothónin (2004, 43) mukaan tämä kumartamiseen kuuluva *proskinitis* kytkeytyy Vanhaan Testamenttiin ja syntiinlankeemuksen teologiaan, jossa *Kyrie eloisonin* (Herra, armahda) rukoileminen synnyttää pyhissä kävijässä nöyrän Herraa palvelevan mielen.

Käsitys jostakin paikasta, mihin pyhiinvaellus suuntautuu, on kuitenkin tullut elastiseksi. Peter Jan Margry (2008, 17) määrittelee pyhiinvaelluksen tarkoittavan yksilöiden tai ryhmien uskonnolliseen tai henkiseen inspiraatioon perustuvaa matkaa paikkaan, jota pidetään pyhempänä tai höydyllisempänä kuin normaalin elämän ympäristöä ja jossa etsitään tuonpuoleisen kohtaamista tarkoituksena hankkia henkinen, tunteellinen tai fyysinen paraneminen tai hyöty. Peter Jan Margryn määritelmässä oleellista on sen perustana oleva subjektiivinen käänne ja maallistuminen, jolloin kuka tahansa voi määritellä jonkin haluamansa kohteen pyhiinvaelluksensa tavoitteeksi (mt., 18). Tällöin kyseessä voivat olla myös massakulttuuriin liittyvät kohteet, jotka media tekee näkyviksi, kuten esimerkiksi rocktähtien haudat (mt.,19). Konkreettinen esimerkki tästä on vuonna 1971 kuolleen The Doors-yhtyeen laulusolistin Jim Morrisonin Pariisissa sijaitsevan hautapaikan muodostuminen pyhiinvaelluskohteeksi (Söderholm 1990).

Uudempi pyhiinvaellukseen liittyvä tutkimus tuokin selvästi esille sen, että pyhiinvaellukseen liittyvä paikantaminen ja kohteistaminen liukuu osin kulttuurisesta määrittelystä kohden yksilön omaa valintaa. Alan Morinin (1992, 4) määrittelee pyhiinvaelluksen olevan henkilön tekemän matkan sellaiseen paikkaan tai tilaan, jonka hän uskoo sisältävän ihanteellisen arvon. Alan Morinis tarkoittaa toisaalta siis sitä, että itselleen tärkeään paikkaan vaeltavaa voidaan pitää pyhiinvaeltajana. Toisaalta hänen matkansa ei tarvitse päättyä mihinkään tiettyyn paikkaan, vaan se voi olla abstraktimmin jokin tila. Lisäksi Alan Morinin mukaan (mt., 5) pyhiinvaelluksen kohde voi olla myös täysin maallinen kuten vaikkapa Leninin mausoleumi Moskovassa, jos kohde on tärkeä ja symbolisoi tärkeänä pidettäviä arvoja kansallisesti ja kulttuurisesti. Oleellista onkin konkreettisesti ja tutkimuksellisesti se, että pyhiinvaelluksen näkeminen myös sakraalisissa kohteissa ja muodoissa monipuolistaa siihen liittyvien ilmiöiden tarkastelua.

Pyhiinvaelluksen tulkinnallisten muutosten perustana ovat yhteiskunnallisen kehityksen vaiheet, siirtyminen esimodernista moderniin ja siitä nykyiseen jälkimoderniin yhteiskuntaan. Sosiologi Zygmunt Bauman (2011, 26) käyttää pyhiinvaeltajaa metaforisena terminä kuvaamaan modernin vaiheen elämää, jolloin se strategisesti merkitsi sellaisen identiteetin rakentumista, joka perustui järjestäytyneisyyteen, ennustettuun ja varmistettuun niin, että menneisyyden jäljet ja tallenteet säilyivät, ikään kuin jalanjäljet olisivat aina näkyvillä. Modernin jälkeisyys on merkinnyt Zygmunt Baumanin (mt.) mukaan sellaisia identiteettien rakentumisen muotoja kuin kulkija, vaeltaja, turisti tai pelaaja. Näihin identiteetteihin voi

liittyä leikinomaisuutta, päämäärän merkityksettömyyttä, marginaalisuutta, etsijyyttä tai jotakin muuta sellaista, jota ei ole pyhiinvaeltajan päämäärä- ja kohdeorientaatiossa.

Zygmunt Baumanin jälkimodernien identiteettien jäsentelyn metaforat voivat myös avata konkreettisia näkökulmia tulkintoihin tämän hetken Camino de Santiagolla kulkevien monipuolisiin merkityksiin. Jos lähtökohtaisesti kyseisellä reitillä on edelleen pyhiinvaeltajia, se on vain lähtökohta, joka ei ehkä riitä tulkitsemaan edes heidän orientaatioitaan ja merkitysten antojaan. Samalla identiteettien joustavuus mahdollistaa vaikkapa turistisen identiteetin saamaan aineksia pyhiinvaelluksen traditionaalisista merkityksistä.

Pyhiinvaellusta voidaan myös purkaa ja jäsentää seuraaviin erilaisiin muotoihin:

- 1) Hengellinen. Näihin liittyy pyhiinvaelluksen kohteessa jokin jumalallinen, henkilökohtainen tai symbolinen pyhäinjäännös tai vastaava. Esimerkkinä voi olla paikka, jossa Buddha tai Jeesus on ollut.
- 2) Instrumentaalinen. Tavoitteena on saavuttaa jokin kohde, jossa pyhiinvaeltaja voi saada esimerkiksi hoidon ja paranemisen johonkin sairauteensa.
- 3) Normatiivinen. Tällaiset pyhiinvaellukset voivat olla osa rituaalista elämänkaaren tai vuotuisen ajankierron sykliä, jolloin esimerkiksi avioituneet voivat matkustaa johonkin uskontonsa mukaiseen kohteeseen saadakseen siunauksen liitolleen.
- 4) Velvoittava. Näistä tyypillisin esimerkki on muslimien kerran elämänsä aikana toteuttama pyhiinvaellus Mekkaan. Toisena esimerkkinä on keskiajan rikollisten lähettäminen vaeltamaan kohti Santiago de Compostelaa, jotta he olisivat katuneet rikoksiaan.
- 5) Vaellus. Tämä ei ole ennalta määrättyyn kohteeseen tähtäävä, jolloin pyhiinvaeltaja omaan sisäiseen haluun perustuu jonkin mahdollisen paikan saavuttaminen. Taustalla on myös jonkinlainen vaeltamisen ideaali ilman aikaa ja paikkaan sijoittumista.

(Morinis 1992, 10–14.)

Alan Morininin jäsentely (1992, 14) kertoo siitä, että pyhiinvaellukset voivat olla hyvin muodollisia tai epämuodollisia. Niihin liittyy sen mukaan vaihtelevasti säännönmukaisuuksia ja institutionalisoitumista. Tällöin myös pyhiinvaeltajien motiivit vaihtelevat tietoisista malleista yksilöllisiin suunnitelmiin ja toimintoihin (mt., 20). Kun pyhiinvaellus yksilöllistyy, siitä tulee entistä enemmän sisäinen kokemus. Se tarkoittaa henkilön itsensä muutosta henkisesti korkeammalle tasolle uskollisessa viitekehyksessä, jolloin pyhiinvaelluksessa ei

enää ole monillekaan ulkoista tarkoitusta pyrkimyksenä saavuttaa jotakin määriteltyä meriittiä tai pyhää tai parantumisen kokemusta (York 2002, 137–138).

2.2. Pyhyiden käsite

Pyhiinvaelluksen kannalta keskeinen käsite on pyhyys ja pyhä. Pyhyiden kokemus on keskeinen kaikissa uskonnoissa, ja kaikissa suurissa kulttuureissa on ollut ritualisoituja tapoja, joilla ihmiset ovat ilmaisseet kunnioituksensa ja arvostuksensa elämän rajakohdissa (esimerkiksi syntymä, parinmuodostus, vanheneminen, kuolema), riippuvuutensa jostakin tai jostakusta, joka ylläpitää elämän loukkaamattomuutta, sekä kiitollisuutensa elämänehtoja kohtaan (Wikström 2004, 29). Veikko Anttonen (1996, 154) huomauttaa kuitenkin siitä, että pyhä on polyseeminen sana, jonka merkitykset vaihtelevat ajasta ja paikasta sekä sanan käyttäjistä ja niistä kulttuurisista symbolijärjestelmistä riippuen, joiden arvo- ja vaikutuspiirissä ihmiset elävät. Tämän perusteella pyhä on kognitiivisen antropologian näkökulmasta relatiivinen kategoria, joka sellaisenaan ei ole minkään asian, ilmiön tai henkilön ominaisuus (mt., 155).

Pyhän ja pyhyiden tarkastelussa voidaan lähteä liikkeelle uskontofenomenologisesta tiedonintressistä, jonka tehtävänä voidaan nähdä olevan uskonnon sisimmän olemuksen paljastaminen ja pyhän erottaminen (Anttonen 1996, 52). Uskontofenomenologisen tradition yksi tunnetuimmista edustajista, saksalainen Rudolf Otto (1869–1937) käsitteli pyhää ihmisessä olevana myötäsyttyisenä tunteena jostakin aivan muunlaisesta olemassaolosta. Hän käytti tästä aivan muusta (saks. *ganz anderes*) latinankielistä termiä *numinoosi*. Tällä termillä Rudolf Otto halusi tehdä eron arkisesti pyhän ja transsendenttisesti pyhän välillä siten, että pyhä ja numeeninen todellisuus on enemmän kuin subjektiivinen tila. (Anttonen 1996, 58–59.) Tällainen näkemys tarkoittaa pyhän käsittämistä ontologisesti erillään olevana todellisuutena, jota kaikesta muusta erillään rajatut symbolit ilmentävät ja joka todentuu uskonnollisten tai muiden poikkeukselliseksi kategorisoitujen kokemusten ja elämysten kautta (mt., 69).

Romanialainen uskontotieteilijä Mircea Eliade (1907–1986) puolestaan tarkasteli pyhää ilmenemisenä ja maallisesta poikkeavana. Hän kutsuu pyhän ilmentymää sanalla *hierofania*. Kyse on siitä, että pyhä tällöin ilmenee jossakin, mitä kutsutaan pyhäksi, ja jolloin siitä tulee

jotakin muuta. (Eliade 2003, 33–34.) Tällöin pyhä ja maallinen ovat kaksi tapaa olla maailmassa, kaksi olemassa olemisen tilannetta (mt., 37).

Tällainen ontologinen painotus pyhyyden tulkinnasta muodostuu vääjäämättä suppeaksi, kun tehtävänä on esimerkiksi tulkita pyhyyttä Camino de Santiagon pyhiinvaelluksessa. Se ei tarkoita sitä, etteikö tällaista tulkintaa voitaisi joiltakin osin tehdä. Puheen pyhyydestä oletetaan edelleenkin muodostuvan ihmisen ja Jumalan välisissä kontaktipisteissä eri tilanteissa ja paikoissa. Pyhä ymmärretään tällöin Jumalan ominaisuutena asioissa, esineissä, ihmisissä, ajoissa ja paikoissa, joissa ihminen on kokenut jotakin ylimaallista, järjestyttävää ja sanoinkuvaamatonta (Wikström 2004, 29).

Pyhän käsitteen käyttö laajenee kuitenkin myös sosiaalista käyttäytymistä määrittäviin arvoihin, asenteisiin ja kieltoihin, joilla velvoitetaan huomioimaan normit, jotka ohjaavat suhtautumaan pyhäksi erotettuihin paikkoihin ja niissä toimiviin henkilöihin (Anttonen 2010, 118, 121). Owe Wikström määrittelee pyhyiden sillä tavoin laajasti, että se voi olla uskonnollisen määrittelyn ohella myös profaani termi. Tällöin hänen mukaansa (mt., 2004, 46) pyhyys osoittaa ihmisen pitävän jotakin yksityisellä alueellaan tai jotakin yleisempää loukkaamattomana ja voimatäyteisenä, vaikka sillä ei olisi yhteyttä uskonnollisiin käsityksiin. Tämä tarkoittaa sitä, että pyhä voi liittyä sekä yhteisiin symboleihin (risti) ja eleisiin (polvistuminen, ristinmerkki) että täysin yksityisiin sisältöihin. Tästä seuraa Owe Wikströmin mukaan myös se, että on sekä historiasta siirtyviä että täysin uusia pyhyiksi.

Pyhiksi kategorisoidut asiat kuten esineet, ilmiöt, ajat, paikat tai henkilöt institutionalisoituvat kussakin kulttuurissa myyttisiksi kertomuksiksi, käsitteiksi ja ihanteiksi, joilla niitä myös hallinnoidaan ja asetetaan karismaattisesti erityisasemaan (Anttonen 2010, 121). Tästä selkeä esimerkki on Camino de Santiagon pyhiinvaellusreittiin liittyvä pyhyiden sisällyttäminen ja ilmaiseminen apostoli Jaakobiin liittyvänä legenda-aineistona. Myyttiset kertomukset yli-inhimillisistä toimijoista, erilaiset symbolit ja metaforat ovat keinoja, joilla kategorioita erottavan ”pyhän rajan” toiseus tai tuonpuoleisuus materialisoidaan ja tuodaan esille yhteisöllisissä rituaaleissa (mt., 128). Veikko Anttonen (mt., 124) huomauttaa kuitenkin siitä, että jälkiteollisissa yhteiskunnissa ei ole enää selvää rajaa pyhän ja yleisen välillä, ja ihmiset voivat omassa yksityisyydestään käsin luoda erilaisia tyyli- ja makukulttuureja vetämällä rajan pyhän ja maallisen välillä periaatteessa mihin tahansa.

Owe Wikström (2004, 153) tuo esille makro- ja mikropyhyiden käsitteet. Makropyhyedet elävät edelleen uskonnollisissa instituutioissa, mutta yhä harvemmat ihmiset elävät niiden kautta. Wikströmin mukaan mikropyhyedet eivät liity näihin suuriin ja institutionaalisiin pyhyiksiin, ja niiden sijasta kyseessä on yksityisellä tai puolittain yksittäisellä puolella esiintyvistä loukkaamattomista arvoista ja kokemuksista. Camino de Santiagolla pyhiinvaeltajat voivat toimia kaikilla näillä tasoilla. He kohtaavat makrotason pyhyttä vaikkapa Santiago de Compostelan katedraalissa ja mikrotasolla he voivat vaelluksensa hiljaisuudessa kokea ympäröivän luonnon pyhyttä. Välitasa ovat reitin varrella olevat erilaiset kristillisyyteen liittyvät symbolit, jotka voivat olla esimerkiksi vaeltajien itsemuokkaamia risuristejä.

2.3. Siirtymäriittiteoria ja sen kritiikki

Edellä luvussa 2.1 olen tuonut esille pyhiinvaelluksen määrittelyjä. Ne ovat samalla kyseisen ilmiön teoreettisen tulkinnan lähtökohtia. Osin ne käsittelevät pyhiinvaelluksen sisältöä, jonka tarkastelua tarkennan tässä luvussa. Kyse on siitä, mitä pyhiinvaelluksessa tarkemmin ottaen tapahtuu siihen osallistuville sen lisäksi, että he vaeltavat johonkin pyhäksi määriteltyyn paikkaan. Keskeinen teoria tässä mielessä on Victor ja Edith Turnerin kehittämä Arnold van Gennepin siirtymäriittiteoriaan (ransk. *rite de passage*) perustuva teoria, joka on ollut Hannu Kilpeläisen mukaan (2000, 360) pyhiinvaelluksen tutkimuksessa vallitsevana paradigmana pitkään.

Ensin on syytä lyhyesti määritellä, mitä rituaaleilla tarkoitetaan. Veikko Anttosen ja Teemu Tairan mukaan (2009, 38) uskonnollisessa ajattelussa ja toiminnassa merkityksellistetään asioita, esineitä, henkilöitä, aikoja ja paikkoja sekä niiden välisiä suhteita erottamisen ja yhdistämisen toimenpiteillä. Tämä ilmenee ritualistisena käyttäytymisenä, jossa uskonnon essentiaalisen sisällön ohella oleellista on uskonto toiminnallisena kategoriana. Uskonnon toiminnan erottaa useimmiten ei-uskonnollisesta toiminnasta kaavamaisuus ja dramaattinen momentti, joilla luodaan metaforinen yhteys myyttiseen malliin. (mt., 38.)

Victor ja Edith Turnerin siirtymäriittiteoria koostuu kahdesta väittäjästä. Turnerien mukaan pyhiinvaeltaja siirtyy pyhiinvaelluksessa sosiaalisesti jäsentyneestä ryhmästä jäsentymättömään pyhiinvaeltajien ryhmään ja takaisin. Toinen väite on se, että siirtymän

jäsentymätöntä välivaihetta eli poissaolokautta hierarkiasta luonnehtii osallistujien spontaani yhteenkuuluvuuden tunne. (Gothóni 2000, 44.)

Irtaantuminen maailmasta ja sosiaalisesta järjestyksestä merkitsee siirtymistä liminaaliin tai marginaaliseen tilaan. Tämä pyhiinvaeltajan irtaantuminen sitovasta sosiaalisesta rakenteesta on väliaikaista. Hän vapautuu henkisen paineen, levottomuuden ja syyllisyyden taakoista. Hän kulkee maallisesta keskuksesta pyhälle seudulle. Hänen sosiaalinen asemansa menettää merkityksensä, ja hän pukeutuu ja käyttäytyy kuten muut pyhiinvaeltajat. Hän ryhtyy pohtimaan uskonnon ja perusarvojen merkityksiä. Hänen käyttäytymisensä ritualisoituu ja on sopusoinnussa uskonnollisten oppien ja yhteisten inhimillisten kokemusten sekä veljeyden ja sisaruuden kokemuksen kanssa. (Gothóni 1993, 123–127; Gothóni 2000, 44.)

Turnerien teoria on saanut runsaasti kritiikkiä. John Eade ja Michael J. Sallnow (1991, 5) tuovat esille sen, että Turnerien mallia on testattu erilaisissa kenttäpaikoissa, eikä missään näistä ole saatu tukea teorialle. Teoreettisesti heidän mukaansa mallin käyttöä rajoittaa sen deterministisyys, kun pyhiinvaellus ilmiönä kuitenkin eroaa historiallisesti ja kulttuurisesti eri tilanteissa. John Eade ja Michael J. Sallnow (mt.) eivät kuitenkaan kategorisesti kiellä teorian toimivuutta, koska esimerkiksi tietyt yhteisöllisyyden piirteet voivat toteutua joissakin tapauksissa.

Konkreettinen kritiikki on kohdistunut erityisesti Turnerien näkemykseen siirtymän välivaiheesta. Siirtymäriittiteorian esittäjän, Arnold van Gennepin (1873–1957) mukaan välivaihe tarkoittaa tapahtumasarjaa, jossa yksilö siirtyy yhteisön sosiaalisesta asemasta toiseen ja nämä siirtymät ovat ennakoitavissa olevia ja peruuttamattomia. Tässä mielessä pyhiinvaellus ei ole siirtymäriitti. Rene Gothónin (2000, 45–47) mielestä rakenteiden samankaltaisuudesta huolimatta pyhiinvaellukseen ei liity ennakoitaviin elämänkaarisiirtymiin liittyviä yhteisöllisen aseman muutoksia. Lisäksi hänen mukaansa siinä ei ole mitään sinänsä peruuttamatonta, ja siinä korostuu pyhiinvaeltajan oma valinta tehdä taivalluksensa. Rene Gothónin näkemystä voidaan kuitenkin pitää yksipuolisena siltä osin, että pyhiinvaeltajan asema esimerkiksi omassa uskonnollisessa yhteisössään saattaa kuitenkin kohota hänen saavuttaessa arvonnousua pyhiinvaelluksensa myötä.

Myöskään Turnerien näkemys yhteenkuuluvuuden tunteesta ei ole saanut vahvistusta vertailevista kenttätutkimuksista. Se voi tosin syntyä eräänlaisena sivutuotteena (Gothóni

2000, 45–47). Rene Gothóni (1994, 187) kuvaa pyhiinvaeltajien yhteisön olevan demokraattinen, koska sekulaariin jaotteluun perustuva asema häviää tai se yhdenmukaistuu. Seurauksena on pyhiinvaeltajien välinen kaveruus ja veljeys, joka voi kestää ystävyysnä läpi elämän. Tässä mielessä yhteisö, *communitas* on pyhiinvaeltajien ryhmän keskinäistä koheesiota, joka perustuu välittömään ja kokonaisvaltaiseen tunteeseen kiintymyksestä, solidaarisuudesta ja yhteenkuuluvuudesta.

Konkreettiset tutkimukset Camino de Santiagon vaelluksesta ovat tuoneet esille sen, että yhteisöllisyyttä ei kuitenkaan muotoudu tai se jää viitteen omaiseksi ja syntyy ainoastaan osayhteisöjä. Peter Jan Margry (2008, 22) tuo esille sen, että pyhiinvaelluksen aikaiset tärkeät ryhmäsuhteet ja sosiaalisuuden muodot ovat usein enemmänkin löyhiä sosiaalisuuden rakenteita kuin yhteisöllisiä kokonaisuuksia. Tällöin tällaiset sosiaalisuuden muodot voitaisiin nähdä Michel Maffesolin (1995, 92–94) kuvaamina uusheimoina ja uusyhteisöinä, joita sitoo yhteen tyyli kommunikatiivisessa muodossa. Kyse ei ole tällöin identiteetin muodostumisesta, vaan yhteen kokoavasta ilmapiiristä, joka on ajattelemisen ja olemisen tapaa.

Tutkimukset näyttävät myös sen, että yhteisöllisyyden sijasta vaeltajia jäsentää ja erottelee toisistaan erilaiset distinktiotekijät. Tommi Mendelin tutkimuksen mukaan (2010, 307) distinktio ja hierarkkisuus voi perustua eräänlaiseen ”maantien statukseen”, johon vaikuttavat Camino de Santiagon vaelluksien määrät, päämäärä, kesto, kävelyvauhti, reitin vaativuus ja budjetti. Tiina Sepp (2014, 43) tuo puolestaan esille kaksi muuta pyhiinvaeltajia jäsentävää hierarkiaa. Pyöräilijät ja kävelijät erottuvat toisistaan kävelijöiden arvostuksen ollessa korkeampi. Toisena erottelu-ulottuvuutena on katolilaisten korkeampi asema verrattuna eikatolilaisiin, koska heillä oletetaan olevan korkeampaa ja autenttisempaa tietoa Caminon historiasta ja kulttuurista.

Vaeltajadiskursseja leimaakin jäsentelyt siitä, kuka on todellinen ja aito pyhiinvaeltaja autenttisuuden kriteereillä. Autenttisuutta arvioidaan esimerkiksi sen mukaan, kuinka pitkän matkan pyhiinvaeltaja tekee, jolloin pitkää matkaa vaeltavat ovat eniten autenttisia. Lisäksi yksin vaeltamista arvotetaan korkeammalle kuin ryhmässä tapahtuvaa, koska silloin toteutuu eristyneisyys, sisäinen hiljaisuus ja mahdollisuus avautua uusiin olosuhteisiin. Kolmantena esimerkkinä on pyöräilijöiden pitäminen ikään kuin ”toisen luokan pyhiinvaeltajina”. Toisaalta monille autenttisuuden ei tarvitse edes olla tärkeä tekijä. Lisäksi Caminolla voi toteutua

monenlaista autenttisuutta, joka liittyy jokaisen omaan identiteettiin ja sen käsittelyyn. (Frey 1998, 98–105.)

Distinktiot ja hierarkiat eivät kuitenkaan kategorisesti tarkoita sitä, etteikö Caminon vaeltajien keskuudessa voisi olla yhteisöllisyyttä. Elo Luikin mukaan (2012, 27–28)

Turnerien kuvaamaa yhteisyyttä voidaan havaita pyhiinvaeltajien keskuudessa esimerkiksi siinä, miten he vaelluksen aikana jakavat kokemuksiaan ja sellaisia salaisuuksiaan ja huoliaan, joita he eivät muuten kerro edes läheisilleen. Elo Luik ei kuitenkaan kutsuisi tätä yhteisöksi, koska vaeltajat eivät muodosta homogeenista ja kiinteää ryhmää ja pyhiinvaellus on vaeltajille ennen kaikkea yksilöllinen ja henkilökohtainen kokemus (ks. myös Gothóni 1994, 188–189). Yleisellä tasolla onkin ehkä niin, että Camino de Santiagolla yhteisöllisyyttä voidaan pitää korkeintaan kuvitteellisena yhteisönä (ks. Anderson 2007).

Veikko Anttonen (2010, 127) tuo esille sen, että Turner (1969) tarkensi näkemystään ritualistisuudesta käyttämällä modernin länsimaisen kulttuurin ritualististen kynnys- ja välitilojen yhteydessä termiä liminoidinen, joka liittyy maallistuneiden yhteiskuntien symbolikäyttäytymiseen. Marginaalisuus, perifeerisyys ja vastakulttuurisuus ovat tunnusomaista liminoidisille yksilöille ja yhteisöille. Anttonen nimeää liminoidisuuden esimerkiksi Santiago de Compostelaan matkaavat pyhiinvaeltajat täsmentämättä sitä, millä perusteella nämä ovat liminoidisia. Liminoidisuus voidaan kuitenkin nähdä yhteiskunnallisena välitilana. Pyhiinvaeltaja haluaa siirtyä tällaiseen välitilaan ainakin hetkellisesti saavuttaakseen etäisyyden Veikko Anttonen mainitsemaan modernin yhteiskunnan taloudellisiin ja poliittisiin prosesseihin. Laajasti ottaen kaikki matkailu voidaan nähdä fyysisesti liminaalisena tilana, kun ihmiset irrottautuvat omasta ympäristöstään (ks. Norman 2012, 104).

Victor ja Edith Turnerin näkemyksiin ja paradigmaan siirtymäriittiteorian soveltamisesta pyhiinvaellusten tulkintaan on siis suhtauduttu varsin varauksellisesti. Tuon näiden kriittisten tulkintojen ja näkökulmien lisäksi kaksi muuta huomioita rituaalien tulkintaan, joka laajentaa näkökulmaa pyhiinvaellusten analysointiin. Victor Turner (2007, 116–117) tuo esille sen, että liminaalitulojen initiaatorituaaleissa ilmenee sukupuoliuuteus. Tällöin miehet ja naiset puetaan samalla tavoin ja heitä kutsutaan samalla tavalla. Tämä johtuu siitä, että liminaalisuudessa sellaiset ominaisuudet, jotka erottavat kategorioita ja ihmisiä toisistaan, katoavat. Huomionarvoista on se, että läpikäymissäni Camino de Santiagon pyhiinvaellukseen liittyvissä tutkimuksissa on verrattain vähän kiinnitetty huomiota sukupuoleen. Tämä voi

perustua siihen, että sukupuoli tai sen häivyttäminen on sisäänrakennettu Camino de Santiagon merkityskartastoon. Silloin tutkimuksen kannalta on erityisen mielenkiintoista se, miten sukupuoli näkyy, tulee merkityksi ja muodostuu performatiivisesti, kun esimerkiksi pyhiinvaellusreitillä sen majoituspaikoissa makuusaleja ei ole eritelty sukupuolen mukaan tai toisaalta Caminolla vaeltajaa esittävät historialliset ja nykyajan kuvat, veistokset ja muut representaatiot ovat miesfiguureja.

Toisena merkittävänä asiana on liminaaliin tilaan liittyvä siinä olevien vahva tunne toveruudesta ja tasa-arvoisuudesta. Vaeltajia normielämässä erottavat arvot ja statukset ovat kadonneet tai ne ovat rituaalisesti tasoitettuja. (Turner 2007, 108.) Pyhiinvaellus Camino de Santiagon muodossa perustuu vaeltajien yhteisyyden kokemukseen ja ideologisesti kristilliseen pyhiinvaeltajan vaatimattomuuden hyveeseen ja tapaan toteuttaa konkreettinen vaelluksensa. Tämä toverillisuus ja tasa-arvoisuus voidaan todentaa Caminon osalta monissa tutkimustuloksissa. Samalla kuitenkin vaeltajien pirstoutuminen moniin alasegmentteihin tekee Turnerin mainitsemat peruspiirteet osin hajoavaisiksi ja tulkinnan varaisiksi, kun vaeltamisesta on tullut kulutuskulttuurinen tuote. Ääripäin vaelluksensa voi tehdä hyvin askeettisesti niukalla budjetilla tai hyvin kulutusorientoituneesti ja kaupallisia palveluita ja tuotteita käyttäen.

2.4. Pyhiinvaellus yksilön muutoksena

Tarkennan seuraavaksi pyhiinvaelluksen tarkastelua siihen, miten se vaikuttaa pyhiinvaeltajaan itseensä ja miten se voi aikaansaada yksilössä muutoksia. Tätä muutosta voidaan kuvata uskonnollisen tai henkisen kehityksen vaiheena ja prosessina. Rene Gothóni (2000, 50–51; 2010, 57) näkemys ja teoria on se, että pyhiinvaelluksen ominaispiirre on henkilökohtaisesti koettu siirtyminen hengellisyyden tasolta toiselle, ja pyhiinvaellus on tällöin hengellinen muutosmatka, transformaatio (ks. Morinis 1992, 25–26). Tämän mukaan kun pyhiinvaeltaja palaa matkaltaan, hän on uudesti syntynyt ihminen. Matkan kohokohta on saapuminen pyhiinvaelluskeskukseen ja jumaluuden kohtaaminen. Siellä taivaltaja havaitsee ihanneminänsä ja todellisen minänsä välisen kuilun, jolloin muodostuu pyhiinvaelluskokemuksen ydin ja maailma nähdään vasta-avautunein silmin ja muodostuu kaipuu alkuperäiseen hengellisyyteen. (Gothóni 2000, 55.; ks. myös Luik 2012, 29.)

Pyhiinvaeltajien kokemus transformaatiosta vaihtelee, ja joillekin se voi olla hyvin ekstaattinen. Kun historiallisesti moniin pyhiinvaellusten keskuksiin saapumiseen on liittynyt kylpeminen, se symbolisoi rituaalisesti puhdistautumista ihmisen muutoksena. (Gothóni 1994, 191–192.) Camino de Santiagon osalta saapuminen Santiagoon voidaan nähdä samanlaisena kokemuksena, kun kylpemisen sijasta vaeltaja kehollisesti vapautuu kokemistaan vaivoista ja väsymyksen tunteista. Ihminen kokee ihmeen myös fyysisesti.

Teologisesti tarkasteltuna pyhiinvaelluksessa voi olla kyse spirituaalisesta kokemuksesta. Voidaan ajatella, että tällainen kokemus on edellä kuvatusti kokonaisvaltaisesti koko vaellusmatkaan liittyvä tai yksittäiseen hetkeen ja tilanteeseen liittyvä. Spiritualiteetti tarkoittaa uskon kokemuksen ulottuvuutta ja uskon vastaanottamiseen ja syvenemiseen liittyviä asioita (Kotila 2003, 14). Päivi Aikasalo on käytännöllisen teologian pro gradu-tutkielmassaan (2007) tutkinut Camino de Santiagon pyhiinvaeltajien spirituaalisia kokemuksia, jotka hänen mukaansa (mt., 12) voivat konkretisoida esimerkiksi pyhiinvaeltajille järjestetyssä messussa tai vierailussa luostarikirkossa, mutta myös ei-uskonnollisessa muodossa kuten kävelyssä. Tutkimustuloksena Päivi Aikasalo (mt., 119) esittää muun muassa sen, että pyhiinvaellus voi olla modernille ihmiselle sopiva tapa ilmaista ja etsiä uskoa tai kokea jotakin omasta spiritualiteetistaan. Danièle Hervieu-Légerin (1993, 143) käyttää ilmaisua emotionaalinen uskonnollisuus, jonka suosio ja merkittävyys voidaan hänen mukaansa nähdä jonkinlaisena protestina, kun kirkolliset instituutiot ovat kontrolloineet yksilöiden ja kollektiivien uskonnollisia kokemuksia. Spirituaalisten kokemusten voidaan ajatella olevan Caminolla hyvin elämyksellisiä ja emotionaalisia, jolloin ne tarjoavat kokijoilleen vapaamman ilmaisullisen väylän.

Kategorisesti ei voida tutkimusten perusteella erotella Caminon uskonnollista ja henkistä vaikuttavuutta toisistaan. Yksilöiden kohdalla nämä jopa sekoittuvat. Nancy Frey (1998) tuo tutkimuksessaan esille sen, että hänen haastattelemiensa pyhiinvaeltajien oli osin vaikea erotella uskonnollista ja henkistä motiivia toisistaan ja niiden nähtiin olevan jonkinlaisessa vuorovaikutuksessa esimerkiksi siten, että uskonnolliset rituaalit täydensivät vaeltajan henkistä orientaatiota. Caminon henkinen elementti nähtiin yksilöllisenä, henkilökohtaisena ja rakenteista vapaana prosessina, jossa toteutuu eräänlainen sisäinen matka. Uskonnollisuus Caminolla merkitsee puolestaan rukoilemista, messuihin ja muihin rituaaleihin osallistumista ja yhteyttä Jumalaan (Frey 1998, 21–22.)

Uskonnollisten ja henkisten elementtien sekoittumista ja rinnakkaista vaikuttavuutta pyhiinvaellukseen liittyen voidaan tulkita osana länsimaisen uskonnollisuuden postsekularisoitumista. Tämä tarkoittaa sitä, että sekularisaatioteorian vastaisesti uskonto ja uskonnollisuus eivät ole kadonnut. Uskonto on tullut takaisin, vaikka sen muoto ja esille tuonti on muuttunut. Keskeistä tässä on uskonnollisten identiteettien muuttuminen joustaviksi, jolloin ne ottavat piirteitä erilaisista henkisistä ja uskonnollisista traditioista. (Hervieu-Léger 1993, 130; Roof 1994; Karjalaisen 2016, 372 mukaan.)

Lähtökohtana on se, että sekularisaation johdosta uskonnon ja siihen liittyvien instituutioiden merkitys on vähentynyt ihmisten elämässä. Siksi on myös ymmärrettävissä uskonnon vähäinen merkitys monien Caminolla vaeltajien keskuudessa. Kyse on subjektiivisesta käänteestä, jonka mukaan yksilön omat tunteet, oma sisäinen kokemus ja omat ajatukset nousevat ihmisen elämää ohjaaviksi tekijöiksi, kun aiemmin ulkoiset roolit ja odotukset ovat ohjanneet ja määränneet ihmisten elämää (Karjalainen 2018, 268, 276).

Tästä muutossuunnasta verrattuna aiempaan yhteisöllisesti sitouttavaan uskonnollisuuteen käytetään ilmaisuja uushenkisyys tai spiritualisuus (Ahonen & Vuola 2015, 20–21). Uutta henkisyyttä on kuvattu henkilökohtaiseksi, arkipäiväiseksi, keholliseksi, keskenään jopa ristiriitaisia elementtejä yhdistäväksi ja osin keveäksi eli ei liian todesta otettavaksi. Tämä tarkoittaa myös sitä, että uushenkisyyden kanssa tulevat rajapinnalla monenlaiset self-help-henkisyysopit tai onnellisuuden psykologian menetelmät. Yhteistä näille kaikille näyttää olevan pyrkimys muutokseen, itsensä kehittämiseen ja ihmisenä paremmaksi ja onnellisemmaksi tulemiseen. (Vincett & Woodhead 2009, 324; Ojanen 2014; Utriainen 2017, 249.)

Tuija Hovi (2007, 54–55) nimeää uushenkisyydelle viisi keskeistä piirrettä, joista leimallisin on individualismi ja yksilön valinta. Toiseksi hän mainitsee koodien sekoittamisen eli kokeilut eri uskonnollisten traditioiden kesken. Yksilön on mahdollista saada virikkeitä hyvin monenlaista ja jopa keskenään ristiriitaisilta näyttävistä lähteistä. Kolmas piirre on uskonnollinen elämyksellisyys ja neljäs on henkilökohtaiseen kasvuun pyrkimys. Viidenneksi uushenkisyydessä on nähtävissä epäinstitutionaalisuutta ja epähierarkkisuutta. Camino-vaelluksissa on nähtävissä monet näistä uushenkisyyden piirteistä, kun eri elementtejä ja virikkeitä sekoitellaan, tavoitellaan elämyksiä ja jonkinlaista oman elämän muutosta henkisessä muodossa.

Mira Karjalainen (2018, 273–274) tuo esille sen, että uushenkisyyden ilmentymät ottavat kehon ja ruumiillisuuden käytäntöjensä keskiöön ja ankkuroituvat siten yksilön arkeen, koska esimerkiksi joogalla tai mindfulness-harjoituksilla voidaan saada apua stressaantuneeseen kehoon ja arjen hyvinvointiin. Karjalaisen mukaan (mt., 273) tämä kehollisuuden ymmärrys ja vaihtoehtoinen tapa hahmottaa ihmisyyttä sekä ihminen ja kehollisuus myös haastaa kristinuskon sielu-ruumis-jaottelua.

Terhi Utriainen, Linda Annunen, Nana Blomqvist ja Måns Broo (2015) käyttävät ilmaisua kehopedagogiikka (engl. *body pedagogics*). Tällä he tarkoittavat sellaisia menetelmiä (esimerkiksi jooga tai shamanistinen rummutus), joilla kiinnitetään huomiota hengitykseen sekä kehon tuntemuksiin ja tietoisuuteen, jotta ihmisten päivittäisessä arjessa he selviäisivät vaatimuksista ja säilyisivät rentoutuneina ja tietoisina (mt. 113, 128–129). Tämä tarkoittaa heidän mukaansa henkisen ja uskonnolliset yhteyttä sekulaariin, maalliseen elämään ja sen esimerkiksi taloudellisiin vaatimuksiin myös sillä tavalla, että näissä uuden henkisyyden muodoissa yhdistyvät uskonnollinen, henkinen ja maallinen (mt., 113).

Edellä kuvatut uushenkisyyden piirteet ja ilmenemismuodot sopivat hyvin kuvaamaan uudenlaista pyhiinvaeltajaa, joka uskonnollisuuden sijasta on yksilöllinen, elämyshakuinen ja kehotietoinen. Tulkinnallisena vaarana on kuitenkin erottaa liian selvästi uskonnollisuus ja uushenkisyys toisistaan. Anne Birgitta Pessi ja Henrietta Grönlund (2018, 104) tuovat esille sen, että valtaosa eurooppalaisista edustaa niin sanottua sumeaa uskonnollisuutta (engl. *fuzzy fidelity*), jolloin uskonnollisuus ja sekulaarisuus ovat enemmänkin jatkumo kuin erottelullisuus. He tuovat lisäksi esille Danièle Hervieu-Légerin (2006; Pessin & Grönlundin 2018, 105 mukaan) näkemyksen siitä, että uskonnon yksityistyminen luo tarvetta ja kaipuuta uskonnollisuuden yhteisöllisiin ulottuvuuksiin, koska yksilöt haluavat jakaa kokemuksiaan luodakseen omaa yksilöllistä identiteettiään. Tällöin Hervieu-Légerin mukaan henkinen kokemus muuttuu narratiiviksi, jotta yksilön kokemukselle syntyy merkityksiä.

Danièle Hervieu-Légerin näkemykset avaavat tulkinnan ja ymmärryksen mahdollisuuksia Camino de Santiagon todellisuuteen, koska niiden myötä tulkinta Caminolla vaeltavien motiivien eroista erityisesti uskonnollisten, uushenkisten ja ei kumpaankaan lukeutuvien lieventyy, tulee joustavammaksi ja kunkin kohdalla mahdollisesti rajat ylittävämmäksi. Camino de Santiago on silloin kunkin oma narratiivi, tarina, jolla pyhiinvaelluksensa tekevät

luo itselleen ja muille jaettavaksi hänelle keskeisiä merkityksiä. Tulkinnallisesti kyse on jonkinlaisesta uskonnon uudesta nousevasta paradigmasta, jota voidaan nimittää uskonnon monipaikkaisuudeksi (Woodhead 2009; Pessin & Grönlundin 2018, 111–112 mukaan).

Konkreettisesti Camino de Santiagon vaeltajilla voi olla useita henkisiä syitä matkalleen. Alex Norman (2012, 52) esittelee kolme tällaista perustetta:

- 1) Elämänkaaren polku.
- 2) Henkilökohtainen tai sisäinen onnellisuus ja miten kehittää sitä.
- 3) Oman itsen uudelleen luonnin projekti.

Merkittävää on myös se Nancy Frey (2009, 32) tutkimustulos, jonka mukaan monien vaeltajien motiivi muuttuu matkan kuluessa. Tällöin ytimenä on henkisen kokemuksen vahvistuminen. Kun matkaan lähdetään tavoitteena Santiago de Compostela, oleelliseksi muodostuukin matka ja sen aikaiset kokemukset eikä niinkään päämäärän saavuttaminen. Tähän liittyy vaeltajan oman elämän jonkin muutoksen läpikäyntiä, jonka käsittelyyn vaelluksen kehys ja sen eteneminen tarjoaa ajan ja tilan. Kyse on yksilön biografisesta muutosprosessista, jonka lähtökohta ja sisältö saattaa vaihdella (Kurrat 2014, 166).

Oleellista näyttää olevan aiempien Camino de Santiagoon liittyvien tutkimusten perusteella vaeltajien henkisen muutosprosessin monisisältöisyys ja -vivahteisuus. Tästä esimerkkinä on Alex Normanin (2012, 52) edellä mainitun jäsentelyn eräs konkreettinen muoto eli sukupuoli-identiteettiin liittyvä kokemus ja kehitys. Ruotsalainen antropologi Lena Gemzöe (2012) on tutkinut Camino de Santiagolla vaeltaneita ruotsalaisia naisia. Hänen tutkimuksensa lähtökohtana on ollut se, että ruotsalaisista Caminon vaeltajista jopa kaksikolmasosa on naisia, joista huomattava osa kuuluu ikäryhmään 40–50 -vuotiaat (Gemzöe 2012, 37, 51). Monille näistä naisista vaellus Caminolla muodostuu prosessiksi ja kokemukseksi tulla ”isoksi ja vahvaksi” ja samalla vapautua jonkinlaisesta ”hyvän tytön” -mallista. Tällöin Caminon ”*rite de passage*” on keski-ikäisten naisten autonomian ja vahvuuden edistämistä ja vapautumista naiseen liittyvistä rajoittavista käsityksistä. (mt., 49,51.)

Pyhiinvaelluksien sukupuoleen liittyvistä merkityksistä ja niiden muutoksesta on toisena esimerkkinä Anna Fedelen tutkimus (2012), kun hän on tutkinut Etelä-Ranskassa sijaitsevaan La Sainte-Baumeen suuntautuvaa Maria Magdaleena-pyhiinvaellusta. Anna Fedelen tutkimat pyhiinvaeltajat olivat pääosin naisia, joiden henkiset näkemykset perustuvat New Age-

ajatuksiin, uuspakanismiin ja Äiti Maa -ideoihin. Oleellista näiden vaeltajien orientaatiossa on kyseenalaistaa katolisen kirkon monopoli tulkita hyvin patriarkaalisesti kyseiseen kohteeseen liittyvä vanha esikristillinen traditio. Heidän oma sisältönsä painottaa sukupuolta, seksuaalisuutta ja Maria Magdaleenaan liitettäviä rituaaleja. (Fedele 2012, 56–60.)

Yksittäisenä esimerkkinä La Sainte-Baume kertoo siitä, miten pyhiinvaelluksen kohteisiin liittyvät vakiintuneet ja institutionalisoituneet merkityksien rakentumiset voivat tulla uudelleen koodatuiksi perustuen yksittäisten ryhmien tai henkisten suuntausten oleellisesti poikkeaviin käsityksiin pyhiinvaelluksen sisällöistä. Toinen esimerkki on Glastonbury Lounais-Englannissa, josta on tullut uskonnollisen tradition ohella merkittävä henkisen turismin kohde (Sepp 2014a; Sepp 2014b). Glastonburyyn suuntautuneessa uuspakanistisessa pyhiinvaelluksessa yhdistyy luontoon ja ylikuonnollisuuteen liittyvän sisällön ohella monia alkuperäiseen keskiaikaiseen pyhiinvaellukseen liittyviä ideaaleja vaivalloisuuden essentiaalisessa sisällössä ja muodossa (York 2002, 151).

Esille tuomani tutkimustulokset ja esimerkit kertovat siitä, miten monivivahteinen pyhiinvaellus yksilön muutoksena voi olla. Se sisältää yksilön tavoitteen tai vaelluksen aikana täsmentyvän orientaation pohtia elämäänsä ja suuntautua johonkin uuteen ja muuttuvaan. Se voi merkitä uskontoon ja spiritualiteettiin tai yleishenkisyyteen ja johonkin henkiseen suuntaukseen pohjautuvaa kokemuksellisuutta, elämyksellisyyttä ja emotionaalisuutta. Yhdistävää tällaisille muutossisällöille on yksilöllisyys ja sellainen joustavuus, jossa elastisesti voidaan liikkua myös erillisillä merkityskartastoilla.

2.5. Pyhiinvaellus matkailuna

Parin viime vuosikymmenen tutkimus on tuonut esille pyhiinvaelluksien tarkastelun osana matkailua. Taustalla on aiemmin ollut se näkemys, että nämä kaksi ilmiötä on haluttu erottaa toisistaan sillä perusteella, että turistien mielihyvän ja rentoutumisen tavoittelun sijasta pyhiinvaeltajilla on ollut matkaansa muunlainen motiivi uskonnollisena tai henkisenä sisältönä. Uskonnolliset organisaatiot ovat halunneet ylläpitää tällaista selkeää erottelua. (Olsen & Timothy 2006, 7.) Tällaista dikotomiaa pidetään kuitenkin kapea-alaisena ja toimimattomana ja Luigi Tomasi (2002, 20) huomauttaakin siitä, että nykyajan pyhiinvaellusta on hyvin vaikeaa erottaa matkailusta, jos huomion keskipisteenä on vaikkapa pukeutuminen tai käyttäytyminen

kummassakin tilanteessa. Aino ero on hänen mukaansa matkan tarkoitus ja pyhiinvaeltajien sisäinen mielenlaatu. Toisaalta tämäkään ei ole ehdoton erottelu-ulottuvuus, koska yhtälailla turisti voi haluta vieraila omissa pyhissä paikoissaan kuten museoissa tai gallerioissa. Erik H. Cohen (2006, 80) tuo lisäksi esille sen, että matkailua, uskontoa ja myös oppimista yhdistää ihmisen halua lisätä syvällistä ymmärrystä itsestään ja maailmasta. Tämä tarkoittaa myös sitä, että matkailussa ja pyhiinvaelluksessa molemmissa kyse on jonkinlaisesta oppimisprosessista.

Seuraavaksi tarkastelen pyhiinvaellusta yhtenä matkailun osana ja muotona, ja tuon esille pyhiinvaelluksen ja matkailun yhtenevyyttä ja mahdollisia eroja. Lähtökohtana tälle tarkastelulle on vaellukseen osallistuvien intressien monipuolistuminen siten, että ne voivat olla uskonnon tai henkisyyden sijasta kulttuuriin, luontoon, urheilulliseen suoritukseen, keholliseen testaukseen tai näiden yhdistelmiin liittyviä (Puschmann 2014, 65).

Matkailulle tunnusomaista voi olla johonkin kohteeseen liittyvä nähtävyys, jonka matkailija haluaa saavuttaa. Turismin antropologian tutkija Dean MacCannell (1989: Selänniemen 1999, 272–273 mukaan) kiinnittää huomioita nähtävyyden institutionaaliseen pyhittämiseen, jolloin nähtävyys erotetaan omaksi objektikseen, nimetään, luodaan sille merkitysijöitä ja asetetaan esille. Tällä tavoin jäsennehtynä pyhiinvaellus ja Camino de Santiago ei oleellisesti eroa muusta matkailusta. Kun turisti haluaa nähdä Pariisiin Eiffel-tornin, pyhiinvaeltaja suuntaa Camino de Santiagon reitille saavuttaakseen Santiago de Compostelan. Pyhiinvaellus reittinä toimii hänelle yleisellä tasolla tavoiteltavana nähtävyytenä. Lisäksi on huomioitava se, että Camino de Santiagosta on ainakin osin tullut sellainen matkailullinen tuotekokonaisuus, johon liittyviä palveluita markkinoidaan vaelluskuluttajille. Tällöin vaelluksen toteuttamiseen liitetään esimerkiksi korkeatasoinen majoitus, ruokailut ja mukavuudet matkan aikana ja itse pyhissä kohteissa. Tätä voidaan pitää vastakohtana perinteelliselle pyhiinvaellukselle, jonka keskeinen sisältö on ollut vaikeuksien kokeminen. (Blackwell 2010, 25, 32–33.)

Pyhiinvaellus voidaan nähdä uskonnollista matkailun eräänä muotona. Bertalan Puztai (2004, 19) määrittelee sen sellaiseksi matkailun muodoksi, jossa uskonnolliset ja matkailulliset motivaatiot esiintyvät yhdessä ja joka on siihen erikoistuneiden toimijoiden järjestämää ja joka tuo yhteen pyhiinvaellusreitille tulijoita. Bertalan Puztain määritelmän rajoittavana osana on huomion kiinnittäminen matkoja järjestäviin toimijoihin, koska voidaan olettaa, että suuri osa Camino de Santiagon pyhiinvaeltajista järjestää matkansa pääosin itse (ks. Lindgren 2018, 28).

Eduardo Chemin (2012a, 56) määrittelee puolestaan uskonnollinen matkailun liikkeeksi kohti sellaisia uskonnollisia kulttuuriperintökohteita, joiden puitteina ovat paikka, aika, idea, mielikuva, rakennus tai maisema ja reitti. Näihin liitetään muistoja ja hartauden harjoittamista.

Bertalan Puztain (2004, 33) mukaan pyhiinvaellus ja matkailu voidaan toisaalta nähdä toisistaan olemuksellisesti täysin erillisinä, toisaalta että ne ovat suhteellisen samanlaisia ilmiöitä, joissa on samanlainen motivaatiopohja ja historiallisesti kehittynyt toiminnan sarja. Keskeinen asia on molemmissa autenttisten kokemusten etsiminen (MacCannell 1983; Selänniemen 1999, 273 mukaan), jolloin pyhiinvaeltajat vaeltavat uskonnollisesti tärkeiden tapahtumien oikeille tapahtumapaikoille, kun taas turistit matkustavat sosiaalisesti, historiallisesti ja kulttuurisesti tärkeille paikoille. Pyhiinvaeltajat käsittelevät ja verifioivat matkoillaan pikemminkin elämysten autenttisia olosuhteita, vaikka nämä esineet ja ilmiöt voitaisiin tulkita sinänsä epäautenttisiksi (Puztai 2004, 227).

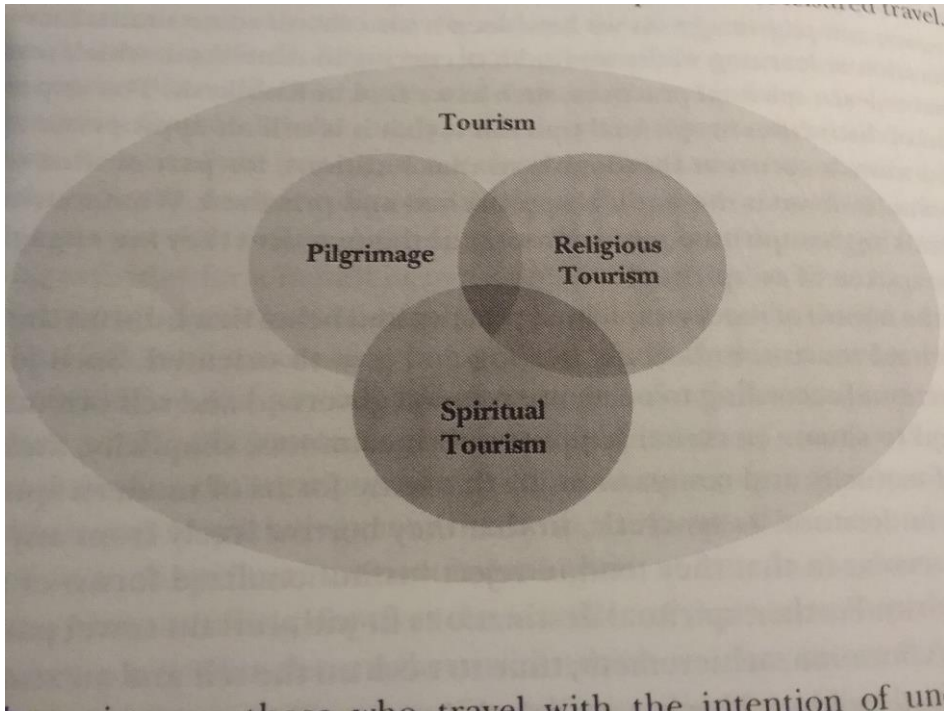
Mira Karjalainen (2018, 270–271) tuo esille kaksi autenttisuuden merkitystä. Sillä voidaan tarkoittaa jonkin auktoriteetin hyväksymää historiallisesti alkuperäistä, aitoa ja väärentymätöntä. Toisaalta sen voidaan ajatella nousevan kunkin ihmisen henkilökohtaisista tunteista ja kokemuksista. Karjalaisen kuvaus tuo samalla esiin eron perinteellisesti tulkittavan uskonnollisuuden ja uushenkisyyden välillä. Tällöin pyhiinvaeltaja voi maailmankatsomuksellisen identifikaationsa pohjalta orientoitua jompaankumpaan autenttisuuteen. Hän voi myös fleksiibelisti tilanteen ja toiminnan mukaan orientoitua molempiin näistä. Tätä tukee edellä esiintuomani Tuija Hovin (2007, 54–55) mainitsema uushenkisyyden yksi piirre, koodien sekoittaminen eli kokeilut eri uskonnollisten traditioiden kesken. Camino de Santiago tarjoaa tässä mielessä mahdollisuuksien kentän sekoittaa traditioiden elementtejä ja yksilöllisellä orientaatiolla.

Uskonnollisten rituaalien perinteiset muodot eivät välttämättä ole ristiriidassa myöhäisen modernin kuluttajakulttuurin kanssa. Kuluttajakulttuurin kautta uskonnollisia perinteitä elvytetään, jolloin autenttisuus voidaan löytää uudella tavalla. Pyhiinvaelluksien uusi, runsas suosio osoittaa, kuinka uskonnolliset maisemat ja tilat ovat pysyneet tärkeinä poliittisten ja uskonnollisten liikkeiden kautta. Niitä voidaan myös uudistaa kirjallisuuden, uuden median, erikoistuneiden matkailumarkkinoiden, mainonnan ja yksityisen yrityksen avulla. (Chemin 2012a, xii.)

Koska monilla vaeltajilla painottuu henkinen orientaatio, Camino de Santiagoa voidaan myös tulkita henkisen turismin muotona. Henkisellä turistilla tarkoitetaan Alex Normanin (2012, 17, 200) mukaan matkailijaa, joka tekee henkisiä harjoituksia tai tavoittelee henkistä edistymistä matkansa aikana aikomuksenaan saada jotakin henkistä hyötyä. Henkisen turismin tarjonta on nykyisin laajaa, ja se kattaa monenlaisia jooga-, meditaatio- tai vaellusmatkoja, jotka voivat toteutua matkailullisesti merkittävässä kohteissa, luonnonympäristöissä, luostareissa tai kaukomatkojen muodoissa. Keskeistä näille matkoille on matkailijan omaan mielen ja kehon kehitykseen keskittyminen. Henkisten matkojen eräänä muotona voidaan pitää henkisiä vaelluksia, joissa uskonnollisen kokemuksen sijasta korostuu luonto- tai meditaatiokokemukset, ja päämäärään matkustamisen sijasta painottuu matka itse, saksaksi ”*zu sich selbst*” (Heid & Schnettler 2014, 224). Henkiseen turismiin voi sisältyä uskonnolliseen perinteeseen liittyviin käytäntöihin, kuten juuri pyhiinvaellukseen, mutta oleellista on tällaisen matkailijan intentio omaan henkiseen kasvuunsa maallistuneemmassa muodossa hänen omana projektinaan ja vapaana uskonnollisista traditioista (Norman 2012, 18, 20, 200).

Oheisessa kuviossa 1. ilmenevä Alex Normanin mallinnus selventää pyhiinvaellusta matkailun osana. Leikkauspinnat tai niiden puuttuminen tuo esille neljä pyhiinvaelluksen matkailullista muotoa tai mahdollisuutta:

- 1) Pyhiinvaellus uskonnollisena matkailuna.
- 2) Pyhiinvaellus henkisenä matkailuna.
- 3) Pyhiinvaellus sekä uskonnollisena että henkisenä matkailuna.
- 4) Pyhiinvaellus ”pelkkänä” matkailuna.



Kuvio 1: Pyhiinvaellus turismin osana (Norman 2012, 200).

Voidaan myös ajatella niin, että yksittäinen pyhiinvaeltaja voi mielen ja kokemusten tasolla liikkua kaikissa näissä vaihtoehdoissa, kun taas jonkun toisen kohdalla orientaatio ja merkitysten luonti kiteytyy yksinomaan johonkin näistä.

Henkistä matkailua voidaan myös tarkentaa, ja Michaela Heid ja Bernt Schnettler (2014, 230) jäsentävät sen osamuodoiksi ensiksi ruumiillisuuteen ja terveyteen painottuvat matkat. Näitä voivat olla joogamatkat ja luonnossa toteutuvat meditaatiovaellukset, mutta myöskin hitauden filosofiaa korostavat sisällöt. Toisena muotona Michaela Heid ja Bernt Schnettler (mt.) tuovat esille luostarilomat, joissa korostetaan rauhaa, hiljaisuutta ja vetäytymistä arjesta. Yksilöllisesti Camino de Santiagon pyhiinvaellus voi merkitä monia Michaela Heidin ja Bernt Schnettlerin kuvaamia henkisen matkailun elementtejä. Se voi toimia matkana itsen tarjoten kokemuksia hiljaisuudesta ja rauhasta luonnonympäristössä. Halutessaan vaeltaja voi toteuttaa vaelluksen kokonaisuudessaan tai yksittäistä päivämatkaansa hidastamisen asenteella.

Camino de Santiagon vaellus voi myös painottua liikunnallisesti, jolloin sillä on yhteys fitness- ja hyvinvointiin liittyviin kulutustrendeihin (Chemin 2012b, 134–135). Silloin kyse on aktiivilomailusta, jolloin toiminnan konkreettinen muoto määrittelee ratkaisevasti sen, miksi tietty matkailullinen kohde kiinnostaa. Camino voidaan myös nähdä sellaisena

kulttuuriperintöön liittyvänä matkailuna, jossa matkailija tavoittelee autenttisuutta ja elämyksellisyyttä tutustuessaan nimettyihin ja tuotteistettuihin kulttuuriin tai luontoon liittyviin kohteisiin (Boyd 2018, 42–43). Vaeltajan kiinnostuksen lähtökohtana voi olla halu oppia kulttuuriperinnöstä ja yhtälailla uskontokulttuurisista elementeistä (Olsen & Timothy 2006, 5). Voidaan olettaa, että Caminolla vaeltaja voi painottaa näitä kahta orientaatiota, hyvinvointia tai kulttuuriperintöä, ja samalla myös niitä yhdistäen uskonnollisen tai henkisen kiinnostustensa kanssa. Tämä tarkoittaa sitä, että pyhiinvaellus matkailuna on monipuolinen kokonaisuus ja ilmiökenttä, joka eriyttää vaeltajien tulosuuntia ja kokemusorientaatioita Caminolla kulkujensa kehyksessä. Kun Camino de Santiago voi näin sisältää monenlaisia osaelementtejä (uskonto, henkisyys, liikunta ja hyvinvointi, luonto, kulttuuri), niitä yhdistävä näkökulmana voidaan pitää vaelluksen elämyksellisyyttä, jossa korostuu emotionaalisuus, yksilöllisyys, positiivisuus kokemuksena sekä tilannesidonaisuus ja ainutkertaisuus (Mäkinen & Törhönen 2015, 24, 26).

3. Tutkija tutkimuksen metodina

3.1. Etnografia

Tutkimukseni on luonteeltaan etnografinen. Lähtökohtani on Pilvi Hämeenahon ja Eerika Koskinen-Koiviston (2014, 7) määritelmä, jonka mukaan etnografialla viitataan tutkimusprosessin induktiiviseen luonteeseen ja tapaan käsitteellistää ja teoretisoida arkitodellisuuden ilmiöitä havainnointiin perustuvan kenttätyön kautta saatujen aineistojen pohjalta. Tällöin etnografia on sekä kulttuurin kuvaamista että reflektiivisen tulkintaprosessin kautta tapahtuvaa käsitelyä. Tavoitteeni on John D. Brewerin (2000, 143) näkemyksen mukaisesti yritys ymmärtää yhteiskuntaa lisäämällä tietoa siitä tarkalla ja systemaattisella tavalla. Ymmärryksen lisäämisen kohteena ovat pyhiinvaellus ja sen merkitykset. Tässä mielessä kyse on John D. Brewerin (mt.) mainitsemasta artikuloivasta etnografiasta, joka kiinnittää huomiota kulttuurin merkityksiin ja sen ymmärtämiseen.

Tarkennan tutkimukseni olevan sisällöllisesti uskontoetnografinen. Minna Opas (2009, 172) määrittelee sen dynaamiseksi tutkimusotteeksi, jota luonnehtii kiinnittyminen uskontotieteellisiin kysymyksenasetteluihin ja tutkimusongelmiin sekä teorioihin ja metodologiaan, ja joihin liittyy jatkuva itsereflektio ja refleksiivisyys. Tutkimukseni kohde, Camino de Santiago, on selkeästi uskonnollinen ilmiö, johon liittyy ei-uskonnollisia elementtejä sekularisoitumisen ja kaupallistumisen johdosta. Uskontoetnografia muodostaa tulosuunnan tutkimuskohteen analyysille.

Toisaalta tutkimustani voi myös pitää aistietnografisena, koska oleellinen osa aineiston hankintaa perustuu vaeltamiseen ja siihen liittyviin kehollisiin kokemuksiin. Aistietnografiassa tutkimuksen kohteena ovat ihmisten moniaistilliset kokemukset, tietäminen, muistaminen ja mielikuvat niistä (Pink 2009, 132). Sarah Pink (mt.,10) korostaa sitä, että aistietnografia edellyttää tutkijan arvioimaan uudelleen vakiintuneita, käytettäviä tutkimuksen tekniikoita, kun kohteena ovat aistihavainnot, kategoriat, merkitykset ja arvo, tietämisen tavat ja käytännöt. Tällä tavalla ymmärrettynä aistietnografia merkitsee näkökulmallista kohdennusta aistein koettuun ja yhtäläillä aistein saavutettavaan tietoon. Sarah Pink (mt., 25) tuo myös esille aistietnografiassa kehon keskeisyyden tietämisen ja sen paikantamisen kannalta, jossa on lisäksi kyse yhteydestä toisten kanssa.

3.2. Autoetnografia ja dialoginen metodi

Tutkimukseni kenttätöön ja aineiston hankinnan muotona on ollut autoetnografia. Aineisto on perustunut edellä mainitusti 5.-19.5.2018 toteutuneeseen 322 kilometrin pyhiinvaellukseen Camino de Santiagon reitillä Leonista Santiago de Compostelaan. Autoetnografisen aineiston hankinnan kannalta tärkeää on ollut kuitenkin kokonaisuikani Espanjassa (3.-24.5.2018), sillä varsinaisen vaelluksen ohella orientaatio- ja jälkivaihepäivät muodostuivat tutkimuksellisesti oleellisiksi oman etnografisen tutkijuuden paikantamisen ja reflektoinnin näkökulmasta. Matkan vaiheet päivämäärä- ja paikkakuntatietoina näkyvät liitteestä 1. Oheisesta kartasta kuvassa 1. käy ilmi Camino Francés –reitti ja tekemäni vaellusmatka Leonista Santiago de Compostelaan.



Kuva 1: Camino Francés –reitti (Xacobeo 2018).

Autoetnografia tarkoittaa sitä, että olen ollut tutkijana tutkimuksen metodi. Tämän lähtökohtana on ollut luvussa 1.3 kuvaamani kiinnostus henkiseen turismiin, omakohtainen halu toteuttaa pyhiinvaellusmatka Camino de Santiagolla sekä tavoite tehdä havaintoja omasta kokemuksesta ja kyseisen reitin merkityksiä luovasta kokonaisuudesta ja yksityiskohdista. Amanda Coffey (1999, 158) tuo esille sen, että emme voi erottaa tutkijaa sosiaalisesta ja älyllisestä kenttätöön kontekstista. Kun tunnistamme rakentamamme, muotoilemamme ja kyseenalaistamamme kenttätöön, voimme paremmin sopeutua siihen, mitä todella tapahtuu spesifissä kulttuurin tapahtumapaikassa. Kyse on tutkijan omasta biografisesta työstä. Arthur P. Bochner ja Carolyn Ellis (2016, 167) tuovat esille sen, että etnografit voivat olla samalla myös autoetnografeja, jos he ovat avoimia oppimaan omista tuntemuksistaan ja vuorovaikutuksestaan sen ryhmän kanssa, jota he tutkivat. Oman metodini ydin on tuossa

oppimisen prosessissa. Olen halunnut oppia tutkimuskohteestani ja omasta itsestäni tutkimuskohteen subjektina ja aktiivisena toimijana.

Johanna Uotisen mukaan (2010b, 179) autoetnografialla tarkoitetaan sellaista tutkimuksen tekemisen tapaa, jossa tutkijan omat kokemukset ovat tutkimuksen lähtökohtia ja sen keskeistä aineistoa. 320 kilometrin pituinen ja 15 päivää kestänyt vaellukseni tuotti runsaasti ja monipuolisesti omia kokemuksia. Nuo kokemukset asettuvat sosiaaliseen ja kulttuuriseen kontekstiin, jolloin tavoitteena on ymmärtää yleistä tutkimalla yksityistä ja yksittäistä. Johanna Uotinen korostaa kaiken tiedon kontekstuaalisuutta, sen kiinnittymistä kuhunkin aikaan, paikkaan, tilanteeseen sekä ennen kaikkea tiettyihin toimijoihin. Tällä tavoin ihmisen kokemuksilla, käsityksillä ja käytännöillä on mahdollista tavoittaa myös yleisempiä suhteita ja merkityksiä. (mt.)

Arthur P. Bochner ja Carolyn Ellis (2016, 65–66) kuvaavat autoetnografiaa olevan sekä ulospäin suuntautuvan linssin kulttuurin, ja samalla sisäänpäin suuntautuvaa tarkastelua itseen. Ymmärrän tämän jatkuvana käynnissä olevana prosessina, jossa ulospäin ja sisäänpäin kohdistuva tarkastelu on vuoropuhelua ja koko ajan kulttuurin tarkasteluun ymmärrystä tuottavaa tiedollista näkökulmaa. Arthur P. Bochner ja Carolyn Ellis (mt.) painottavat myös autoetnografian erilaisia variaatioita. Tällöin se voi tuottaa erilaisia kirjoittamisen muotoja ja lajityyppejä, mutta yhtäläillä se vaikuttaa tiedon sisällön tuottamiseen.

Autoetnografisella tutkimusaineistolla voidaan nähdä olevan useita etuja. Oman paikantamisen kuvauksessa saavutetaan suurempi tarkkuus. Toiseksi autoetnografia mahdollistaa jokapäiväisten, arkisten käytäntöjen seuraamisen. Oman arjen yksityiskohtiin on helpompi päästä käsiksi, kun tietää mistä näkökulmasta tutkimusta on tekemässä. Kolmanneksi se on perusteltavissa oleva keino tehdä tutkimusta silloinkin, kun laajempi kenttätyö ei ole toteutettavissa. (Uotinen 2010b, 183.) Tämä viimeisenä mainittu syy oli omalla kohdallani oleellinen lähtökohta mutta ei määräävä syy autoetnografian käyttöön.

Tutkijan oma paikantaminen voi luonnollisesti olla haaste. Se on keskeinen peruste, miksi autoetnografiaan on kohdistunut kritiikkiä. Sitä on pidetty liian henkilökohtaisena jättäen huomioimatta analyttisen tarkastelun tehden etnografista itsestään tärkeämmän kuin etnografian (Uotinen 2010b, 181; Bochner & Ellis 2016, 45, 62). Autoetnografiaa tehdessä keskeistä on tutkimuksen ja tuotetun tiedon huolellinen paikantaminen, jolloin tutkimus

asemoidaan ja myös tutkija itse asemoi itsensä positionaalisen tiedon hengessä (Uotinen 2010b, 180). Arthur P. Bochner ja Carolyn Ellis (2016, 164) kuvaavat tätä siten, että etnografisesti tarkastelemme ja analysoimme kontekstia, kulttuuria ja itse-toiset vuorovaikutusta refleksiivisissä ja itsen tarkastelullisissa tarinoissa, kun me kuvaamme ajatuksiamme, tuntemuksiamme, kehoamme, motiivejamme ja kokemuksiamme.

Heewon Changin (2008, 65) mukaan autoetnografisessa tutkimuksessa on kolme mahdollisuutta nähdä itsen ja toisten asema. Ensinnäkin tutkimuksessa itse on pääkohteena, jolloin muut ovat tukea antavia toimijoita. Toiseksi muut voivat olla yhteisosallistujia ja -informantteja ja kolmanneksi voidaan tutkia toisia ensisijaisesti, joka mahdollistavat pääsyn myös omaan maailmaan. Omassa tutkimuksessani kyse on lähinnä tuosta toisesta Heewon Changin mainitsemasta mahdollisuudesta. Kyse oli minun omien kokemusten ja kohtaamieni toisten vaeltajien vuorovaikutuksesta, jossa dialogisesti kuulostelin heidän näkemyksiään tuoden samalla omaa kokemusmaailmaani esille.

Aineiston hankinnan menetelmäni voin kuvata dialogiseksi. Dialogisuuden voi nähdä sellaisena kenttätöön metodina, joka sisältää kuultavissa olevat keskustelut päädialogina ja tutkimukseen aineksia antavat tiedon ja kulttuurin alueet ja ulottuvuudet varjodialogina (Honko 1993, 134–135). Maria Vasenkari (1994; Pekkalan 2003, 96 mukaan) puolestaan painottaa dialogisen metodin tarkastelussa tutkijan ja tutkittavan osallistumista tiedon, merkitysten ja tulkintojen tuottamiseen, jolloin tilannesidonnaisuuden lisäksi merkityksiä ja tulkintoja määrittää tutkimusosapuolten historiallinen, sosiaalinen ja kulttuurinen tausta. Dialogisen metodin näkökulmasta Camino de Santiagon pyhiinvaelluksen tekeekin mielenkiintoiseksi ja samalla jossain määrin haasteelliseksi näiden taustojen monipuolisuus, pirstaleisuus ja hybridisyys. Tutkijuuden kannalta tämä voi johtaa yksipuoliseen merkitysten tulkintaan, jos kohta kaikkia relevantteja merkityksiä ei ehkä voida edes tavoittaa eikä se myöskään ole tämän tutkimukseni tavoite.

Dialoginen metodi tarkoitti vaellukseni aikana prosessimaisesti vuoropuhelua toisten vaeltajien kanssa asettaen keskusteluun omat tiedot ja kokemukset ja vastaanottaen keskustelukumppanien näkemykset, jolloin ne antoivat kontekstin omien ajatusten synergiseen uudelleen tulkintaan ja monipuolistamiseen. Keskeistä dialogisuudessani oli tuo prosessimaisuus keskeytymättömässä ja ennakoimattomassa muodossa, jolloin Caminoon liittyvä merkityskartasto tai jokin sen osa nosti näkyvämmälle sijalle merkitysten kiteytyymiä.

Annamaria Marttila (2014, 368) käyttää ilmaisua päällekkäiset kokemukset, jolloin tutkimuksen kohde nähdään useilla silmillä tutkijuuden ohella jonakin omakohtaisena kokemuksena. Lisäksi on huomattava myös se, että mitään selkeää eroa osallistuvan havainnoinnin ja autoetnografian välillä ei ole, koska autoetnografian tutkija ei pelkästään mene kentälle vaan kuuluu itse oleellisesti kenttään tutkimansa kulttuurisen ilmiön aktiivisena toimijana (Fingerroos & Jouhki 2014, 91–92).

Autoetnografian konkreettisessa kohdentumisessa Camino de Santiagolla oli yhtenä keskeisenä osana ruumiilliset kokemukset. Yleisesti voidaan ajatella, että kaikki kenttätö on ruumiillista. Tämä tarkoittaa sitä, että kenttätössä ollaan fyysisesti läsnä. Omaa tutkimustani voi jäsentää kahdella ruumiillisuuden elementillä, joita Amanda Coffeyn (1999, 59–61) käsittelee. Ensinnäkin hänen mukaansa kenttätöntekijöinä asetumme fyysisesti muiden rinnalle, kun keskustelemme tilan kontekstista. Kun ryhdymme osallistujien havainnointiin, liitymme ruumiillisesti paikkaan, näkyvyyteen ja esilläoloon. Tähän liittyy Amanda Coffeyn mukaan (1999, 64) se, että kenttätöön kokemukset asettavat ruumiin osaksi etnografian identiteettityötä. Silloin fyysisen kehon voidaan nähdä olevan aktiivinen tai passiivinen osa tutkijan kentällä oloa ja toimintaa. Konkreettisesti tämä tarkoittaa esimerkiksi pukeutumista. Caminolla tutkijana olin aina vaeltajan asustuksessa, jolloin en mitenkään erottunut muista vaeltajista.

Toiseksi ruumiillisuuden elementiksi Amanda Coffey (1999, 59–61) nimeää sen, että ruumis on tutkimuksen kohteena, kuten omassa tutkimuksessani juuri vaelluksen aikaiset keholliset kokemukset ovat yhtenä keskeisenä aineistona. Kyse on tällöin ruumiillisen tiedon käsitteestä, joka on Johanna Aromaan ja Miia-Leena Tiilin mukaan (2014, 260) etnografisessa tutkimuksessa keskeistä, mutta vaikeasti tavoitettava ja sanallistettava tietämisen muoto. Ruumiillinen tieto perustuu ajatukseen siitä, että kaikki kokemukset, ajatukset ja toimet, tietoisuus ja yhteydet maailmaan – ja siten myös tietäminen – tapahtuvat ruumiin välityksellä (Uotinen 2010a, 87).

Johanna Uotinen (2010a, 87) tuo esille sen, että tietäminen edellyttää ruumiillisuutta, mutta vastaavasti ruumiillinen tietäminen ei välttämättä edellytä tietoisuutta. Tämä on eräänlaista tietämättään tietämistä, hiljaista tietoa, joka ei ole tietoisuuden ja älyllisen toiminnan välittämää ja merkityksellistämää. Oman vaellukseni aikana tämä ilmeni sillä tavoin, että vaelluskokemus tuotti paljon informaatiota tuntemusten muodossa mutta joka ei aina ollut sanallistettavissa ja

ikään kuin josta en saanut siitä tietoisuuden tasolla kiinni. Tähän vaikuttaa vaelluksen jatkuvuus ja pitkäkestoisuus, jonka johdosta tuntemukset saattavat vaihdella jopa sekunneittain. Uusi kokemus vaikkapa kehon jossakin osassa katoaa, kun seuraava nousee esiin toisessa kehon kohdassa.

Johanna Aromaa ja Miia-Leena Tiili (2014, 262) tuovat esille myös sen, että kulttuurien tutkimuksessa ei ole riittävästi avattu sitä, miten ruumiillinen tieto kentällä konkreettisesti muodostuu ja välittyy ja miten sitä voidaan hyödyntää osana tutkimuksen metodologiaa. He mainitsevat empatian keskeisen merkityksen, ja joka voi olla myös sanatonta. Aromaa ja Tiili esittävät (mt., 263), että ruumiillinen tieto ja empatia mahdollistavat ja herkistävät toisen kohtaamiselle ja vuorovaikutuksen analysoinnille, josta voi seurata ymmärryksen saavuttaminen tutkittavasta toisesta. Tällainen ruumiillinen empatia on aineistollisesti runsas Caminon vaelluskulttuurista, kun jaettu läsnäolo ei toteudu yksinomaan vaellustilanteissa vaan myös toistuvasti yhteisissä majoituspaikoissa ja niiden tiloissa kokemusten jakamisena ja myötäelämisenä.

Johanna Aromaa ja Miia-Leena Tiili käsittelevät artikkelissaan ruumiillista tietoa kenttätöissä lähinnä osallistuvan havainnoinnin osalta. Autoetnografissa ruumiillisen tiedon luonne ja ydin on sinänsä sama eli ei voida sinänsä pitää omaa tai toisten kokemusta erityyppisinä. Gieserin (2009; Aromaa & Tiilin 2014, 265 mukaan) ruumiillinen tieto ei siten sijaitse materiaalisessa ruumiissa, vaan se kumpuaa ajattelun, ruumiin ja ympäristön muodostamasta kokonaisuudesta. Ongelmana on tämän ruumiillisen tiedon luonne, koska se ei sinänsä ole Johanna Uotisen mukaan (2010a, 88) tieteellistä tietoa eikä sitä pysty välittämään. Aineistollisesta tämä tarkoittaa sen saattamista kielelliseen muotoon, jotta sitä voidaan ymmärtää ja analysoida. Sisällöllisesti tämä tieto omasta ruumiillisesta tuntemuksesta ja kokemuksesta tuntui omalla kohdallani paikoin jotenkin lattealta ja pelkistetyltä, kun siitä puuttui syvempi jäsentäminen ja monivivahteisuus. Tutkimustiedollisena aineistona näen tämän kuitenkin oleellisena sisältönä, koska juuri sellaista muodostamani tieto omasta ruumiillisesta tilasta oli. On myös huomattava se, että keskeinen osa autoetnografista tietoa muodostui vaelluksen aikana enemmän tai vähemmän uupumuksen tilassa, jolloin sisäisen tiedon muodostuminen oletettavasti aina pelkistyy ja karsii pois tulkitsevia jäsennyksiä.

Keskeinen osa oman aineistoni muodostumisesta liittyi kävelyyn, vaikka tietysti osa tutkimusmateriaalia hahmottui erilaisissa paikoissa ja tilanteissa vaelluskävelyn ulkopuolella majoituspaikkakunnilla. Maurice Merleau-Pontyn näkemysten mukaisesti (Heinämaa 1996, 84–85) ruumiin toiminnot, tässä tapauksessa kävely, ovat yhdessä toimimista ja kanssakäymistä. Silloin yksilön toiminnalla on myös persoonaton ja totunnainen, pinttynyt tasonsa. Tällöin oma ruumiillinen toimintani yksilöllisenä subjektina on myös aikaisempien tekojeni ja toisten tekojen toistaja. Kyse on liikkeen ja maailman suhteesta.

Kenttätyöni selkeänä orientaatiomenetelmänä voidaankin pitää kävelyä. Sarah Pinkin mukaan (2009, 76) kävelyn muodostuminen etnografista tutkimusta kehittäväksi perustuu sen moniaistillisuuteen, johon etnografit voivat osallistua yhdessä tutkittavien kanssa. Jo Lee ja Tim Ingold (2006) esittelevät artikkelissaan ”Fieldwork on Foot: Perceiving, Routing, Socializing” kävelyn menetelmällisen sisällön kenttätyössä. Kävely kenttätyön metodina on etnografian fyysisyyttä, jolloin se on konkreettisesti ruumiillisuuden läsnäoloa kenttätyössä (Lee & Ingold 2006, 82). Lähtökohtaisesti kyse on siitä, että kävelyssä muodostuu kontakti maaperään ja sopeutumisen tila ympäristöön, ja jotka muodostavat moniaistillisen kokemuksen. Toiseksi kävelyssä muodostuu suhde ja ymmärrys reitin paikkoihin, jolloin kokemus on kokonaisvaltaisesti ruumiillinen eikä liity yksinomaan visuaaliseen näkemiseen. Kolmanneksi kävellessä yhdessä toisten kanssa muodostuu sosiaalinen kokemus, jonka elementteinä on kävelyn rytmi ja läheisyys näiden toisten kanssa. (mt., 68–69.)

Jo Leen ja Tim Ingoldin tutkimuksessa (2006, 69–71) nousi esille kävelijöiden kokemuksena kolme eri moodia, käytäntöä, jotka liittyvät suhteeseen ympäristön kanssa. Ensimmäinen näistä on ympärilleen katsominen. Koska kävelyssä etenemisen vauhti on hidas, se tarjoaa mahdollisuuden kiinnittää huomiota paikkojen ja vallitsevan ilman yksityiskohtiin. Toiseksi kävely tarjoaa mahdollisuuden ajatella ja reflektoida itseään. Kolmanneksi kävelijä tekee kehollisesti havaintoja kävelystä ja vallitsevasta ilmasta. Tällöin hän käyttää muita aisteja näköaistin sijasta. Esimerkki aistimuksesta on huonon sään kokemus, jolloin toteutuu rajanylitys ympäristön ja oman kehon välillä.

Camino de Santiago sisältää kävelymetodin näkökulmasta monia osatekijöitä. Eri reitit Santiago de Compostelaan ovat hyvin selvästi kuvattu karttoina ja konkreettisina kulkureitteinä, jotka eivät sinänsä tarjoa vaeltajille vaihtoehtoja. Vaihtoehdot liittyvät päämäärään, jonka ei välttämättä tarvitse olla Santiago de Compostela, päivävaelluksen

päätepisteeseen sekä taukojen pitämisen ja viivähtämisen paikkoihin. Vaikka reitti itsessään on valmiiksi laadittu, kulkeminen sitä pitkin tarjoaa näin vaeltajille runsaasti yksittäisiä mahdollisuuksia tehdä omia valintoja. Tällöin kävelijä muodostaa paikkoja, joissa kyse on kävelijän ruumiillisesta ja moniaistillisesta osallistumisesta ympäristöönsä (Pink 2009, 77).

Jo Lee ja Tim Ingold (2006, 79–80) kuvaavat tarkemmin kävelyn sosiaalista ulottuvuutta. Siinä on erityistä se, että yhdessä kävelijät keskustelevat toistensa kanssa ilman aktiivista katsekontaktia, jota pidetään kahden ihmisen välisen konkreettisen vuorovaikutustilanteen keskeisenä elementtinä. Tuolloin tehdään samanaikaisesti useita asioita eli kävellään, katsellaan, havainnoidaan ja koetaan myös kehollisesti ympäristöä, ja juuri nämä jaetut kokemukset ja yhdessä koettu kävelyn rytmi mahdollistavat sosiaalisen vuorovaikutuksen. Visuaalisesti kävelytilanteessa mielenkiintoista on se, että kaksi kävelijää näkevät saman ja he voivat tehdä samoja havaintoja ympäristöstä. Kasvokkain toteutuvassa kontaktitilanteessa keskustelijat havainnoivat ympäristöään vastakkaisiin suuntiin. Tällä erottelulla Jo Lee ja Tim Ingold haluavat korostaa kävelyssä toteutuvan vuorovaikutustilanteen erityistä luonnetta. Kävelyssä katsellaan yhdessä, mutta ei katsella toinen toistaan. (mt., 79–80.)

Kävelyssä vuorovaikutus kiteytyy yhteisessä rytmissä. Tällä tavoin kävelijöiden välisestä yhteydestä muodostuu myös kehollista (Lee & Ingold 2006, 81). Camino de Santiagon tilanteissa saavuttaessani toisen vaeltajien ja halutessani aloittaa keskustelun hänen kanssa, se merkitsi asettautumista hänen kävelyrytmiin ja etenemisen vauhtiin. Yhdessä käveleminen saattoi johtaa yhteiseen taukoon. Se voi johtaa myös havaintoon, että kahden kävelijän vauhti, rytmi ja jaksaminen ovat erilaiset, jolloin yhteisestä ymmärryksestä toinen kiiruhtaa ripeämmin eteenpäin ja yhteinen taivallus päättyy.

Oman kehotietoisuuteni erityisenä piirteenä oli se, että neljää kuukautta aiemmin murtunut oikea solisluuni oli luutunut huonosti. Vaellusmatkani toteutuminen oli pitkään epävarmaa, ja konkreettiseen vaelluksen aloittamiseen liittyi epävarmuus erityisesti siitä, että pystynkö kantamaan noin seitsemän kilogramman rinkaani. Olisi voinut olla mahdollista, että kantamus ja rasitus olisivat aiheuttanut olkapäänseudulle voimakasta kipua. Otin joka aamu särkylääkkeen ja osin varmaan siitä syystä vaellukseni kokonaisuutena sujui ilman erityisiä solisluun aiheuttamia kipuja. Luutumisen oli kuitenkin epäonnistunut sillä tavalla, että oikea hartialinjani oli muodostunut lyhyemmäksi kuin vasenpuoli, jolloin rinkan kantaminen ei

koskaan ollut aivan tasapainossa. Tämä herätti myös muutamien takanani kulkeneiden huomion.

Kenttätyön sisällön kannalta oma lukunsa olivat toisten vaeltajien kanssa ruumiillisuuteen liittyneet kohtaamistilanteet. Silloin, kun heillä oli esimerkiksi jaloissaan vaellusvaivoja, kehon piirteistä ja tiloista tuli osallistuvan havainnoinnin ja keskustelun temaattinen keskipiste. Tällä tavoin pyhiinvaeltaminen konkreettisenä kokemuksena sisältää monipuolisia aistietnografisia elementtejä, kuten etnografian ja muiden vaeltajien keholliset kokemukset ja monet aistilliset ilmiöt. Sarah Pink (2009, 51) painottaa sitä, että jotta voi ymmärtää toisten aistillisiä kokemuksia, tutkijan tulee kyetä myös omien aistimuksiensa reflektointiin.

Osa aineiston hankintaani perustui osallistuvaan havainnointiin. Dialogisen metodin muodossa autoetnografia ja osallistuva havainnointi kietoutuivat toisiinsa. Omassa kenttätyövaiheessani oli vaikeaa erotella näitä toisistaan tai se tuntuu keinotekoiselta. Prosessuaalisesti kyse oli kerroksellisuudesta, jossa omat kokemukset vaikuttivat havainnointiin, jolla puolestaan oli merkitystä omien kokemusten jäsentymiseen. Osallistuvan havainnoinnin konkreettisenä muotona toimi valokuvaaminen. Kenttätyövaiheen kokonaiskuvamäärä on 331 kuvaa. Osa kuvista on luonnehdittavissa matkavalokuviksi, mikä ei sinänsä vähennä niiden etnografista arvoa. Osa kuvista on selkeästi tietoisesti otettuja kenttätyökuvia. Tällöin hajanaisia ärsykeitä yhdistämällä ja animoimalla luodaan kuvilla merkityksellisiä kokonaisuuksia (Lehmuskallio 2017, 252). Tässä mielessä olen ollut tietoinen omasta havainnoimieni asioiden, tilanteiden ja paikkojen merkityksellistämistä merkityksellisiksi.

3.3. Eläytyminen ja etääntyminen ja kentän muotoutuminen

Autoetnografinen metodi osallistumalla itse pyhiinvaellukseen tuottaa monipuolisesti aineistoa, mutta samalla se asettaa kysymyksiä tutkijan asemasta kentällä ja hänen toimintatavastaan. Tällainen tilanne on esimerkki Hannu Kilpeläisen (2000, 61) kuvaamasta antropologisen kenttätyön itsereflektiosta tapahtuneesta paradigman muutoksessa, jossa painopiste on siirtynyt aikaisemmasta ”Minä—Toinen” -suhteesta ”Me” -suhteeseen. Tämän mukaan antropologi ei ole enää anonyymi haastattelija vaan interaktiivinen tai intersubjektiiivinen osapuoli kentän kanssa siten, että hän itse osallistuu, elää, eläytyy ja jakaa kentän elämän. Tällöin kentältä saatava tieto syntyy tutkijan ja kentän välisessä

vuorovaikutustilanteessa yhdessä luotuna. Robert Pool (1989; 1991; Kilpeläisen 2000, 61 mukaan) nimittää tällaista lähestymistapaa performatiiviseksi antropologiaksi, jossa kulttuurinen tieto luodaan performanssissa esittämällä. Tällaisen näkemyksen mukaan tutkija tiedostaa olevansa osa aineistoaan.

Rene Gothónin mukaan (1997, 142-143; 2000, 73–74) pyhiinvaelluksen kenttätutkimus perustuu kahteen vaiheeseen. Eläytyminen on kaiken kenttätutkimuksen perusedellytys. Se on eräänlaista sekaantumista tutkimusaiheeseen ja sen ongelmakenttään. Konkreettisesti se tarkoittaa pyhiinvaelluksen aikaista kokemusten jakamista, kun etnografinen tutkija tekee ja toimii samalla tavalla kuin muutkin eli taivaltaa, saapuu kohteeseen ja tulee vastaanotetuksi, peseytyy, lepää, osallistuu mahdollisiin uskonnollisiin palveluksiin, kuuntelee muiden kokemuksia, yöpyy ja noudattaa pyhiinvaeltajien elintapaa. Eläytymisen ohella voidaan käyttää ilmaisua kulttuurin sisäinen näkökulma, joka voi perustua tutkijan omakohtaiseen kokemukseen ja joka tuottaa eräänlaisen kaksikerroksisen sisäisen näkökulman (Marttila 2014, 380).

Etäntyminen puolestaan tarkoittaa älyllistä kykyä irtaantua tunne-elämästään ja lakata tuntemasta yhteenkuuluvuutta. Se merkitsee asioiden tarkastelua etäännyneestä intersubjektiivisesta näkökulmasta. Konkreettisesti tämä merkitsee päiväkirjan pitämistä, kirjoittamalla muistiin havaintoja ja pohdintoja, keräämällä suullisia lausumia sekä lukemalla tutkimuskohdetta käsittelevää tieteellistä kirjallisuutta. Päiväkirjan kirjoittamiseen liittyy myös itsensä tarkkailua. (Gothóni 2000, 74.) Annamaria Marttilan mukaan (2014, 378) tämä vaihe tai asetelma vaatii tarkkuutta, jotta tutkija osaa liikkua lähellä ja etäällä kentästä ja tutkittavista osatakseen yhdistää kaksi tulkintaa eli tulkinnan itsestään ja tulkinnan tutkittavista.

Kenttätutkimus edellyttää sukkuloimista eläytymisen ja etäntymisen välillä varoen lankeamasta sitoutumiseen. Ensimmäisessä vaiheessa tutkija pyrkii mahdollisimman lähelle tutkimuskohdetta ja hän osallistuu kaikkeen toimintaan ja asettaa itsensä alttiiksi eläytyen niin kokonaisvaltaisesti kuin mahdollista esimerkiksi pyhiinvaeltajan maailmaan. Toisessa vaiheessa tutkija irrottautuu sitoumuksistaan tavoittaakseen intersubjektiivisen tutkimuskohteensa näkökulman. (Gothóni 2000, 75.)

Rene Gothóni (1997, 146) huomauttaa siitä, että sellaisessa kenttätutkimuksessa, jossa tutkijasta itsestään tulee pyhiinvaeltaja, kriittisen tutkimusotteen edellytyksenä on eron

tekeminen tutkijana puhuvan kenttätyöntekijän ja pyhiinvaeltajana puhuvan kenttätutkijan välillä. Tällainen kenttätutkimus etenee osallistumisesta, eläytymisestä ja yllätyksellisestä huippukokemuksesta etäännyttämiseen, jolloin tutkijan huomattessa joutuneensa pyhiinvaeltajan rooliin, hän ei kuitenkaan menetä omaa identiteettiään tutkijana.

Omassa Camino de Santiago pyhiinvaelluksessani varsinaisen kentän muodosti konkreettinen havaintoympäristö eli oma vaelluskokemukseni, kohtaamani ihmiset ja heidän kanssa käymäni keskustelut, vaellusreitti, sen merkinnät ja erilliskohteet Leonista Santiago de Compostelaan, reitin kulttuuri- ja luonnonympäristö sekä sen varrella olleet erilaiset paikat (retkeilymajat, kahvilat, kaupat, museot jne.). Tässä mielessä en varsinaisesti luonut kenttää (ks. Kilpeläinen 2000, 64), koska toiminnallisesti olin pyhiinvaeltajana osa sitä.

Kentän laajempaa ympäristönä oli matkaani ennen ja sen aikana käyttämäni tietoaaineisto (kirjat, internet-sivustot) ja sosiaalisen median osalta suomalainen Pyhiinvaellus-niminen Facebook-ryhmä. Osa tätä laajempaa ympäristöä oli myös ennen matkaa läpikäymäni tutkimuskirjallisuus.

Tutkimukseni Rene Gothóni mukainen eläytyminen liittyi omaan vaelluskokemukseen ja keskusteluihin muiden pyhiinvaeltajien kanssa. Etäännyttäminen tapahtui erityisesti vaelluspäiväkirjan kirjoittamisen muodossa. Kirjoitin sitä pääsääntöisesti uudelle paikkakunnalle saavuttuani myöhemmin iltapäivällä vaellusrutiinien tekemisen jälkeen mutta välillä myös vaelluksen aikana taukoja pitäessäni. Etäännyttäminen toteutuu myös silloin kun vaelsin yksin. Tällöin toteutui kokemusten ja käytyjen keskustelujen reflektointia dialogisena prosessina. Käytännössä eläytyminen ja etäännyttäminen olivat Hannu Kilpeläisen (2000, 63) kuvaamaa jatkuvaa sukkulointia niiden välillä. Tarkoitan tällä sitä, että yksin vaeltelu ja aiemmin saadun aineiston reflektointi saattoi loppua kohdatessani toisen vaeltajan ja pidemmän keskustelun käynnistyessä vaelluksen aikana tai reitin varren kahvilassa.

3.4. Keskustelut ja osallistuva havainnointi

Keskeinen osa omaa vaellusmatkaani olivat keskustelut muiden vaeltajien kanssa. Olin sosiaalisesti hyvin avoin ja kontaktihakuinen, enkä tarkoita tällä suoranaisesti tai ensisijaisesti tutkimusaineiston saannin intressiä. Alkuvaiheessa olin ehkä liian innokas ja toisaalta

epävarma sen suhteen, että saanko oleellista aineistoa. Siksi uusissa keskustelutilanteissa varsin nopeasti saatoinkin kysyä keskustelukumppanin lähtökohtia ja motiiveja saapua vaeltamaan Camino de Santiagon reitille. Vaelluksen aikana tai tauoilla kaikki eivät kuitenkaan olleet välttämättä kovin antautuvia tällaiseen pohdintaan. Vaellukseni loppupuolella annoin keskustelun sujua vapaammin ilman motiivien kyselyn tavoitetta. Hannu Kilpeläisen (2000, 65) mukaan tässä on kyse tutkijan elämisestä kentän ehdoilla. Tutkijan esiyttäminen, jatkuva reflektointi ja analoginen päättelykyky auttavat ymmärtämään ja hahmottamaan kentän tilanteen ja rakenteen. Tämä johtaa siihen, että tutkija pystyy tekemään johtopäätöksiä esimerkiksi ihmisten sitoutumisen vaihtelusta esimerkiksi uskonnollisiin elämään ja riitteihin.

Keskusteluihin pohjautuva tutkimusaineiston saaminen perustui osin sattumakohtaamisiin, kun aloin keskustella toisten vaeltajien kanssa. Ensisijaisena tavoitteena ei ollut saada tutkimusaineistoa, vaan aloittaa keskustelu ja kokemusten vaihto erilaisissa vaellukseen liittyvissä tilanteissa. Samalla olin kuitenkin tietoinen etnografisesta intressistäni ja halustani saada tutkimusaineistoa. Siihen liittyi myös tietoisuus siitä, että alkava keskustelu ei syystä tai toisesta johda mihinkään, ei vaellusvertaisuuden eikä aineiston saannin kannalta. Tällainen vaellusvertaisuus ja etnografinen tietoisuus olivat koko ajan läsnä toiminnassani ja sosiaalisessa aktiivisuudessani.

Menetelmäni voi nimittää epämuodolliseksi keskusteluksi. Billy Ehn, Orvar Löfgren ja Richard Wilk (2016, 19) tuovat esille sen, miten tällä tavoin voidaan saada tietoa, vaikka se vaikuttaisi pikemminkin ennakoivalta vaiheelta. He mainitsevat myös, miten tällä tavalla keräämällä tietoa useilta henkilöiltä, saatu aineisto muotoutuu kokonaisuudeksi. Kun tavoitteenani ei ollut tehdä haastatteluita, tällä tavoin vapaamuotoisilla keskusteluilla ja spontaaneilla kysymyksillä niistä muodostui verrattain suuressa määrässä runsas ja vivahteikas aineisto.

Konkreettisesti keskustelujen avaus ja eteneminen rakentui seuraavan tyyppisten kysymysten varaan:

- Oletko suunnitellut matkaa kauan, millaista informaatiota olet käyttänyt?
- Mistä sait idean tälle matkalle?
- Kuinka pitkän vaelluksen teet ja mistä lähdit liikkeelle?
- Mistä lähdit vaeltamaan tänä aamuna ja mikä on päivän tavoitteesi?

- Miten vaelluksesi on sujunut?

Kysymykset liittyivät vaelluksen lähtökohtiin ja sen käytännön toteuttamiseen. En esimerkiksi käyttänyt keskusteluissa miksi-kysymystä, kuten esimerkiksi: ”Miksi vaellat Camino de Santiagon pyhiinvaellusreitillä?” Koska vaelluksen tausta kiinnosta minua oleellisena asiana, käytin selvästi lievempää ja arkisempaa kysymyksen asettelua muodossa: ”Mistä sait idean tälle matkalle?”

Kysymykset olivat ilmeisen toimivia. Ne toivat esille sellaisen kenttäaineiston, joka tällä tavoin oli saatavissa ilman varsinaisten tutkimushaastatteluiden tekemistä. Ihmiset toivat esille sen, mikä heidän taustastaan, motiiveistaan, kokemuksistaan ja tuntemuksistaan oli juuri sillä hetkellä oleellista. Useat Camino de Santiagoon liittyvät tutkimukset perustuvat haastatteluaineistoon. Niissä oleellinen intressi on ollut saada esille Caminolla vaeltavien kokemuksia ja vaelluksen prosessivaikutuksia. Omassa tutkimuksessani olen tavallaan liikkunut pinnallisemmalla tasolla tavoitellen keskusteluissa arkisuuden tuntua, hetkellisyyttä ja vaikutelmia, jotka nähdäkseni tuovat esille pyhiinvaellukseen liittyvää tavanomaisuuden merkityksellisyyttä.

Suhdettani näihin vaeltajiin, joiden kanssa kävin keskusteluja, kuvaa Elina Hytönen-Ngn (2016, 275) käyttämä ilmaisu etnografinen etäisyys, jolloin en hakenut läheisiä ja pidempikestoisia kontakteja tutkittavien kanssa. Käytännössä vaelluksen jatkuvuus ja kohtaamisen mahdollisuus uudelleen tuotti muutamia tällaisia vaelluksen aikaisia läheisiä kontakteja. Osaltaan ne mahdollistivat myös runsaamman informaation saannin. Kyse on etnografisesta ystävydestä, jolloin tutkija ja informantti jakavat elämäänsä ja siihen liittyviä kokemuksia (Coffey 1999, 47). Caminolla tällainen ystävyys tai kaveruus voi kehittyä ilmeisen nopeasti, johon vaikuttaa yhteinen kokemusten kenttä ja selvässä liminaalitullassa oleminen verrattuna arkielämään. Ihmiset alkavat nopeasti ja rehellisesti puhumaan omista henkilökohtaisista asioistaan, vaikka tuollainen puhe ei sinänsä välttämättä ollut syvällisyyksiin menevää. Toimin myös tällä tavoin ja käytin puhumista itsestäni myös tietoisena keinona saada yhteyttä kohtaamiini muihin vaeltajiin.

Elina Hytönen-Ngn (2016, 276) tuo esille sen, että etnologinen etäisyys mahdollistaa nopeasti pinnallista tietoa tutkittavasta aiheesta, mutta syvempi ja laaja-alaisempi ymmärtäminen ei ole näin mahdollista. Tämä on varmasti totta, mutta on myös huomattava tiedon saannin konteksti

kokonaisuudessaan. Vaellustilanteen satunnaisuuden oletan tuovan esille juuri jotakin oleellista Caminolla kulkijan näkemyksistä ja kokemuksista. Esimerkiksi pidempikestoisempi vaelluskävely yhdessä luo osapuolia yhdistävän ilmapiirin, josta puuttuu täysin esimerkiksi haastattelutilanteeseen liittyvä muodollisuus ja asetelmallisuus. Menetelmässäni on osaksi yhtenevyyttä Hubert Knoblauchin (2005) kuvaaman kohdennetun etnografian (engl. *focused ethnography*) kanssa, joka perustuu lyhytkestoiseen kentällä oloon, intensiiviseen aineiston hankintaan ja kohdentavaan kysymysten asetteluun.

Usein aamulla lähtiessäni vaeltamaan olin hyvin tietoinen etnografisesta intressistäni.

Ymmärrettävästi oma vireystila vaikutti siihen, missä vaiheessa vaelluspäivää tutkimusintressi oli vahvaa ja selkeää. Hyvin levänneenä ja mieli myönteisenä etnografinen kenttätyö havaintojen tekemisen ja keskustelun muodossa oli aktiivista koko aamupäivän ajan. Vaelluspäivän loppuvaiheessa, joka käytännössä tarkoitti puolen päivän jälkeen kahta ensimmäistä tuntia, aloin olla usein niin väsynyt, että esimerkiksi keskustelujen aloitukseen ei ole halua ja voimia. Kuitenkin poikkeuksiakin toteutui ja muutamia pitkiä keskusteluja vaeltaessa toteutui ennen saapumista seuraavaan majapaikkaan. Usein huomioni kiinnittyi iltapäivän ensimmäisinä tunteina kehon tuntemuksiin, väsymyksiin ja kipuihin, kun vaellusta oli 15–20 kilometriä takana. Näin ennen majoittumista parina viimeisenä tuntina methodinen painotus siirtyi autoetnografiseen havainnointiin ja erityisesti kehoon.

Olen kirjannut kenttäpäiväkirjaan keskusteluja yhteensä 68 ihmisen kanssa. Näistä 64 on ollut vaeltajia ja neljä yksityisten albergueiden (retkeilymaja) ylläpitäjiä tai omistajia. Nämä majapaikkojen pitäjät olen huomionnut sillä perusteella, että heidän kanssaan olen keskustelut muustakin kuin pelkkään majoittumiseen liittyvistä asioista.

Maittain keskustelut ovat toteutuneet 23 maasta kotoisin olevien vaeltajien kanssa. Nämä vaeltajien kotimaat ovat olleet seuraavat (suluissa henkilöiden määrä): Saksa (12), Yhdysvallat (9), Espanja (5), Ruotsi (5), Suomi (4), Etelä-Korea (3), Iso-Britannia (3), Tanska (3), Australia (2), Etelä-Afrikka (2), Irlanti (2), Ranska (2), Uusi-Seelanti (2), Alankomaat (1), Belgia (1), Brasilia (1), Bulgaria (1), Italia (1), Itävalta (1), Kanada (1), Kolumbia (1), Latvia (1), ja Norja (1). Lisäksi keskustelin neljän sellaisen kanssa, joiden kotimaa ei tullut tietooni. Tämä omakohtainen tilasto on informatiivinen monessa mielessä. Maa-anonyymeiksi jääneiden pieni määrä kertoo sen, miten tavallinen ja oleellinen keskustelu aihe ja usein myös käynnistämisen teema, on kysyä kotimaata. Toiseksi maakohtaisilla määrillä on yhteys Caminolla vaeltajien

kokonaismäärään. Saksasta ja Yhdysvalloista on siellä paljon vaeltajia, sillä vuoden 2017 tilastojen mukaan espanjalaisten ja italialaisten vaeltajien jälkeen saksalaisia oli kolmanneksi ja yhdysvaltalaisia neljänneksi eniten (Officina del Peregrino 2018). Kolmas huomattava seikka on oma ja kohtaamieni ihmisten kielitaito. Kohtaamiset olisivat olleet mahdollisia espanjalaisten, jotka ovat suurin ryhmä Caminolla, ja ranskalaisten kanssa, mutta yhteistä kieltä ei ollut, jos näiden maiden kansalaiset eivät osanneet englantia. Vastaavasti saksalaisten suuri määrä keskusteluissani perustuu omaan saksan kielen taitooni. Esimerkiksi kahden saksalaisen miehen kanssa varsinaista keskustelua ei olisi syntynyt ilman omaa kielitaitoani, koska he eivät juurikaan osanneet englantia.

Charlotte Aull Davies (2009, 120) tuo esille tutkijan kenttätyössä kohtaamat valtasuhteet. Tällä hän tarkoittaa sitä, että informanttien asemaan liittyy valtaa, joka voi perustua sukupuoleen, rotuun, luokkaan, etnisyyteen, ikään tai ammatilliseen statukseen. Tällä asemalla voi olla vaikutusta saatavaan tietoon. Kaikki keskustelukumppanini olivat minun tavoin tavallisia vaeltajia lukuun ottamatta neljää majoituspaikan omistajaa. Mahdollisia erilaisen sosiaalisen aseman ja statuksen omaavia voivat olla majoituspaikkojen omistajien lisäksi niiden vapaaehtoistyöntekijät, matkan varrella sijaitsevien kirkkojen papit ja työntekijät tai reitin kylissä asuvat ja työskentelevät ihmiset. On oletettavaa, että esimerkiksi juuri pappien tarjoama tieto ja tulkinta Camino de Santiagosta ja sen merkityksestä voi olla omanlaistaan.

Charles L. Briggs (1986, 40) tuo esille sen, että haastattelutilanteessa kommunikaatio riippuu myös siitä, miten avataan yksi tai useampi kanava eli fyysinen (yleensä, visuaalinen, akustinen) ja psykologinen yhteys osallistujien välillä. Käymissäni keskusteluissa toteutui tällainen monikanavaisuus esimerkiksi vaelluksen aikana siten, että kävely yhdistävänä kokemuksena oli kehollisena oleellinen vertaisuutta rakentava kommunikatiivinen muoto. Kun monet keskustelut toteutuivat reitin varren kahviloissa, nämäkin perustuivat yhteiseen toiminnalliseen yhteyteen fyysiset tarpeiden (nälkä, jano) tyydyttämiseen ja levähtämiseen.

Kommunikaatiotilanteet eivät kuitenkaan olleet samanlaisia, ja erilaiset tekijät vaikuttivat siihen kuinka paljon tai vähän ihmiset kertoivat (ks. Briggs 1986, 49). Välillä ihmiset eivät olleet puheliaita. Loppumatkalla usein kohtaamani saksalainen Jens oli usein kiireisen oloinen, eikä hänellä ollut aikaa pidempiin rupatteluihin. Kanadalaisen Melanien kohtasin muutamia kertoja reitin varrella, mutta hän oli niukkasanainen keskittyen omaan vaellukseensa näyttäen melko väsyneeltä. Eduardo Chemin (2012a, 133) tuo omaan tutkimukseensa liittyen esille

eräänlaisen narratiivisuuden ongelman, jonka mukaan pyhiinvaeltajien kertomuksia oli vaikea tulkita johtuen niiden moniselitteisyydestä, ristiriitaisuuksista kertojien itsensä kanssa, epäjohdonmukaisuuksista ja myös tunnepurkauksista. Koska oma keskusteluihin perustuva aineisto toteutui vaelluksen aikana, tauoilla tai majoitustilanteissa, keskustelukumppanit puhuivat sen hetken tilanteessa juuri siitä, mikä siinä hetkessä oli tärkeää tai ehkä vain mitä mieleen sattui tulemaan. Tämän puheen merkitys on kuitenkin sen autenttisuudessa.

Metodisesti autoetnografia, keskustelut kanssavaeltajien kanssa ja osallistuva havainnointi muodostivat toisiinsa vaikuttavan kokonaisuuden. Tarkemmin eriteltynä osallistuvassa havainnoinnissa oleellinen lähtökohta oli valmistautumisvaihe ennen matkaa suunnittelemalla omaa matkaa ja perehtymällä pyhiinvaellukseen ja konkreettisesti Camino de Santiagoon liittyvään tutkimus- ja tietokirjallisuuteen. Havaintojen tekemisessä oli kyse Billy Ehnin (2009, 49, 53–55) kuvaamasta etnologisesta katseesta, jossa tietoisesti luodaan ja käytetään tutkijana katsomista havaintojen saamiseksi. Taustainformaatio käynnisti tällaisen etnologisen katseen asettumisen ja tarkentumisen ennen oman vaelluksen alkua.

Prosessimaisesti tämä etnologinen katseeni tarkentui vaelluksen aikana valmiutena pysähtyä katsomaan ja laajemmin aistimaan tekemällä havaintoja reitin varren symbolimaailmasta, uskonnollisista koodeista ja ihmisten yksittäisistä ja sosiaalisista toimintakäytännöistä. Lars-Eric Jönsson (2009, 76) nimittää omaa kenttätutkimuksen metodologiaa vaeltavaksi havainnoinniksi (ruots. *vandrande observation*), kun hän kulkien Lontoon kaduilla etsi havainnoitavaksi kodittomia ihmisiä. Näen oman metodisen toimintani hyvin samanlaisena, kun itse olin vaelluksena aikana liikkeessä silmät auki kohtaamaan etnologisesti mielenkiintoisia ilmiöitä. Tutkijuuden näkökulmasta tämä tarkoittaa sellaisen subjektiivisuuden tunnustamista, että olen itse tehnyt valinnat huomion kiinnittymisistä, merkityskohteiden tunnistamisista ja niiden asettamisesta tarkemman etnografisen tarkastelun kohteiksi. Tämä tarkoittaa myös sitä, että paljon on jäänyt kenttätilanteissa huomioimatta ja käsittelemättä.

Konkreettisesti osallistuva havainnointi on suuntautunut ensinnäkin uskonnollisiin paikkoihin, rakennuksiin, tiloihin, esineisiin ja toimintakäytäntöihin. Toiseksi olen ollut kiinnostunut tunnistamaan Camino de Santiagoon liittyvien merkitysten kokonaistasoa siinä mielessä, miten se tuodaan esille ja manifestoidaan informaationa, merkkeinä, symboleita, ja miten tämä näkyy vaellusreitillä varrella missä tahansa tilanteissa ja paikoissa. Kolmanneksi olen havainnoinut kanssavaeltajien toimintakäytäntöjä eri tilanteissa kuten vaelluksien aikana, niiden tauoilla,

majoituspaikoissa sekä muissa paikoissa ja tiloissa. Kyseiset toimintakäytännöt, konfiguraatiot, ovat liittyneet konkreettisiin tekoihin, rutiineihin, joilla vaeltajat yksilöllisesti, kollektiivisesti, materiaalisesti, kehollisesti ja osin säännönmukaisesti orientoituvat sosiaalisiin ja kulttuurisiin tilanteisiin (Schützeichel 2014, 22–23).

3.5. Aineiston analyysi

Aineiston analyysin lähtökohtana on ollut kenttätutkimusvaiheessa saatu aineisto. Tämä on sisältänyt kenttätyöpäiväkirjan ja sen lisäksi matkan aikana ottamani valokuvat. Aineiston käsittely on alkanut päiväkirjaa lukemalla, jota lukemista olen tehnyt useita kertoja toisteisesti. Tavoitteena on ollut saada useilla lukukerroilla esiin nousevia havaintoaineiksia, yksityiskohtia, esimerkkejä, päätelmiä jne. suhteessa ennen matkaa, välittömästi matkan jälkeen ja aktiivisen tutkimusprosessin aikana lukemaani tutkimuskirjallisuuteen. Tässä vaiheessa aineiston prosessointiin ovat vaikuttaneet Anu Isotalon (2015, 69) mainitsemat ”mielen muistiinpanot”, jotka ovat kenttätyövaiheen kirjoittamattomia havaintoja ja muistoja, joita tutkija prosessoi myöhemmin tapahtuneen jälkeen. Nämä vaikuttavat ehkä tulkintoihin olematta varsinaista aineistoa.

Valokuva-aineiston merkitys on ollut toimia tukena muulle kenttäaineistolle. Tämä tarkoittaa sitä, että en ole tehnyt kuviin liittyvää analysointia. Kenttätyövaiheen jälkeen yksittäinen valokuva on voinut olla muistiaineistona kenttäpäiväkirjan aktiivisen lukemisen yhteydessä. Kuvat ovat auttaneet muistamaan yksityiskohtia, paikkoja, tilanteita ja tapahtumia tuoden lisäinformaatiota jonkin merkitystulkinnan analyysiprosessissa. Tähän tutkimusraporttiin valitsemani kuvat toimivat samalla tavalla ainoastaan tekstin tukena.

Lukemisten perusteella olen rakentanut temaattisia miellekarttoja sijoittaen joustavasti aineistoaineiksia teemallisiin pääluokkiin. Tämä sijoittelu on kuitenkin ollut joustavaa, koska sama havaintosisältö saattaa koostua temaattisesti useista eri sisällöistä. Aineiston analysoinnin pääteemat ovat olleet seuraavat:

- Vaeltajien lähtökohdat ja tavoitteet
- Uskonnon ilmeneminen
- Paikkojen merkityksellistäminen

- Rituaalinen yhteisöllisyys
- Sosiaalisen yhteenkuuluvuuden muodostuminen
- Camino kehollisena kokemuksena
- Henkinen kokemus ja sisäinen muutoksen matka

3.6. Tutkimuseettiset kysymykset

Kenttätutkimuksen aikana muodostuneet tutkimusaineistot ovat kenttätutkimuspäiväkirja ja valokuvat. Esimerkiksi haastatteluaineistoja ei ole, koska en ole tehnyt nauhoitettuja tai muulla tavoin ennalta strukturoituja haastatteluja. Päiväkirja sisältää mainintoja ja kuvauksia pyhiinvaelluksen aikana tapaamistani henkilöistä, joiden kanssa olen käynyt keskusteluja. Koska kyse on ollut keskusteluista, ei ole myöskään mitään suoria tallennuksia heidän kertomistaan asioista. Näin tutkimusraportti ei sisällä sitaatteja heidän kertomastaan.

Koska kohtaamiset ovat olleet vertaiskeskusteluja toisten pyhiinvaeltajien kanssa, en ole keskustelutilanteessa kertonut, että teen etnologista tutkimusta. Tähän on ollut useitakin syitä. Ensinnäkin kyseessä on ollut selkeä valinta käyttää keskustelua aineiston hankinnan muotona, koska se perustuu vertaisuuteen, tilanneintensiivisyyteen ja tuoden esille varsin spontaanisti vaelluksen arjessa kunkin mielessä olevia asioita. Ensisijainen motiivini on ollut käydä keskusteluja ja toissijaisesti saada tällä tavalla kenttäaineistoa. Tämän toissijaisuuden johdosta en ole myöskään ollut täysin varma keskusteluaineiston lopullisesta käytöstä. Vasta vaelluksenmatkan jälkeen tein päätöksen tehdä Camino de Santiagoon liittyvän maisteritutkimuksen. Anu Isotalo (2015, 99) toteaa eettiseksi haasteeksi sen, jos tutkija ei aineistoa hankkiessaan tiedä, minkälainen tutkimuksen lopputulos tulee olemaan. Omalla kohdallani kyse oli selkeästä muutoksesta aineiston käytössä. Sen johdosta olen tehnyt johdonmukaisia muutoksia, millä tavoin voin mahdollisimman pitkälle jättää identifioimatta vaelluksen aikana kohtaamani keskustelukumppanit.

Tuon tutkimuksessani esille tapaamieni ihmisten näkemyksiä ja taustoja. Esilletuonti tapahtuu anonymisoimalla heidät siten, että en käytä heidän oikeaa etunimeään (useimmissa tapauksissa en edes saanut tietooni heidän sukunimiään) ja olen keksinyt kunkin kohdalla pseudonyymin. Jokaisen kohdalla mainittava asia on kotimaa. Yhdysvaltalaisen vaeltajien kohdalla oleellinen kotipaikkaidentifikaatio on osavaltio, mutta en tuo tätä tietoa esille. Muutamien kohdalla

mainitsen ammatin, kuitenkin yleisluonteisella tasolla. Näin konkreettiset henkilötunnisteet tulevat esille yleisellä tasolla, ja tavoitteena on tunnistetietojen minimointi. Kaikki henkilöt, joiden kanssa olen keskustellut, ovat tehneet vaelluksensa toukokuussa 2018. En ole kerännyt heiltä arkaluonteista tietoa.

Kenttätyön valokuva-aineisto käsittää 331 kuvaa. Kaikki kuvat on otettu julkisessa tilassa ja niin, että tässä tutkimuksessa esille tuomani vaelluksen keskustelukumppanit eivät tule niissä esille.

4. Camino de Santiagon merkitysten areenat

Tutkimusaineiston analyysin pohjalta ovat hahmottuneet alaluvussa 3.5. mainitut pääteemat. Tulkitsen näiden teemojen olevan eräänlaisia merkitysten areenoita. Tämä tarkoittaa sitä, että kukin näistä areenoista tarjoaa pyhiinvaeltajalle ymmärrystä lisääviä merkityksiä, jotka voivat ilmetä esimerkiksi arvoina, toimintakäytäntöinä, kiinnostuksina tai rituaaleina.

Merkitysareenoiden voidaan ajatella muodostavan kunkin vaeltajat kohdalla hänen oman kokonaisvaltaisemman merkityskarttansa. Merkitysten muodostuminen alkaa jo ennen matkaa. Siksi käsittelen ensin vaeltajien lähtökohtia ja tavoitteina. Koska Camino de Santiagolla on vanha perustansa uskonnollisessa traditiossa ja kulttuurissa, vaeltaja vaikka olisi täysin uskonnoton, muodostaa kuitenkin jonkinlaisen merkityssuhteen tähän uskonnolliseen ainekseen. Vaeltaminen perustuu liikkeeseen ja jatkuviin paikan vaihdoksiin, joihin muodostuu liikkeen, kehon tuntemusten, mielentason kokemusten ja konkreettisen informatiivisen paikkatiedon myötä joustavasti mukautuva suhde. Yhtälailla vaeltaja asettuu vaelluksen yhteisölliseen ja osin ritualistiseen perustaan, kun hän tunnistaa ja oppii esimerkiksi majoittumisiin liittyvät käytännöt. Vaeltamisen myötä syntyy ihmisten välisiä suhteita, yhteisöllisyyttä, jotka merkityksellistyvät vaellusarjen samantyyppisissä kokemuksissa. Kokemusten oleellinen perusta on ruumiillisuuteen liittyvät jatkuvat havainnot, jotka ovat täysin yksilöllisiä ja yksilöstä riippuvaisia, mutta samalla myös yhteisen kokemusulottuvuuden perusta. Lopulta vaellus Caminolla on kunkin oma kokemus, johon tutkimusaineiston perusteella liittyy jonkinlainen muutos erityisesti merkityksen antona oman elämän pohdinnoille.

Kuvaamani merkitysareenat muodostavat osin jatkumon ajassa ja paikassa, mutta enemmän ne sekoittuvat toisiinsa ja tuottavat kunkin vaeltajan kohdalla omanlaisensa merkitystarinan. Kyse on jonkinlaisesta bricolage-prosessista. Termillä tarkoitetaan improvisointia tai sattumavaraisesti käsin tehtyä työtä, mutta ymmärryksen näkökulmasta se tarkoittaa mutkikkaan maailman huolellisesta järjestämisestä ja luokittelusta ihmisille ominaisen logiikan mukaisesti (Lehtonen 1996, 199). Tällöin merkitysareenat ovat mahdollisuuksia tehdä Caminolla olosta ja kulkemista ymmärrettävän ja tulkittavan.

4.1. Vaeltajien lähtökohdat ja tavoitteet

Camino de Santiagolla vaelletaan eri reiteillä, eripituisia matkoja ja eri tavoin. Vaeltajat ovat tehneet ennen aloittamistaan monia valintoja ja suunnitelmia. Erilaisiin valintoihin voi olla syynä käytettävissä oleva aika, etäisyys omasta kotimaasta Espanjaan, oma kunto ja kokemus vaelluksista, sosiaaliset tekijät ja yksilölliset motiivit. Nämä konkreettiset valinnat ja oman vaelluksensa toteuttaminen valintojen pohjalta vaikuttavat siihen, miten Camino koetaan ja mitä merkityksiä se kullekin antaa. Tarkastelen seuraavaksi erilaisia vaelluksen lähtökohtia ja siihen liittyviä merkitysten antoja.

Camino de Compostelan kulkijoista määrällisesti suurin ryhmä ovat espanjalaiset. Heille tavallista on tehdä vaellus aika ajoin uudestaan. Vaelluksen kesto ja pituus saattaa olla lyhyempi, koska se ei ole niin sidoksissa esimerkiksi Santiago de Compostelan saavuttamiseen päämääränä, kuten useilla muualta tulevilla on. Tällaisia espanjalaisia vaeltajia voidaan kutsua osa-aikaisiksi vaeltajiksi, jotka kulkevat Caminolla eri vuosina voiden toteuttaa oman reittinsä kohden Santiago de Compostelaa vaiheittain (Frey 1998, 13). Ensimmäisessä alberguessa tapasin kaksi barcelonalaista naista, jotka vaelsivat viikon verran Camino Francesin reitillä sen keskiosalla. Heille Camino oli sinänsä helposti toteutettava lyhyehkö katkos ja etäisyydenotto tavalliseen arkeen. Vaellukseni puolivälissä vaelsin espanjalaisen Saran kanssa, jolla oli meneillään kolmas vaellus. Saran mukaan hänellä itsellään ja espanjalaisilla yleensä ei ole uskonnollisia motiiveja vaellukselleen. Syyt voivat olla enemmänkin yleishenkisiä ja oman itsensä etsimiseen liittyviä. Tyypillistä on myös se, että espanjalaiset käyttävät maan eri osista alkavia Caminon reittejä, kun he haluavat tulla uudelleen vaeltamaan.

Nancy Frey (1998, 13–15) tuo tutkimuksessaan esille bussilla Caminolle saapuvat ryhmät, jotka voivat olla juuri espanjalaisia tai muualtakin saapuvia. Tällaisen ryhmät saattavat toteuttaa vaelluksen yhden viikonlopun aikana tai ajallisesti hieman pidempänä. Matka on valmiiksi järjestetty kuljetuksineen ja mahdollisine muine ohjelmineen. Caminolla kulku saattaa olla myös hyvin lyhyt vain muutamien kilometrien mittaisena. Nancy Frey nimittää näitä Caminolla kävijöitä motorisoituneiksi pyhiinvaeltajiksi. Hän tuo myös esille sen näkemyksen, että kävellen ja pyöräillen Caminolla kulkijoita kutsutaan pyhiinvaeltajiksi, kun taas motorisoituneesti (henkilöauto, bussi) siellä liikkuvia nimitetään usein turisteiksi. Tämä kertoo siitä, miten Camino de Santiagolla kävijöihin liitetään monenlaisia jäsenyyksiä, jotka saattavat hierarkisoida esimerkiksi autenttisen vaelluskokemuksen perusteella. (mt., 13–15.)

Nancy Freyn tutkimuksen (1998) jälkeen vaeltajamäärän huomattavan kasvun myötä keskeinen erottelu-ulottuvuus on siirtynyt todellisten pyhiinvaeltajien (saks. *wahren pilger*) ja turistisen intressin vaeltajien (yleisniemike *tourigrinos*) välisen eron tunnistamiseen. Jälkimmäiset eli vaeltajaturistit, vaeltavat ehkä vain minimikilometrimäärän saadakseen todistuksen ja käyttävät erilaisia kaupallisia vaelluspalveluita kuten matkatavaroiden kuljetusmahdollisuuksia. (Heiser 2014, 129.) Tiina Seppin (2014, 34) tutkimuksen mukaan varsinainen tai todellinen pyhiinvaeltaja kokee yhteisöllisyyttä ja liminaalisuutta, kun taas turistinen vaeltaja painottaa muita kokemuksia kuten luontoa ja nähtävyyksiä. Todellisen pyhiinvaeltajan voidaan ajatella tavoittelevan autenttisia kokemuksia ja jonkinlaista Caminon aitoa henkeä (Heiser 2014, 129).

Kun oma vaellukseni toteutui koko matkan kävellen ja rinkaani kantaen ja albergueissa majoittuen, niin tällöin kohtaamiset ja sosiaalinen yhteys muodostui lähes yksipuolisesti muiden kaltaisten kanssa. Distinktion liittyvät kokemukset olivat vähäisiä, ja perustuivat enimmäkseen havaintoihin ”vain päiväreppua” kantaviin vaeltajiin reitin varrella.

Nancy Freyn käyttämä jako Caminolla käveleviin tai motorisoituneihin ei välttämättä ole kovin käyttökelpoinen jäsentely, koska välimuotona on se, että joillakin väleillä käytetään bussi- tai junayhteyksiä, kuljetaan taksilla tai helpotetaan etenemistä käyttämällä matkatavaroiden kuljetuspalveluita. Mia Lindgrenin (2018, 29) opinnäytetyön mukaan parempitasoisen majoituksen, rinkan kuljetuksen tai taksipalveluiden käytön syyt voivat olla terveydellisiä, jaksamiseen liittyviä, suuremmasta matkatavaroiden määrästä johtuvia pyhiinvaelluksen ollessa osa muuta lomailua tai koiran kanssa vaeltamiseen perustuvia.

Kolmantena vaelluspäiväni vaelsin jonkin matkaa kahden Australiasta kotoisin olleen vanhemman naisen kanssa. He olivat aloittaneet vaelluksensa kolme viikkoa aiemmin Barcelonasta, mutta olivat välillä käyttäneet taksia ja bussia siirtymisissä ottaen siten matkan teon kevyesti ja omilla ehdoillaan. Kyse ei ollut siis yksinomaan mukavuudenhaluisuudesta tai heikommasta kunnosta. Australialaisnaisten tavoin matkaa voi tehdä omien tunteiden ja valintojen mukaisesti. Oma ratkaisunsa oli kolumbialaisella pariskunnalla. Eräässä alberguessa keskustelin pariskunnan miehen kanssa. Hän odotti vaimoaan, joka vaelsi, mutta hän itse toimii kuljettajana ja avustajana. Mies siirtyy autolla seuraavaan majoitusvarauskohteeseen kuljettaen

vaimon tavarat ja huolehtien muutenkin kaikista vaellukseen liittyvistä käytännön asioista, jotta vaimo sai keskittyä itse vaeltamiseen.

Keskustelut vaelluksen aikana kohtaamieni ihmisten kanssa toivat esille hyvin vaihtelevia lähtökohtia ja tavoitteita sille, miksi kukin halusi toteuttaa oman vaelluksensa. Lisäksi tein saman havainnon kuin Eno Luik (2012, 26) siitä, että oletus ihmisten motivaatiosta, miksi he ovat Caminolla ja mitä he tavoittelevat, on jo sinänsä problemaattinen. Eduardo Cheminin tutkimuksessa (2012a, 164) kävi ilmi, että motivaatiot saattoivat olla monipuolisia, keskenään ristiriitaisia ja enemmän tunteeseen kuin rationaaliseen päätösprosessiin pohjautuvia. Useissa käymissäni keskusteluissa tuli esille se, että mitään erityistä syytä saapua vaellukselle ei ollut tai siitä ei puhuttu. Kyse voi näin olla myös puhetavasta, jolloin toiselle vaeltajalle ei haluta paljastaa oman vaelluksen taustatekijöitä.

Nancy Freyn (1998, 35) tutkimuksen mukaan ihmiset suunnittelevat eri tavoin matkaansa. Jotkut suunnittelevat ja tutkivat vuosia reittejä ja puhuvat ystäviensä kanssa. Jotkut ovat olleet jo aiemmin Caminolla päättäen, milloin haluavat lähteä seuraavan kerran. Jotkut taas lähtevät odottamattomasti vain muutamia kuukausia tai viikkoja sen jälkeen, kun ovat kuulleet ensimmäisen kerran Caminosta. Toisena vaelluspäivänäni tapasin yhdysvaltalaisen pariskunnan, joka ei muutamia kuukausia ennen tiennyt mitään Caminosta. Vastaavasti kerran söin lounasta saksalaisen pariskunnan kanssa, jotka toivat esille hyvän ja pitkäaikaisen Camino-tuntemuksen ja matkansa suunnittelun.

Useimmat tapaamani ihmiset eivät tuoneet esille uskonnollista perustetta vaellukselleen. Osa kuitenkin kertoi olevansa katolilainen, ja selkeimmin tämä sanottiin silloin, kun vaeltaja oli kotoisin kauempaa Euroopan ulkopuolelta. Oma uskonto voi olla kehys lähteä Caminolle, mutta konkreettisempi tekijä on oma elämäntilanne ja sen hetkinen tarve saavuttaa jotakin itselle tärkeää. Eteläkorealainen Kim oli pari vuotta sitten jäänyt eläkkeelle akateemisesta työstään. Rinkkaansa kiinnitettynä hänellä oli katolilaisia yhdistävä viiri. Katolilaisuutensa takia hän oli tullut vaeltamaan Caminolle ja hän oli yleensäkin hyvin kiinnostunut uskonnoista ja kertoi minulle Etelä-Korean uskontokulttuurisista suuntauksista. Kimin vaelluspäätös sai lähtökohdan Caminon uskonnollisesta ja katolilaisesta taustasta. Hänen motiivinsa tulla Caminolle oli kuitenkin yhteydessä hänen uuteen elämäntilanteeseensa ja työelämästä poisjäämiseen. Nyt hänellä oli mahdollisuus etsiä itseään tekemällä sellaisia asioita, jotka häntä kiinnostavat ja jotka eivät olleet mahdollisia työuran aikana.

Kimin tavoin monilla Caminolle tulo liittyi elämänvaiheeseen ja jonkinlaiseen taite- ja muutoskohtaan. Kahdella kohtaamallani tämä liittyi puolison kuolemaan. Eduardo Chemin (2012a, 186) tuo esille sen, että joillekin Caminolla kulkeminen saattaa olla mahdollisuus muistella heitä, jotka eivät voineet saapua vaellukselle jakamaan yhdessä kokemuksia, mutta nämä ovat ”heidän kanssaan ja heidän ajatuksissaan”. Samalla esimerkiksi juuri jonkun läheisen kuolemaa voidaan Caminolla läpikäydä paremmin kuin, mihin normaalissa arjessa olisi mahdollisuutta (Redpath 2011, 28).

Saksalaisen Heiken aviomies oli kuollut yllättäen tapaturmaisesti pari vuotta sitten. Puolison yhtäkkisen poismenon johdosta Heike on ollut mielialaltaan surullinen, joka oli eräänä lähtökohtana, kun hän ystävättärensä kanssa teki pyhiinvaellusta. Tälle ystävälle oli kuitenkin tullut pahoja jalkavaivoja, joten Heike vaelsi käytännössä yksin. Vaelsin viimeisen tunnin ennen Santiago de Compostelaan saapumista yhdysvaltalaisen Rayn kanssa. Hänen isoisänsä oli ollut kotoisin Galician maakunnasta, mutta Ray ei itse osaa espanjan kieltä. Caminolle saapuminen oli ollut hänen mielessään yhdessä vaimonsa kanssa jo joitakin vuosia. Vaimo oli kuitenkin kuollut, ja yhteinen matka jäi tekemättä. Nyt Rayn vaellus oli tämän yhteisen tavoitteen tai haaveen toteuttamista. Heiken ja Rayn pyhiinvaellusta voidaan tulkita Christian Kurratin (2014, 166–169) jäsentelyn mukaan siten, että he ovat elämäkerrallisia tasapainottajia. Usein tällaiset pyhiinvaeltajat haluavat vaeltaa yksin ja he läpikäyvät elämäänsä, siihen liittyviä muutoksia ja vaikeita kokemuksiaan.

Christian Kurratin tutkimuksen mukaan (2014, 171–173) osa vaeltajista haluaa jonkinlaisen elämänsä aikalisän. Syynä voi olla työelämän aiheuttama stressi ja myös pohdinta siitä, että haluaako jatkaa työssään, joka ei enää ole kaikilta osin tyydyttävää. Vaelsin useita kertoja yhdessä bulgarialaisen Elenan kanssa, jonka vaelluksen kokonaispituudeksi muodostui yli 600 kilometriä. Hänen työssä ilmenevä jatkuva kiire ja sen aiheuttama stressi olivat yksi keskeinen syy, miksi hän oli tullut Caminolle. Elena halusi saada vaelluksella katkoksen työhönsä ja asettaa samalla itselleen kysymyksen, voisiko hän jäädä työstään pois ja tehdä jotakin muuta. Tällä kysymyksen asettelulla Elena ei niinkään odottanut saavansa jotakin jumalallista vastausta vaan tavallaan hän kävi yleishenkisesti läpi elämäntilannettaan ja arvojaan. Kun kolmannen kerran vaelsimme yhdessä, Elena korosti toteutunutta ja muuttunutta mielentilaansa. Hän koki vaellusten aikana rauhaa, tasapainoa, ja kun yhteinen kieleemme oli saksa, hän käytti usein sanaa ”*dankbarkeit*”, kiitollisuus. Elo Luik (2012, 26) tuo

tutkimuksessaan esille sen, että ihmisten motivaatio ja orientaatio saattaa muuttua vaelluksen aikana. Sen pitkäkestoisuus, kuten Elenan vaelluksen toteuttamiseen liittyi, tuottaa selkeämmän mielentilan ja samalla perustan sille, miksi henkilö tekee omaa pyhiinvaellustaan ja miten hän sen kokee. Kokemus on silloin erilainen kuin vaelluksen alussa. Elenan pohdinnat kuvaavat hyvin sitä mahdollisuutta, jonka pitkä vaeltaminen Caminolla tarjoaa juuri oman elämäntilanteen pohdintaan. Eduardo Cheminin mukaan (2012a, 202) monet varaavat aikaa ajatella esimerkiksi uraansa, ihmissuhteitaan tai opintojaan. Tällainen pohdinta aktivoituu erityisesti, jos vaeltaja kokee olevansa jonkinlaisessa muutosvaiheessa.

Osalla Camino de Santiagon vaellus ei ole uskonnollinen eikä myöskään omaan itsensä pohdiskeluun liittyvä kokemus. Tällöin keskeistä on reitin tarjoamat elämykset. Vaellukseni toisena päivänä juttelin reitin varren kahvilassa tanskalaisen Metten kanssa. Kun mainitsin, että joillakin, myös Suomesta saapuvilla, voi olla uskonnollinen motiivi vaellukseensa, Mette kumosi tämän täysin tanskalaisten kohdalla. Hänen mukaansa tanskalaiset tulevat Caminolle nauttimaan kauniista luonnosta ja vaeltamisesta sen itsensä takia ilman mitään muita tavoitteita tai lähtökohtia.

Hollantilainen Marike kuvasi itseään minulle sellaiseksi Caminolla vaeltajaksi, joka ei ole vaelluksen harrastaja. Hän täsmensi tätä sillä, että Alankomaissa ei edes ole sellaisia alueita, jotka mahdollistaisivat pitkäkestoisempaa vaeltamista. Tällainen Mariken vastaus negation kautta herätti minut samalla pohtimaan sitä, että onko vaeltamisesta liikunnallisessa muodossaan tullut ensisijainen ja hyväksytyin julkinen ja henkilökohtainen peruste saapua Caminolle. Silloin vaelluskokemus siihen liittyvine elämyksineen olisi syrjäyttänyt uskontoon liittyvän lähtökohdan.

Brasilialaisen Eva kertoi, että hänellä ei ole ollut mielessä mitään erityistä syytä tulla Caminolle vaeltamaan. Hän ei ole etsimässä ratkaisua johonkin ongelmaan tai saamassa vastausta johonkin elämänsä avoimeen kysymykseen. Hän aloitti vaelluksensa sanoittamisen siis siitä, että mitä varten hän ei ollut tullut Caminolla. Sen jälkeen hän jatkoi kertomalla, miten kaikki on ollut hänelle hyvin ”*amazing*”, ihmeellistä: luonto, ihmiset, viini, ruoka ja erityisesti juuri se, miten ihania kaikki tapaamiset muiden vaeltajien kanssa olivat olleet. Evan kuvaus vaelluksensa aikaisista kokemuksista tuokin varsin selkeästi esille sen, miten Camino de Santiago voi joillekin olla ensisijaisesti elämysmatkailullinen kokemus (ks. Mäkinen & Törhönen 2015).

Ryhmämatkojen järjestäminen tekee osallistumisen Caminolle helpommaksi. Saavuttuani Espanjaan nousin Madridissa Leoniin menevään junaan. Samaan junaan tuli yli kymmenen hengen naisten ryhmä, joilla oli matkalaukuissa Camino de Santiago-tunnukset. Kun en ollut tuossa vaiheessa vielä yhtään vaellusaskelta ottanut, tämä havainto oli silmiinpistävän mielenkiintoinen. Ryhmämatkailijat toteuttavat matkansa yhdessä. Rinkan sijasta heillä on matkalaukut, joka tarkoittaa matkatavaroiden siirtoa seuraavaan majoituspaikkaan, ja jolloin pieni reppu riittää päivätavaroiden kantamiseen.

Konkreettisesti tapasin yhden vaellusryhmän eräässä kahvilassa. Tilatessani tunnistin suomen kielen, kun kaksi naista jutteli omista tilauksistaan. Oli ilahduttavaa puhua puolentoista viikon jälkeen suomea, ja istuin heidän seuraansa. Kyseessä oli 15 hengen ryhmä, jonka matka oli täysin tuotteistettu, hieman yli sadan kilometrin mittainen vaelluskokonaisuus. Tuotteistaminen tarkoitti sitä, että matkan palveluihin kuuluivat lennot, bussimatkat, majoitukset hotelleissa, matkatavaroiden siirto seuraavaan hotelliin, iltaisin ruokailu ja lisäksi mahdollista muuta ohjelmaa kuten esitelmiä. Toinen naisista toi esille sen, että yksin hän ei olisi tällaiselle matkalle lähtenyt, ja kyseinen matkan muoto kaikkine palveluineen ja valmiiksi järjestelyineen oli hänelle mitä sopivin.

Tällainen ryhmämatka on yksi muoto kulkea ja kokea Camino de Santiago. Valmiiksi tuotettu pyhiinvaellusmatka Caminolla on kustannuksiltaan korkeampi, jonka kyseiset suomalaiset naiset toivat esille konkreettista hintaa mainitsematta. Caminon voikin toteuttaa hyvin vaihtelevalla kokonaisbudjetilla, jolloin vaeltajien elintasoerot saattavat tulla esiin. Camino on yhteisöllisyyttä, mutta vaeltajien joukko eroaa toisistaan myös taloudellisen asemansa puolesta. Tämä tuli konkreettisesti esille, kun eräänä iltana olin kahvilassa bulgarialaisen vaellusystäväni Elenan kanssa. Tilasin itse sämpylän, mutta hän ei syönyt mitään. Keskustelimme illan aikana huomattavista elintasoeroista Bulgarian ja Suomen välillä ja Elena toi esille, millaisella budjetilla hän tekee matkaansa. Läpikäymissäni Camino de Santiagoon liittyvissä tutkimuksissa ei käsitellä vaeltajien taloudellisia eroja eikä erilaisia tapoja käyttää rahaa. Tutkimuksissa ikään kuin oletetaan vaeltajat taloudellisesti homogeeniseksi ryhmäksi, ja jotka pääosin toteuttavat pyhiinvaelluksen askeettisuuden traditiota kuluttamalla minimaalisesti ja elämällä vaatimattomasti. Tällaista tulkintaa voi vahvistaa edelleen ehkä vahvana paradigmana vaikuttava näkemys pyhiinvaelluksen yhteisöllisyydestä ja liminaalisuudessa ilmenevästä ihmisten välisten kategorioiden puuttumisesta (ks. luku 2.3.).

4.2. Uskonnon ilmeneminen

Camino de Santiagon perusta on kristillinen pyhiinvaellus ja apostoli Jaakobiin liittyvä legenda. Nykyisin tämä uskonnollinen perusta muodostaa yleiskehyksen sille, mitä Camino tarkoittaa ja merkitsee ihmiselle. Caminon suosion kasvuun on liittynyt sen uskonnollisen merkityksen vähentyminen, jolloin suuri joukko suorittaa vaelluksensa jostakin muusta syystä kuin uskonnollisista syistä. Vaellusreitien monenlaiset merkitykset ja ihmisten vaihtelevat motiivit asettavat pohtimaan uskonnon näkyvyyttä tai näkymättömyyttä, ja onko sen ilmeneminen ja toteutuminen nykyisin kunkin yksilöllinen asia. Uskonnolla tarkoitan tässä tarkastelussani Veikko Anttosen ja Teemu Tairan (2009, 18–19) määritelmän mukaisesti sitä, että uskonnolla voidaan tarkoittaa uskonnollisten instituutioiden ylläpitämiä ja kansalaisiin ylhäältäpäin suunnattuja piirteitä, ja toisaalta se voi olla yleisempi käsite, joka kattaa kulttuurin ns. aluskasvillisuudesta versoavat uskomukset ja rituaaliset käytänteet. Lähden liikkeelle Camino de Santiagolla ilmenevän uskonnon tarkastelussa ensin mainitusta tasosta, jonka mukaan järjestäytynyt uskonto kirkkoina ja organisaatioina asettavat rajat, muodot ja sisällön uskonnon tunnistamiselle. Tunnistamisen kannalta keskeisiä ovat uskontoon liittyvät konkreettiset toiminnot ja verbalisaatiot (Antola 2004, 292).

Saadakseen Camino de Santiagon pyhiinvaelluksen päätteeksi todistuksen, vaeltajalla on oltava Pyhiinvaelluspassi (esp. *Credencial del Peregrino*). Passin johdantotekstissä mainitaan seuraavaa:

Tiedän, että pyhiinvaellustodistus (compostela) annetaan vain niille, jotka ovat kulkeneet pyhiinvaelluksensa kristillisellä mielellä – devotionis affectu, voti vel pietatis causa, ja jotka saapuvat Apostolin haudalle taittaen vähintään viimeiset 100 km jalan tai ratsain tai viimeiset 200 km polkupyörällä ja varmentaan kulkunsa päivittäin vähintään kahdella leimalla, joissa on päiväys.

(Jaakontie ystävät r.y.,3)

Tekstissä mainittua kristillistä mieltä voidaan pitää yleislausumana, jonka kukin voi tulkita haluamallaan tavalla tai jättää kokonaan tulkitsematta. Kyseisen pyhiinvaelluspassin voi saada ennen matkaa Suomessa Jaakontien ystävät yhdistykseltä. Passin saatekirjeessä mainitaan mm.; ”Jotta vaellus olisi pyhiinvaellus, tulee siihen liittyä myös hengellinen osuus: rukouselämä, Raamatun lukeminen ja jumalanpalvelukset.” (Jaakontien ystävät r.y. 2018).

Näitä passin ja saatekirjeen sisältöjä voidaan pitää Caminon kristillisen kehyksen esittämisinä, joiden tehtävänä on sitouttaa pyhiinvaeltaja uskonnolliseen vaelluksen viitekehykseen. Osallistujat määrittelevät kuitenkin itse suhteensa tähän uskonnolliseen taustaan, eikä sitä mitenkään testata, kun vaeltajat saapuvat Santiago de Compostelaan ja haluavat saada vaellustodistuksen (Frey 2004, 92).

Passin keskeinen merkitys vaeltajalle on siis siinä, että siihen kerätään kuvassa 2. näkyviä leimoja.



Kuva 2: Camino de Santiagon pyhiinvaelluspassi ja siihen saatuja leimoja (Hannu Sirkkilä 26.11.2018, Jyväskylä)

Näitä leimoja voi saada esimerkiksi majoituspaikoista, kahviloista, kirkoista tai museoista. Pyhiinvaelluspassissa huomauttavaa on sen toimiminen vaeltajan identiteetin materiaalisena osoittajana. Passissa olevien tietojen ja saatujen leimojen muodossa se on elämäkerrallinen osoitus omistajansa olemassaolosta konkreettisesti ja symbolisesti. Passilla pääsee majoitukseen, se kertoo kuljetun reitin ja päivämäärät ja dokumentaationa sillä voi saada todistuksen vaelluksen suorittamisesta. (Sánchez y Sánchez 2016, 156.) Samuel Sánchez y Sánchez tuo esille tutkimusartikkelissaan (mt., 156–161) yhden vaeltajan tunteen identiteettinsä menetyksestä, kun hän oli hukannut passinsa. Oman vaellukseni aikana eräästä kahvilasta löytyi tällainen unohdettu passi. Kahvilan pitäjä informoi välittömästi meitä taukoa pitäneitä tiedon levittämisestä, jolloin toisilleen tuntemattomien vaeltajien yhteys kiinteytyi auttamisen halusta tiedon välittämiseksi passinsa kadottaneelle. Näin uskonnollisista ilmaisuista huolimatta passista tuleekin useimmille vaeltajuuteen liittyvän identiteetin ilmaisija.

Uskonnon näkyvyys Camino de Santiagolla liittyy konkreettisemmin erityisiin paikkoihin ja tilanteisiin. Terhi Utriainen (2018, 213) tuo esille sen, miten uskonnon tilat ja paikat tulee ymmärtää laajasti kehoiksi, kodeiksi, maisemiksi ja kosmoksiksi sekä niihin liittyviksi esineistöiksi, kuvastoiksi ja rituaaleiksi, joiden kautta ihmiset asettuvat maailmaan. Camino de Santiago sisältää tässä mielessä laajalti erilaisia uskonnon materiaalisuuden muotoja ja ulottuvuuksia. Osa niistä on institutionalisoitutta pyhiinvaelluksen vakiintunutta tarinaa, kuten erityisesti Santiago de Compostelan katedraali, jossa säilytetään Pyhän Jaakobin pyhäinjäännöstä. Vastaavasti vaelluksen varrella kylien ja kaupunkien kirkot muodostuvat vaellusyhteisöllisiksi kokemuspaikoiksi.

Konkreettisin Camino de Santiagon uskonnollisista paikoista on siis Santiago de Compostelan katedraali, jossa järjestetään joka päivä kello 12 messu (esp. *misa del peregrino*) edellisenä päivänä Caminon suorittaneille, ja joiden kansallisuudet mainitaan messun yhteydessä. Joissakin reitin varren kirkoissa järjestään iltaisin pyhiinvaeltajille suunnattu messu, jonka yhteydessä he voivat myös saada siunauksen. Mircea Eliade (2003, 47) toteaa, että uskonnollisen ihmisen kannalta katsoen kirkko kuuluu toiseen tilaan kuin se katu, jonka varrella kirkko sijaitsee. Kyseessä on kynnyks, joka erottaa kaksi tilaa ja osoittaa profaanin ja uskonnollisen eron. Caminolla tämä ero voi olla suuri, jos maallistunut vaeltaja välttää käymästä kirkoissa ja niiden tilaisuuksissa kokien uskonnollisen itselle täysin vieraaksi. Vastaavasti uskonnolliselle vaeltajalle kirkko on pyhän kokemisen keskeinen paikka. Rajanylitykset ovat sinänsä kuitenkin helppoja ja vaivattomia, koska vaelluspäivän aikana voi poiketa auki olevaan kirkkoon ja saada leiman vaelluspassiinsa. Tämä tarkoittaa myös sitä, että maallistuneelle vaeltajalle ainoa syy käydä kirkossa, pyhässä tilassa, voi näin olla motiivi saada leima.

Yksilöllistymisen myötä uskonnon harjoittaminen ja siihen liittyvä kokemus jää kunkin omaksi asiaksi. Nancy Frey (1998, 93) tuo tutkimuksessaan esille erilaisia uskontoon liittyviä muotoja, joita yksin Caminolla vaeltavat toteuttavat vaelluksensa aikana. Tällaisia voivat olla uskonnollisten harjoitusten tekeminen, rukoileminen, laulaminen itsekseen, meditaatio, uskonnollisten tekstien lukeminen esimerkiksi mukaan otetusta psalmikirjasta, näiden tekstien muistaminen ja pohdiskelu. Johtuen siitä, että tällaiset muodot ovat hyvin yksilöllisiä ja yksin tehtyjä, en tällaisia muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta kuitenkaan havainnut.

Yhteisöllinen uskonnon harjoittamisen muoto Camino de Santiagolla on messuihin osallistuminen. Menin itse kuusi kertaa majoituspaikkakunnan kirkossa järjestettyyn iltamessuun. Osallistujien määrä oli vaihteleva. Havaintojeni mukaan jokaisessa messussa suuri osa oli olettavasti espanjalaisia tai espanjankielisiä sekä katolilaisia. Tämä katolilaisuus ilmeni messun aikana ritualisoituneiden toimintojen suorittamisena ja hallintana sekä ehtoolliseen osallistumisena. Messuihin osallistuessani kiinnostukseni pyhiinvaeltajana ja etnografina liittyi moniin asioihin kuten esimerkiksi siihen, millaisia ovat pienten kaupunkien ja kylien kirkkotilat. Osallistuva havainnointini suuntautui messuihin osallistuviin, heidän käyttäytymiseensä, messun ja siunauksen kulkuun sekä noin tunnin mittaisen tilaisuuden ilmapiiriin. Osallistumiseni ydinkysymys oli se, mitä on uskonnollisuus Camino de Santiagoon liittyvissä pyhissä tiloissa, ja vahvistaako se pyhiinvaelluksen uskonnollista merkitystä.

Kolmannen vaelluspäivän päätteeksi majoituin Rabanal de Caminon pieneen kylään. Illalla osallistuin ensimmäistä kertaa vaeltajille järjestettyyn messuun. Kenttäpäiväkirjaan olen kirjoittanut kokemuksestani seuraavasti:

Illalla on messu ja vaeltajien siunaus viereisessä olevassa pienessä kirkossa. Kirkko on täynnä. Liturgia tapahtuu espanjaksi, joten en ymmärtänyt siitä mitään. Jotenkin on tyhjä ja turhautunut olo. Outsider, enkä tiedä mitä pitäisi tehdä. Kuitenkin 15 minuutin pyhiinvaeltajien siunaus oli hyvin vaikuttava, voimaannuttava ja herkkä. Se tuntui toisessa chakrassa. Myös papin veden pirskotus tuntui konkreettisesti, koska yksi pisara tuli selvästi kasvoilleni, ja se rituaalina meni läpi samoin toiseen chakraan.

Kokemukseni oli kaksijakoinen. Toisaalta koin jonkinlaista ulkopuolisuutta sekä kielellisesti että uskonnollisesti. Toisaalta siihen liittyi vaikuttavuutta, jota havainnoin ja tulkitsin ei-uskonnollisesti osana henkistä orientaatiotani ja tietämystäni. Kuvailin vaikutusta chakraan, joka kehon energiaspiraali-käsitteenä perustuu lähinnä intialaiseen lääketieteeseen (Sharamon & Baginski 2002).

Viimeinen messukokemus ennen Santiago de Compostelaan saapumista oli voimakas. Paikkana oli Palas de Rein kirkko. En ollut aiemmin kokenut niin voimakasta kirkollista kokemusta, joka kävi tunteisiin. Olin messun ja konsertin aikana hyvin herkässä mielentilassa ja kirkon useat, kauniit puuveistokset (Kuva 3.) alkoivat kuin elää todellisina.



Kuva 3: Veistos Palais de Rein kirkossa. (Hannu Sirkkilä 16.5.2018, Palais de Rei)

Kenttäpäiväkirjaani olen kirjoittanut seuraavasti:

Kirkko tilana alkoi olla elävä. Hämmentävä kokemus. Olenko omassa vaelluksessani tullut niin pitkälle, että minussa alkaa tapahtua jokin uusi henkistyminen ja uskonnollinen avautuminen. Ainakin olen etsimässä jotakin uutta sellaista ja syvempää. Että en jaksa toisaalta pinnallisuutta, yrittämistä, tyytymättömyyttä itseäni kohtaan. Että voin juuri antautua herkkyyteen ja jonkinlaiseen valaistumiskokemukseen ja sen elämiseen todellisena.

Kirjoittamani kuvaa sitä, että vaelluksen loppuvaiheessa lähes kahden viikon jälkeen tuntemus ja mielentila tuovat esille henkistä prosessia ja oman itsen reflektointia. Tekstini ei kuitenkaan ole uskonnollista vaan yleishenkistä. Kuitenkin kokemuksen ja pohdinnan paikkana oli kirkko, joten se kuvaa esimerkkinä sitä, miten Caminolla sakraali tila myötävaikuttaa vaeltajan ei suoranaisesti uskonnolliseen kokemukseen. Henkisenä oleminen ja sen tekeminen onkin

paikallisesti ja situationaalisesti joustavaa (Utriainen 2014, 238), ja uskonnollinen ja henkinen kokemus sekoittuvat.

Osallistuminen messuun vaelluksen jälkeen Santiago de Compostelan katedraalissa oli vaikuttava kokemus, mutta enemmänkin se tuntui vain vaelluksen konkreettiselta ja rituaaliselta päätökseltä. Amanda Redpath (2011, 37) tuo esille sen ristiriidan, että kun Camino tarjoaa monia sellaisia voimapaikkoja kuten erityisesti Santiago de Compostelan katedraali, niin nykyisin ihmiset kuitenkin itse luovat tai löytävät omat voimapaikkansa. Nämä ovat hyvin yksilöllisiä, ne saattavat riippua ilmasta, muista vaeltajista, ne voivat olla vuoren rinteitä, vanhoja raunioita, pieniä kirkkoja tai muita paikkoja, joissa ihmiset saattavat kokea erityisiä energioita tai tunnetiloja. Santiago de Compostelan katedraali tuntuikin ihmispaljoutena massapaikalta ja rituaaliselta itsestään selvyydeltä.

Yksi keskeisimpiä reittiin kuuluvia voimapaikkoja on Cruz de Ferro, rautaristi, jota voidaan pitää Camino de Santiagon reittien uskonnollisesti ja ritualistisesti merkittävimpänä kohteena. Se sijaitsee Montes de Leon-vuoristossa, 1500 metrin korkeudessa Camino Frances-reitin varrella. Legendan pohjalta ja rituaaliksi muodostuneesti pyhiinvaeltaja tuo kotiseudultaan mukanaan kiven, jonka hän asettaa ristin juurelle. Mircea Eliade (2003, 176) tuo esille kiveen liittyviä uskonnollisia merkityksiä, joiden mukaan kivi hierofaniana ilmaisee ihmiselle voimaa, lujuttua ja kestävyyttä. Kivi on tällöin olemisen ilmaus, ontofania, pysyen aina samana ilmaisten ihmiselle analogisesti olemisen muuttumattomuutta ja absoluuttista. Cruz de Ferroon liittyen kiven symboliikka painottuu kuitenkin hieman toisella tavalla. Siinä kivi symbolisoi jotakin sellaista, esimerkiksi suruja, pelkoja tai syntejä, joista kiven mukanaan tuova haluaa omassa elämässään päästää irti (Heiser 2014, 130–131; Kurrat 2014, 183). Cruz de Ferro on esimerkki siitä, miten esine (kivi) ja paikka (risti) toimivat ikään kuin välittäjinä aineettoman todellisuuden ja ihmisen välillä, ja esineiden merkitykset muodostuvat niiden suhteesta toisiin esineisiin ja muuhun niitä ympäröivään kulttuuriseen todellisuuteen (ks. Bergholm & Hämäläinen 2018, 7).

Itse valmistauduin Cruz de Ferroon ottamalla rinkaani asuntoni takapihalta löytämäni pienen kiven. Illalla Rabanal de Caminon alberguessa mietin, että mistä minun pitäisi seuraavana päivänä Cruz de Ferrolla luopua kiven jättämisen myötä. Majapaikan pienestä kirjastosta löysin yhdysvaltalaisen, maailman kuulun henkisen alan kouluttajan Sonia Choquetten Camino-vaelluksestaan kirjoittaman kirjan ”*Walking Home: A Pilgrimage from Humbled to Healed*”

(2014). Luin kirjasta hänen Cruz de Ferron vaiheen eli mitä hän oli kirjoittanut päivää ennen ristille saapumista ja miten hän koki Cruz de Ferrolla olonsa. Kiven jättäminen oli hänelle sen täsmentämisestä, mitä hän halusi jättää ja oli myös syytä jättää taakseen. Tämä herätti minut pohtimaan, mitä minulla on syytä jättää taakse? Olisiko se paine yrittää olla sosiaalisesti jotakin, tulla joksikin? Eli jos voisi vain olla yrittämättä mitään, tavoittelematta mitään. Päästää irti tällaisista sosiaalisista haavoistaan.

Halusin selvästi valmistautua seuraavaan päivään ja Cruz de Ferrolle saapumiseen. Illan aikana keskustelin alberguen omistajan, joka oli todella ystävällinen ja lempeä, kanssa Cruz de Ferron paikasta ja tapahtumasta. Oikeastaan puhuin hänelle omista ajatuksistani, jolloin hän ei sinänsä tuonut minulle lisää tietoa eikä hän suoranaisesti kommentoinut ajatuksiani. Mutta tämä keskustelu rauhoitti mieltäni, kuten olen kenttäpäiväkirjaani kirjoittanut:

Selvästikin haluaisin käydä syvempää keskustelua Caminoon liittyvistä asioista, sen merkityksistä, uskonnollisuudesta, henkisydestä, kaikesta. Oli tuntunut, että ensimmäisten päivien perusteella keskustelut jäivät kuitenkin pinnallisiksi tai kesken. Haluaisin saada enemmän ja kohtaamisten syvyyttä. Keskustelun jälkeen tein alberguen puutarhassa meditaation. Se nostatti esille kiven jättöön liittyviä poisjättämisiiä.

Cruz de Ferro ei oikein tuntunut erityiseltä. Kiven jättäminen oli kiven jättämistä. Pyhiinvaeltajat pitivät taukoa ristin lähetyvillä syöden eväitään, mutta mitään muuta ritualistisuutta kiven jättämisen lisäksi ei ollut havaittavissa. Oleellista tuntui oleva tilanteen ja hetken tallentaminen, eli että otetaan kuvia ja poseerataan (kuva 4.). Kyse on siitä, että Caminolla ihmiset tietävät katolisuuteen liittyvistä tärkeistä paikoista, mutta paikassa olo rakentuu ja merkityksellistyy varsin turistiksi, kun etsitään jotakin autenttista, vanhaa, eksoottista ja erilaista (Chemin 2012a, 273).



Kuva 4: Cruz de Ferro (kuvaaja Elena-anonyyminimi 8.5.2018, Cruz de Ferro)

Metodologisesti Cruz de Ferro on esimerkki Sarah Pinkin (2009, 30) esiin nostamasta etnografian asemasta määrittämällä tutkimuksessaan paikkaa ja paikkoja, ja näin tämän määrittelyn myötä toimia auktoriteettina. Sarah Pink (mt.,42) käyttää termiä etnografinen paikka. Se ei ole sama tosiasiallinen, reaalin ja koettava paikka, jossa etnografi on kenttätössä. Ennenmin se on paikka, jonka etnografeina teemme viestiessämme tutkimuksestamme. Olen tietoinen tällaisesta prosessista, kun edellä mainitusti nostan korostaen esille Cruz de Ferroon liittyviä merkityksiä.

Cruz de Ferron ja messuosallistumisen lisäksi havaintoni uskonnon harjoittamisesta tai siihen liittyvistä rituaaleista olivat varsin niukkoja. Selkein esimerkki tällaisesta oli kuitenkin se, kun vaellukseni puolivälissä tutustui kahteen yhdysvaltalaiseen iäkkääseen mieheen, jotka kertoivat olevansa katolilaisia. Erään vaellukseni kuluessa saavutin Alin ja Jeffin, ja taivalsimme jonkin aikaa matkaa yhdessä. Camino de Santiagon reitillä on kilometripylväitä, joissa on simpukka-symboli ja ilmaistuna etäisyys Santiago de Compostelaan. Al ja Jeff

pysähtyivät jokaisen pylvään kohdalla, poimivat maasta pienet kivet, asettivat ne pylvään päälle ja toinen lausui lyhyen rukouksen. He pyysivät minut mukaan tähän pieneen rituaaliin, johon liityin avoimella mielellä. Kokemus oli minulle hyvin kaunis ja herkkä ja samalla se antoi informaatiota, miten uskonto konkreettisesti voi toteutua vaelluksen aikana. Tällaista kokemusta voidaan teologisesti tulkita esimerkkinä spiritualiteetista, hengellisestä kokemuksesta (ks. Kotila 2003; Aikasalo 2007). Uskontotieteellisesti kyse oli uskontoon liittyvästä toiminnallisesta tilannetyypistä, joka toteutui julkisena, mutta samalla ulkopuolisilta suljettuna rituaalina (ks. Antola 2004, 292).

Pysähtyminen, kiven asettaminen ja rukous kuvaa kävelyyn liittyvää yhdistävää kokemusta ja samalla myös paikan tekemistä (Pink 2009, 77). Alin ja Jeffin kannalta kyse oli jonkinlaisen myyttisen, uskonnollisen tilan luomisesta. Tämä tarkoittaa Mircea Eliaden mukaan (2003, 114–115) uskonnollisen ihmisen halusta palata ajoittain takaisin pyrkimyksenä yhdistyä myyttiseen tilaan sellaisena kuin se oli alun alkaen, ja saavuttaa jumalten läsnäolo pyhän janona. Samalla kyse oli uskonnon aineellisuudesta, jossa objekti, tässä tapauksessa kivi ennen tilannetta pelkkänä materiaana, tuli käyttöön ja muotoilluksi uskonnollisessa merkityksessä kehollisena tekniikkana saaden välineellistä voimaa julkilausutun rukouksen sisällön muodossa (ks. Morgan 2016, 15).

Tapasin Alin ja Jeffin ensimmäisen kerran O Cebreironissa ravintolassa ruokailun yhteydessä. Myöhemmin illalla kirkon liturgian alkaessa he tulivat istumaan viereeni. En osallistunut ehtoolliseen toisin kuin he katolilaisina. Ehtoollisella käydessään Al oli ottanut ehtoollisleivästä palasen minua varten, jonka otin kiitollisena vastaan. Liturgian päätyttyä Jeff halusi saada valokuvan hänestä ja minusta yhdessä. Hän halusi kuvalla näyttää ystävälleen, miten on kohdannut suomalaisen evankelis-luterilaisen, ei-katolilaisen. Kun kuulun kirkkoon olematta erityisen uskovainen, puhuminen omasta kirkollisesta taustasta yhtäkkiä kohtaamien ihmisten kanssa tuntui vaivaannuttavalta. Vaikka kyseessä olikin Camino de Santiago, selkeästi uskontoon liittyvänä kehyksenä, uskonnosta avautuminen tuntui hyvin henkilökohtaiselta asialta.

Vaikka toiminnallisina käytäntöinä uskonto ei Caminolla kovin runsaasti näy, tarjoaa reitti runsaasti muita erilaisia ja konkreettisia merkkejä uskonnon läsnäolosta. Veikko Anttonen ja Teemu Taira (2009, 22) tuovat esille sen, että keskuslähtöisten uskonnollisten perinteiden ohella erilaiset rajat, reunat, risteykset, periferiat ja marginaalit näyttelevät merkittävää osaa

perinteiden synnyssä, organisoitumisessa ja merkitysten välittymisessä. Kulkemallani 320 kilometrin reitillä oli useita reitin arjen todellisuuteen syntyneitä marginaalisia uskonnollisia paikkoja ja niihin liittyviä merkkejä ja perinteitä. Lisäksi on huomattava Mircea Eliaden (2003, 137) näkemys siitä, että uskonnolliselle ihmiselle luonto ei koskaan ole pelkkä ”luonto”, se on aina täynnä uskonnollisia merkityksiä ja hän huomaa siinä pyhyiden moninaisia muotoja.

Konkreettisesti reitin varrella on eri tavoin asetettuja ristosymboleja. Jonkin matkaa ennen Rabanal del Caminoa rautalanka-aitaan oli kiinnitetty usean kymmenen metrin levydeltä kuvassa 5. näkyviä kunkin itse tekemiä puunoksista kyhättyjä ristejä.



Kuva 5: Risuristit (Hannu Sirkkilä 7.5.2018, tarkemmin määrittelemätön paikka Rabanal del Caminon lähialueella)

Toisena esimerkkinä on kuvassa 6. näkyvä O Pedrouzon lähellä sijainnut pieni hiekkakasa, jonka päälle oli laitettu kuvia oletettavasti vaeltajien edesmenneistä läheisistä ja heihin viittaavia muistotekstejä.



Kuva 6: Läheisten kuvat ja muistotekstit hiekkakasan päällä. (Hannu Sirkkilä 18.5.2018, tarkemmin määrittelemätön paikka O Pedrouzon lähellä)

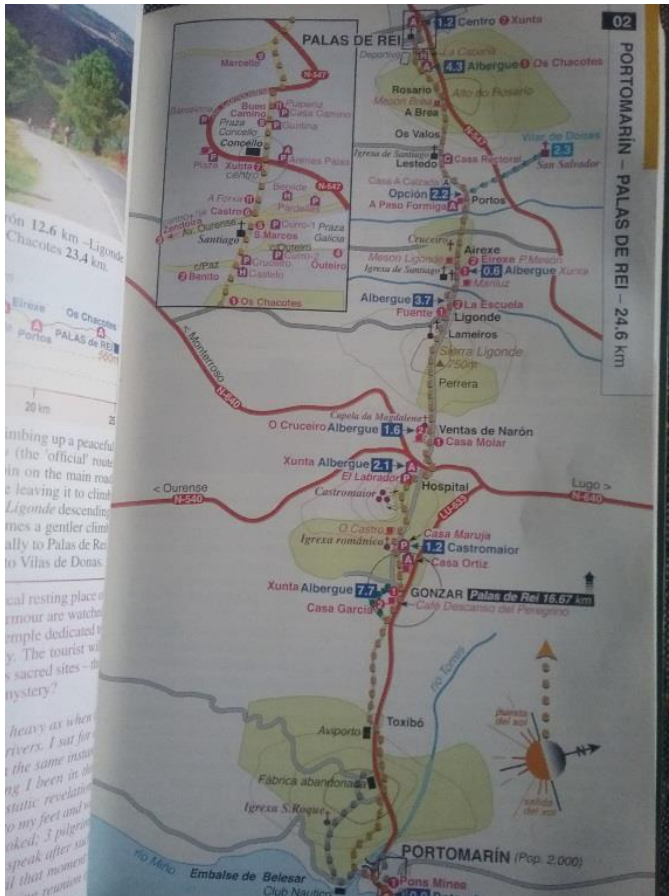
Syynä kuvien ja tekstien asettamiseen on se, että vaeltaja haluaa tällä tavalla muistella oman kulkunsa yhteydessä läheisiään ja joillakin näistä on voinut olla tavoitteena tulla itse pyhiinvaeltamaan (Chemin 2012a, 268). Tämä kertoo Eduardo Cheminin (mt., 272, 278) mukaan siitä, että pyhyiden idea vaihtelee vaeltajien keskuudessa, ja se voidaan rakentaa minne tahansa tuottamalla itse omalla tavalla johonkin paikkaan pyhyiden merkityksiä. Camino de Santiagon sinänsä institutionaalisessa uskonnollisessa kehyksessä osa vaeltajista muodostaa luovasti, oma-aloitteisesti ja yksilöllisesti uskoon liittyviä heille tärkeitä merkityksiä. **Kyseessä on myös Danièle Hervieu-Légerin (1993, 146) mainitsemasta uskoon liittyvästä ihmisten spontaaniudesta, kun he tuovat esille omia käytäntöjään, ajatuksiaan ja arvojaan kirkkoinstituution sääntelyn ulkopuolella. Tällaisesta spontaaniudesta muodostuu myös kunkin omia henkilökohtaisia tarinoita emotionaalisella sisällöllä, kun uskonto on itse koettua ja itse tehtyä.**

4.3. Paikkojen merkityksellistäminen

Camino de Santiago on maantieteellinen reitistö, joka sisältää runsaasti erillisiä, konkreettisia paikkoja Pohjois-Espanjassa ja osin myös muualla Euroopassa. Paikkoihin liittyy aina niiden oma historiansa, ja Caminon osalta niillä on myös uskonnollisia merkityksiä. Vaeltamisen konteksti paikasta toiseen siirtymisinä tuottaa myös runsaasti representoitua informaatiota karttoina, oppaina ja paikkojen symbolisina merkintöinä reittien varrella. Lisäksi vaeltajat tuottavat ennen matkaa, sen aikana ja sen jälkeen omia näkemyksiään, kokemuksiaan ja tarinoitaan paikoista. Tämä kokonaisuus tarkoittaa sitä, että Camino de Santiagon keskeinen sisältö on monipuolinen paikkojen merkityksellistäminen.

Paikkoihin kiinnittymisen kannalta keskeisessä asemassa ovat kartat. Doreen Massey'n mukaan (2008, 80) kartat ovat representaation apuvälineitä siten, että jokainen yksittäinen kartta perustuu tietynlaiseen ajattelutapaan ja tietynlaiseen tulkintaan kuvaamastaan alueesta. Camino de Santiagon pyhiinvaellusreitti sisältää runsaan määrän karttainformaatioita painettuina karttoina, karttakirjoina ja niiden sähköisinä sovellutuksina. Niiden sisältämä tieto saattaa olla hyvin tarkkaa tuoden esille esimerkiksi yksittäiset maaston kohdat, kylät mahdollisine palveluineen ja yöpymismahdollisuuksineen. Doreen Massey (mt.) huomauttaa, että pelkkä asioiden lisääminen karttaan voi tuoda mukanaan lisää toimintakykyä ja vastaavasti niiden puuttuminen voi vähentää sitä. Hän myös mainitsee siitä, että karttojen ominaisuudet, esimerkiksi se, mitä niihin kuuluu ja mitä niistä puuttuu, ovat tulosta erilaisista kokemuksista, tärkeysjärjestyksistä ja tulkinnoista. Doreen Massey (mt., 214) tuo myös esille sen, että kartat saavat meidät ajattelemaan tilat ja paikat pintoina, jolloin ihmiset ja kulttuurit sijaitsevat tällaisilla pinnoilla, ja liikkumattomina ne odottavat saapumistamme.

Hyvin tyypillinen Camino de Santiagoon liittyvä karttaopasmateriaali on käyttämäni John Brierlyn (2018) laatima kirja. Se suosittelee Sarria-Santiago de Compostelan välille (117,4 kilometriä) noin 20 kilometrin päivämatoja, ja purkaa yksittäisen päivämatojan muutaman kilometrin osiin antaen näistä paikkakuntatietoja majoitusmahdollisuuksineen, reitin maastokuvauksen, ja se sisältää reitin karttapohjan ja sen korkeuseroprofiilin. Tästä esimerkkinä on kuvassa 12. näkyvä Portomarin – Palas De Rei –reittivälin informaatio.



Kuva 12: Reitti Portomarín – Palas De Rei (Brierly 2018, 31)

Sean Slavin (2003) tuo esille sen, että Caminon diskurssiiviset välineet kuten kartat, opaskirjat esittävät reitit hyvin tarkkoina valintoina ja yleensä lyhyimmän reitin seuraavaan paikkaan. Opaskirjat esittelevät ja tarinallistavat päivän reitin antaen tunnistettavia maamerkkejä varmistaakseen sen, että vaeltaja ei eksy. Koska reitin merkinnät ovat jopa sadan metrin välein, uupunut vaeltaja tietää aina tarkasti, kuinka paljon matkaa on seuraavalle lounaspaikalle. (Brierly 2018, 15.)

Kulkemallani Camino Francen reitillä on pääosin hyvät merkinnät, ja simpukkakuviot ja keltaiset nuolikuviot seuraavat toisiaan erityisen runsaina Galician alueella. Vaeltajat tekevät myös itse omia reittiviitoitusmerkintöjään kuten kuvassa 13. näkyvä tielle muodostettu kivistä koottu nuolikuvio. Tämä kertoo myös siitä, miten vaeltajat ottavat itse haltuun paikkojen merkitsemisiä ja merkityksellistämisiä tehden tämän joustavasti, luovasti ja rakentaen Camino-yhteisyyttä antamalla oman panoksensa muiden etenemisen tukemiseksi.



Kuva 13: Nuolikuvi kivimuodostelmana. (Hannu Sirkkilä 6.5.2018, Hospital de Orbigo)

Vaeltajien keskinäisessä vuorovaikutuksessa diskurssit reiteistä ja paikoista ovat keskeisessä asemassa. Vaeltajat jakavat keskenään näihin liittyvää informaatiota. He vertailevat esimerkiksi majoituskokemuksiaan tai kertovat tietoja mahdollisista tulevista majoitusmahdollisuuksista. Tällaisella tiedolla representoidaan kohteita, paikkoja ja palveluiden tarjontoja merkityksellistämällä jotakin omassa tiedossa olevaa toisille. Informaatio saattaa herättää kiinnostusta itselle tuntemattomaan paikkaan. Omalla kohdallani näin kävi Samoksen kohdalla. Tavoitteena tuona päivänä olleeseen Sarriaan pääsi kahta eri reittiä pitkin, joista pidempi kulki Samoksen kautta. Useampikin vaeltaja suositteli Samosta, ja he kertoivat menevänsä majoittumaan siellä olevaan kuuluisaan luostariin. Valitsin Samoksen kautta kulkevan reitin, mutta kokemukseni paikasta oli sinänsä pettymys. Uneliaan kylän näyttävän näköinen kirkko se ei ollut auki, joten kahvitauon jälkeen kiirehdin eteenpäin. Tämä kertoo siitä, miten paikkoihin liittyvät merkitysten luonnit ovat aina subjektiivisia.

Eduardo Chemin (2012a, 281–282) käyttää Camino de Santiagon yhteydessä termiä henkinen maisema. Tämä sisältää reitillä olevan uskonnollisen perinnön, johon kuuluvat sillat, kirkot, luostarit, majoituspaikat, sairaalat, muinaisten pyhien rakennusten rauniot, ristit, kiviaidat, luonnon maisemat, suurkaupunkitilat, vanhat kylät ja kaupungit, ja joihin matkailijat ovat

kontaktissa. Näistä kontakteista muodostuu vaeltajan tunteen ja metafyyssisen tason matka, jossa oleellista on visuaalisuus. Osaan konkreettisiin henkisen maiseman paikkoihin liittyy jokin uskonnollinen symboliikka. Tällaisesta Nancy Frey (1998, 57) mainitsee esimerkkinä pyhiinvaelluksen viimeisen vaiheen Galician vuoristossa ylös ja alas kulkemisen, joka symbolisesti merkitsee Kristuksen ylösnousemista.

Henkisen maiseman lisäksi osa Camino de Santiagon paikoista sisältää kulttuuriperintöön liittyviä merkityksiä. Nancy Freyn (1998, 27) tutkimukseensa haastattelemissa vaeltajista osa painotti juuri kulttuuriperintöä vaelluksensa motivaatiotekijänä. Tällöin kävelyn aikaiset kokemukset ja havainnot tiestä itsessään, silloista ja raunioista koetaan inspiroivina ja kokemuksina menneisyyden jäljistä. Myös arkkitehtuuriset kohteet, kuten Gaudin palatsi Astorgassa tai goottilaiset katedraalit Burgosissa ja Leonissa, koetaan merkittävinä. Näihin kokemuksiin voi myös liittyä jonkinlainen sentimentaalinen ja nostalginen kaipaus menneeseen, erityisesti keskiaikaan, kun kuljetaan menneen jalan jäljillä (mt., 30). Voidaan kuitenkin olettaa, että pyhiinvaeltajien määrän kasvaessa ja heidän taustojensa maallistuessa monetkaan eivät tiedä maisemiin ja paikkoihin liittyviä symbolisia merkityksiä tai konkreettisia tarinoita. Realiteettina on myös se, että vaelluksen edetessä paikat vaihtuvat, eikä uusiin paikkoihin ehdi välttämättä perehtyä, jos ei ole etukäteen hankkinut informaatiota jostakin merkittävästä kohteesta.

Yhtenä aamupäivänä saavuin kuvassa 14. näkyvään Renchen kylään. Kylä tuntui kuin elävältä museolta. Osa rakennuksista on ränsistyneitä tai ainakin parhaat päivänsä nähneitä kun taas osa vaikutti asuutilta. Pienen kylän alueella rakennukset sulautuivat maisemaan, erityisesti koskeen ja muodostivat harmonisen kokonaisuuden. Kenttäpäiväkirjaani olen kirjoittanut seuraavasti:

Hetki on jotenkin hyvin pysähdyttävä, kuin aika pysähtyisi. Tällaiseen paikkaan voisi jäädä vaikka kuinka pitkäksi aikaa, kokea miljö, kulttuuriympäristö, elämän virtaa ja yhteyttä historiaan. Vaelluksen yksi tärkeä puoli onkin yhteyden kokeminen menneeseen ja jossakin toisaalla kokemukseen. Tästä ovat muutkin kulkeneet ja tässä ovat muutkin eläneet.



Kuva 14: Näkymä Renchen kylästä (Hannu Sirkkilä 13.5.2018, Renche)

Susanne Österlund-Pöttschin (2011, 115) mukaan Camino on muistojen maisema ja pyhiinvaelluksen keskeinen teema on yhdistää menneet ja tulevat pyhiinvaeltajat toisiinsa, jolloin kyse ei ole vain ole liikkumisesta paikasta toiseen, vaan liikkeestä näiden paikkojen historiallisissa tasoissa. Amanda Redpath (2011, 39) tuo tutkimuksessaan esille sen, miten nykyiset pyhiinvaeltajat kokevat näihin paikkoihin kasautuneen aiempien vaeltajien energiaa, joka tulkitaan vaikuttavan siten, että vaeltaja haluaa pysähtyä ja pitää taukoa juuri siinä paikassa. Tämä kertoo Redpathin mukaan (mt., 40) myös siitä, miten vaeltajat itse luovat tärkeät paikkansa reitin varrella. Tämä voi toteutua siten, että monet pyhiinvaeltajat haluavat jättää jonkin pysyvän, fyysisen jäljen reitin varrelle esimerkiksi rakentamalla kivitornin, muodostamalla ristikuvion kivillä tai puun oksilla tai seinäkirjoituksilla tai edellä kuvatusti jättämällä kiven Cruz de Ferron juureen. Susanna Österlund-Pöttsch (2011, 115) huomauttaakin, että Caminossa ei ole kyse vain liikkumisesta paikasta toiseen vaan liikkeestä näiden paikkojen historiallisilla tasoilla.

Kulttuuriperintö ilmenee Camino de Santiagon reiteillä myös sen konkreettisina esittämisinä. Vaellukseni loppupuolella Arzuan pikkukaupungin aukiolla esitettiin alkuillasta kuvassa 14. näkyviä galicialaisia kansantansseja ja -musiikkia. Viihteellisen sisällön ohella Caminolla vaeltajat saivat tällä tavoin kiinnostuksen alueen kulttuuriperintöön ja mahdollisuuden kokea autenttisuuden representaatiota. Tämä on esimerkki Doreen Massey'n (2008, 31) mainitsemasta paikan ainutkertaisuuden tai erityisyyden jatkuvasta uusintamisesta, joka on sen kasautunutta historiaa. Camino de Santiagolla voidaan nähdä olevan runsaasti tällaista kasautunutta historiaa alkaen apostoli Jaakobiin liittyvästä legendasta. Jos ihmiset eivät ole kiinnostuneita pyhiinvaelluksen uskonnollisesta sisällöstä, he joka tapauksessa kiinnittyvät ja uudelleen merkityksellistävät reittinsä kokonaisuutta ja vaikkapa juuri sen kulttuuriperintöä kuvan kaltaisten esitysten muodossa. Tämä voi olla paikkoihin liittyvänä vastakaikua ihmisten halulle tuntee pysyvyyttä ja identiteetin turvallisuutta kohtaan kaiken liikkeen ja muutoksen keskellä (Massey 2008, 24). Se tarkoittaisi pyhiinvaellusta eräänlaisena pakopaikkana ja kaipauksena menneisiin, jota paikan identiteetin perinnepohjainen uusintaminen tukee.



Kuva 14: Galicialainen kansantanssiesitys Arzuan kaupungissa. (Hannu Sirkkilä 17.5.2018, Arzua)

Camino de Santiago kulkee läpi monien kylien ja pikkukaupunkien. Vaelluksen edetessä huomioin oman kiinnostukseni näihin paikkoihin kasvavan. Tätä kuvaa kenttäpäiväkirjan merkintäni lauantaina 12.5.2018 iltapäivällä Triacastelassa:

Majoituspaikan rutiinien jälkeen on todella mukavaa siirtyä tutustumaan paikkakuntaan, katsella paikkoja, huomioida palveluita, selvittää onko kirkko auki ja löytää mieluisa kahvila ja nauttia cafe americanoa nautiskellen. Se on asettumista uuteen paikkakuntaan ja tulla tutuksi sen kanssa saaden kontaktia näkemällä edes jonkin verran ihmisiä ainakin vaikka kahvilassa tai kaupassa.

Kylä paikkana tarjoaa oman mahdollisuuden sosiaalisen yhteyden luomiseen. Kaupassa myyjät ja muut vaeltajat tuntuivat avoimilta. Toiselta täysin tuntemattomalta vaeltajalta saattoi kysyä vaivattomasti, tietääkö hän olevan jotakin tiettyä tavaraa myynnissä. Kaupan kulmilla saattoi syntyä keskustelua majoitusmahdollisuuksista ja matkan etenemisestä. Liminaalisuus ja yhdistävä Caminolla olo tuottaa keveyden, vaivattomuuden ja sosiaalisen avoimuuden uudessa paikassa. Kyse on Eduardo Cheminin (2012a, 107) mainitsemasta jonkinlaisesta kotiin palaamisen tunnusta, jolloin luodaan omia käsityksiä ja käytäntöjä uusissa paikoissa. Vaelluksen edetessä tämä rutinoituu, jolloin myös tottuu uuteen kylään tai pikkukaupunkiin saapumiseen. Kotiin tulemisen tuntu on paikan haltuunottoa, kun majapaikkaan asettumisen jälkeen laajentaa reviiriä lähikaduilla, kauppoissa, kahviloissa ja kirkoissa.

Kotiin tulemisen kokeminen voi liittyä johonkin kulttuurisesti tuttuun elementtiin. Koin pysähdyttävää yhteyttä useissa Galician maaseudun pikkukylissä erityisesti sen takia, että noissa kylissä harjoitetaan maanviljelystä. Joissakin kylissä maatilojen isännät olivat liikkeellä traktoreineen. Kylissäkin eletään, vaikka ne näyttävät kovin hiljaisilta ja lähes kuolleilta. Tunsin jonkinlaista yhteyttä juuri näihin pieniin maalaiskylisiin, koska olen maaseudun kylältä alun perin kotoisin ja maatilalla varttuneena tottunut tilan erilaisiin tehtäviin.

Liliane Voyé (2002, 128) tuo esille sen, miten nykyajan pyhiinvaelluksessa ei juuri ole yhteyttä maatalouteen. Maatalousvaltaisessa yhteiskunnassa ilmeni uskonnon sidos maatalouden syklisyyteen ja siihen liittyi ritualistisuutta ja juhlia. Voyé mukaan (mt., 133) teollistuminen ja kaupungistuminen voi merkitä luonnon merkityksen korostumista pyhiinvaellusreiteillä, kun luonnon ja taloudellisen kehittymisen ristiriidasta halutaan oppia jotakin. Onkin huomattava, että reitti kulkee Galiciassa hyvin pitkälti maaseudulla ja luonnon maisemissa. Ei ole yllättävää,

että monet painottavat Camino kokemuksissaan juuri kaunista luontoa ja rauhoittavaa, puhdasta ympäristöä.

Camino on myös hajuja. Läpikulkemieni pikkukylien maatalouden harjoittamiseen liittyy karjan pitoa, ja muutamia kertoja näin lehmiä ajettavan konkreettisesti laitumelle. Eräänlaiseksi Caminon ominaishajuksi aistietnografisesti muodostuikin tuore lehmän lannan tuoksu. Reitin kulkiessa läpi elävän kylän tunnistin nopeasti lehmän lannan pistävän hajun, joka jäi ohitettavaksi oman vaelluksen edetessä läpi kylän. Se kertoi elämästä, eläimistä ja ihmisistä, jotka lehmiä hoitavat.

Vaellukseni puolivälissä keskustelin eteläkorealaisen nuoren miehen kanssa kokemuksistamme. Hän nyrypisti nenäänsä tuoden esille reitin varren epämiellyttäviä hajukokemuksia kylien läpi kulkiessaan. Nenän nyrypistus eleenä ilman, että hän sanoitti, mistä oli kyse, teki asian ymmärrettäväksi minulle juuri siinä merkityksessä, että kyseessä oli lehmän lannan haju. Hymyilin hieman, mutta minulla ei ollut mitään kommentoitavaa hänen havaintoonsa. Sarah Pink (2009, 55) tuo esille sen, miten aistikategorioissa voi olla kulttuurien välisiä eroja. En voi tietää tässä konkreettisessa mielessä eteläkorealaisesta aistiluokittelusta ja merkitysten annoista. Voin ainoastaan tietää kokeneeni saman aistihavainnon kuin keskustelukaverini. Tutkijana reflektoin tuoreen lehmän lannan hajua siinä kontekstissa, että lapsuudessani maatilalla meillä oli muutamia lehmiä ja lannan haju Camino de Santiagon reitillä tuotti lapsuudesta tutun aistimuiston. Tämä muisto välittömästi lievensi epämiellyttävää hajua, koska se muistutti mieleeni karjatalouden käytäntöjä ja hajumaailmaa.

Sarah Pink (2009, 53) huomauttaakin tutkijan tarpeesta reflektoida omaa aistisubjektiivisuuttaan, ja sitä miten hän tuottaa etnografista tietoa ja miten sillä on esimerkiksi yhteys tutkijan oman identiteetin merkitysijöihin. Omalla kohdallani tällaisia ovat siis kansallisuus, sukupuoli ja erityisesti lapsuuteni kotiin liittyvä ammatti- ja yhteiskuntaluokka-asema. Etnografina voisin näin taustastani johtuen jättää huomioimatta toisen vaeltajan, konkreettisesti eteläkorealaisen miehen kommentin. Kuitenkin tällainen välitön reflektointi keskustelutilanteessa merkitsi toisen havainnon huomiointia ja kuuntelua. Kyse on etnografian aisti-intersubjektiivisuudessa (mt., 53) tutkimusprosessin aikaisessa vuorovaikutuksessa ja yhteydessä kentällä. Samalla on kyse etnografian itsensä paikantamisesta, jolloin konkreettinen tilanne kentällä on asemoitavissa ja myös tutkija itse asemoi itsensä positionaalisen tiedon hengessä (ks. Uotinen 2010b, 180).

Eräs osa Camino de Santiagon vaellusreitien paikan merkityksellistämistä on kaupallistuminen ja tuotteistaminen. Vaellukseni aikana O Cebreiron, pieni paikka Sierra de Ancaresin vuorella, oli ensimmäinen, jossa tuli selvästi ja näkyvästi esille Caminon tuotteistaminen. Kylä on kaunis, muutamien luonnonkivirakennuksien keskittymä. Varsinaista asutusta siellä ei näyttänyt olevan, ja kaikki toiminnot liittyivät Caminolla kulkevien palvelimiseen. Tämä tarkoittaa sitä, että kylässä on muutaman alberguen ja ruokapaikan lisäksi matkamuijomyymälöitä, joissa myydään kaikenlaisia Camino de Santiagoon liittyviä tuotteita kuten t-paitoja, college-puseroita, jääkaappimagneetteja, postikortteja, Camino-koruja ja -rannekkeita jne. Lähes viikon rauhallisen ja kaupallisuudesta vapaan vaelluksen jälkeen paikka tuntui hämmäntävältä. O Cebroin on esimerkki uskonnon aineellisuudesta ja osin siihen liittyy myös uskonnon kaupallistuminen ja kuluttaminen (ks. Keenan & Arweck 2006).

4.4. Rituaalinen yhteisöllisyys

Pyhiinvaellus Caminolla muodostuu rituaalisten käytäntöjen kokonaisuudeksi, joka toistuu päivittäin ja joka näin yhdistää pyhiinvaeltajia. Rituaalit muodostavat yhteisen toimintakulttuurin, tavan toimia, jolloin ne vahvistavat Victor Turnerin kuvaamaa normatiivista yhteisöllisyyttä (Schützeichel 2014, 31). Tällöin pyhiinvaeltajien toiminta on sinänsä itsenäistä ja spontaania, mutta toimintojen yhdenmukaisuus ja toistuminen normittaa ne ennustettavaksi. Normatiivista yhteisöllisyyttä vahvistaa jo se, mikä tapahtuu ennen vaelluksen alkua. Olettavasti suurin osa on perehtynyt Camino de Santiagoon liittyvään kirjallisuuteen ja internetaineistoihin ja vaelluksensa aloittavat ovat olleet mukana erilaisilla postituslistoilla ja Facebook-ryhmissä. Nämä aineistot ja niihin liittyvät keskustelut sisältävät tarkkaa reitti-informaatiota tietoina esimerkiksi majoitusmahdollisuuksista sekä pikkutarkkoja ohjeita varustuksesta pakkaamisohjeineen.

Elämänsä ensimmäisen vaelluksen aloittava on kuitenkin epävarmuuden tilassa. Nancy Freyn (1998, 38) tutkimuksen mukaan ennen vaelluksen alkamista monet pyhiinvaeltajat tuntevat olevansa hermostuneita, he epäilevät matkaansa ja kysyvät itseltään: ”Mitä olen tekemässä ja onko se fyysisesti mahdollista?” Kun aloitin vaellukseni Leonista, joka on yli 100 000 asukkaan suurehko kaupunki, kävin päivää ennen varmistamassa reitin kaupungista ulos. Kaupungin turisti-informaatiopisteestä sain reittitietoja ja myönteisenä yllätyksenä tiedon siitä, että hotellini oli reitin varrella. Kun seuraavana aamuna astui hotellista ulos, olin heti suoraan

oikealla kadulla. Toisena varmistustoimenpiteenä oli se, että kävin kävelemässä aloitusta ennen pari kilometriä reitin suuntaan silmäillen keltaisia opastenuolia ja simpukkakuvioita. Oma epävarmuuteni liittyi näin reitin löytämiseen ja sen konkreettiseen aloittamiseen. Taustalla oli kuitenkin juuri tuo Nancy Freyn mainitsema epäily täysin itselle uudenlaisen asian tekemisestä, joka etukäteisinformaatiosta huolimatta tuntui hypyltä johonkin tuntemattomaan.

Camino pyhiinvaellusreittinä on sinänsä yhteisöllinen ja rituaalinen. Se sisältää merkkejä ja merkityksiä, jotka yhdistävät vaeltajia ja liittävät uudet tulijat osaksi vaellusyhteisyyttä. Dani Schrire (2006, 73) tuo esille sen, miten Caminon reitin merkit luovat merkitysten ja representaatioiden mosaiikin. Keskeinen näistä merkeistä on simpukka-symboli, joka on reitin merkitsemisen kuva. Simpukan kuori ilmestyi Caminon ikonografiaan 12. vuosisadalla ja se symbolisoi hyvää työtä, jota pyhiinvaeltajan ajatellaan tekevän (Frey 1998, 41). Nykyaikaan liittyvä simpukan kantaminen vakiintui 1980-luvulla ja samalla se alkoi erottaa todelliset pyhiinvaeltajat virkistyspatikoijista (Dunn 2016, 25). Vaeltajille myydään simpukoita, ja he kiinnittävät simpukan omaan rinkaansa osoituksena vaelluksesta ja yhteisöön kuulumisesta. Simpukka on samalla keskeinen Caminon turistinen tuote, joka esiintyy postikorteissa ja erilaisissa matkamuuistoissa.



Kuva 7: Simpukka symboli (Hannu Sirkkilä 7.5.2018, tarkemmin määrittelemätön paikka Astorgan ja Rabanal de Camino välillä)

Oman simpukkani ostin vaellukseni toisen päivän illalla Astorgassa. Kaksi päivää olin katsonut, miten vaeltajien rinkoissa on kiinnitettynä simpukka, jossa on keskellä punaisella värillä maalattu ristikuvio. Näiden kahden päivän aikana minusta alkoi tuntua, että ilman simpukkaa en oikein kuulunut joukkoon. Tyypillistä on se, että monet ostavat simpukan jo ennen konkreettisen vaelluksensa alkua (Dunn 2016, 25). Ostamisen ja simpukan rinkkaan kiinnittämisen myötä tunsin tullessi osaksi Camino-yhteisöä (kuva 7.).

Terhi Utriainen (2018, 213) tuo esille sen, miten uskonnon materiaalisuuteen lukeutuu monenlaisia käytäntöjä, rituaaleja ja tekniikkoja sekä niiden opettelua ja harjoittelua. Simpukan ostamisen ja sen kiinnittäminen rinkkaan voidaan nähdä olevan oppimista Camino de Santiagon tietovarannosta. Koska oletettavasti monille vaeltajille pyhiinvaelluksen uskonnollinen tausta ei ole yksityiskohtaisen tuttua esimerkiksi juuri simpukka-symbolin osalta, korostuu sen merkitys kaikkia yhdistävänä symboliesineenä.

Terhi Utriainen (2018, 214–215) määrittelee amuletin suojaesineeksi siten, että sen vaikutuksena on suojella pahalta, ja hänen mukaansa myös monia kristinuskoon kuuluvia symboliesineitä (risti, rukousnauha) voidaan tässä mielessä pitää amuletteina. Tällaisen tulkinnan mukaan vaeltajalla oleva simpukka amulettina suojaisi reitin varren mahdollisilta vaaroilta, mutta ennen kaikkea kävelyn aiheuttamilta rasituksilta ja vaivoilta. Kun vaellukseni toisen päivän illalla Astorgassa ostin oman simpukkani, ajattelin ensisijaisesti sitä merkkinä joukkoon kuulumisesta. Tämän ohella koin sen seuraavasta aamusta lähtien sisäistä rauhaa edesauttavana esineenä, juuri välittäjänä (Bergholm & Hämäläinen 2018, 7) minun ja Caminon historiallisuuden kesken, jonka myötä edistin omaa meditatiivista keskittyneisyyttäni. Tämä kertoo sitä, miten simpukka voi toimia yksilöllisesti pyhänä amulettina tai pelkkänä matkamuistona tai molempina niistä (Dunn 2016, 23).

Pyhiinvaeltajan päivä on sinänsä kehykseltään itseään toistava ja ennustettava ja se yhdenmukaistaa vaeltajien kulkua ja ohjelmaa. Suurin osa lähtee majapaikastaan liikkeelle aamulla klo 6.30–8.00 välillä. Tätä edeltää heräämisen jälkeen aamutoimet, varusteiden pakkaamista ja jotakin syömistä riippuen hyvin paljon alberguen ruokailutiloista ja kunkin tarpeista. Reitin varrella on keskimäärin viiden kilometrin välein kahviloita, joihin pysähdytään tauolle ja tilataan kahvia, mehua ja pientä syötävää. Kahviloista muodostuu kontaktien oton paikkoja, mutta kukin voi olla myös omassa rauhassaan. Useimpien vaellus jatkuu näin iltapäivän alkuun saakka, jolloin saavutaan seuraavaan majapaikkaan. Pienempi osa lähtee liikkeelle myöhemmin tai vaeltaa pidempää kohti iltaa. Saavuttaessa majoituspaikkakunnalle alberguessa hoidetaan majoitusmuodollisuudet leiman saanteineen ja maksuineen ja saadaan petipaikka. Kenttäpäiväkirjassani on kuvaus ensimmäisestä majoittumisesta seuraavasti:

Alberguessa on oma rituaalinsa. Kyseessä on yksityinen hostel, ja ystävällinen omistaja näyttää sänkyni ja yhteiset tilat. Tilarakenne tulee tutuksi tästä eteenpäin. Tuloaula, makuusalit, peseytymistilat ja ulkona pyykinpesupaikka. Toiminta etenee selkeästi: majoittuminen ja leiman saanti passiin, makuupaikan osoittaminen, rinkan purku, suihkussa käynti, jalkojen hoito eli rasvaus, käytössä olleiden vaatteiden pesu, mahdollisesti jotakin syömistä, vetäytyminen hetkeksi omaan rauhaan ja some-päivitysten tekoa.

Majoittuvien toiminta etenee varsin ritualistisesti ja majapaikasta toiseen samalla tavalla. Varusteiden purkamisen ja asettumisen jälkeen käydään suihkussa, jonka jälkeen tehdään jalkahuoltoa ja pestään päivän aikana käytössä olleet vaatteet joko käsin tai koneellisesti. Tämän jälkeen keskitytään ruokahuoltoon ja käydään syömässä tai ostamassa kaupasta syötävään. Iltapäivän ja alkuillan hetkinä monet kirjoittavat päiväkirjaansa, rupattelevat muiden majoittuneiden kanssa, hoitavat jalkojaan, suunnittelevat seuraavan päivän vaellusohjelmaa, piipahtavat kävelyllä paikkakuntaan tutustuen ja mahdollisesti osallistuvat iltamessuun kirkossa. Albergueissa tavallista on nähdä mobiililaitteiden runsasaikainen käyttö. Pääsääntöisesti kello kymmenestä lähtien on hiljaisuus, mutta ensimmäiset saattavat asettua makuulle jo kello 20.00 jälkeen. Kuvatun kaltaisesti vaelluspäivät toteutuvat saman sisältöisinä, jolloin niistä muodostuu toisteisia ja toiminnot ovat ritualistisia.

Keskeinen osa albergueissa oloa on oman tilan haltuunotto ja käyttö. Sänky on vaeltajan ainoa oma fyysinen tila. Useimmissa majoitustiloissa on kerrossängyt. Yhtä yötä lukuun ottamatta nukuin alapetillä, jonka etuna oli se, että saatoin levittää tavaroita lattialle sängyn alle. Oivalsin heti ensimmäisessä majapaikassa omien tavaroiden selkeän ja tarkoituksenmukaisen järjestämisen. Kun käytettävissä on ala- tai yläpeti, tilaa on kovin rajallisesti omien tavaroiden asetteluun. Rinkan pakkaamisessa ja purussa on hyvä olla selkeä järjestys, eli päällä tavarat, joita tarvitsee, ja pohjalla vähemmän tarvittavat. Illalla kannattaa pakata rinkka niin valmiiksi kuin se on mahdollista ja asetella aamulla tarvittavat ja päälle laitettavat vaatteet johonkin helposti löydettävään järjestykseen lattialle ja sängyn reunoille. Kun järjestys on hyvä ja itselle selkeä, kaiken tarvittavan löytää nopeasti.

Vaeltaja oppii nopeasti oman tilansa käyttöön ja järjestelmällisyyteen ja olettaen, että kaikki muutkin toimivat samalla tavalla. Kyseessä on pyhiinvaelluksen perinteeseen ja ideaaliin liittyvä vaatimaton, askeettinen olemisen ja tekemisen tapa. Toisten kunnioittaminen ja rauhan antaminen itselle ja muille majoittujille muodostaa sosiaalisesti yhdenmukaisen toimintakulttuurin. Kun eräässä majapaikassa yläpedin vaeltaja oli suihkusta palattuaan asettanut pyyhkeensä roikkumaan niin, että se osin peitti alapetini aukon, se aluksi ärsytti minua. Tällaisesta kokemuksesta muodostuu kuitenkin vaellukseen liittyvä henkinen oppi mieleen nousevien tunnetilojen havainnoinnilla ja sen oivaltamisella, miten pienestä asiasta oli kyse.

Pyhiinvaelluksen aikaisia käytäntöjä voidaan kuvata kurinalaiseen perusasenteeseen perustuviksi askeettisiksi, kehopainotteisiksi ja kulutusrajoitteisiksi toimintakäytännöiksi.

Keskeistä tilan käytössä ovat kehon huoltamiseen ja hallintaan liittyvät toiminnot. Kun vaelluksen aikana vaeltaja tulee tietoiseksi kehonsa tuntemuksista, majoituspaikassa hän tämän ohella tulee tietoiseksi kehollisesta olemisestaan tilassa. Täysin omassa hallinnassa olevaa tilaa on rajallisesti ja muut majoittuneet on koko ajan otettava huomioon. Suihkussa ja wc:ssä käynti voi merkitä odottamisia, ja niiden käytön aikana voi olla tietoinen, että joku toinen odottaa vuoroaan. Oleellista on myös näiden tilojen pääosin sukupuolittunut jako. Majoituksessa olemisen tuottaa näin sukupuolittuneet keholliset toiminnot, joiden lähtökohtana ja huomion keskipisteenä on uusintaa vaelluksen jälkeen kehon tila ja kunto seuraavan päivän vaellusta varten.

Esille tuomani esimerkit erilaisista varsinkin majoituspaikkaan liittyvistä käytännöistä ovat avoimia, tiettyyn materiaaliseen tilanteeseen sidottuja, kollektiivisia, säännönmukaisia, kehollisesti manifestoituvia, järjestäytyneitä toimintamuotoja sosiaalisessa yhteydessä hahmottuvia toimintakäytäntöjä (Schützeichel 2014, 22). Huomionarvoista on niiden toistuvuus, ennakoitavuus ja kollektiivisuus. Ne muodostuvat vaeltajalle sellaiseksi merkityskokonaisuudeksi, joka auttaa häntä nopeasti oppimaan ja selviytymään Caminon arjen tilanteissa.

4.5. Sosiaalisen yhteenkuuluvuuden muodostuminen

Camino de Santiago tarjoaa runsaasti mahdollisuuksia ja tilanteita sosiaaliseen yhteenkuuluvuuden rakentumiselle. Keskeinen perusta ja osa tätä ovat keskustelut muiden pyhiinvaeltajien kanssa, ja kanssakulkijana kokemusten jakaminen. Keskustelu lähtee helposti käyntiin, jos itsellä on halu ja myönteinen asenne siihen. Avauksena on tervehdys ”Hola” tai ”Buenos Dias” ja myös hyvän matkan toivotus ”Buen Camino”. Varsinainen keskustelu voi käynnistyä vaelluksen aikana, jolloin se johtaa yhdessä kulkemiseen lyhyen tai pidemmän matkan. Sopiva tilanne on myös kahvilassa istahtaminen entuudesta tuntemattoman pöytään tai paikan tarjoaminen tulijalle.

Keskeistä sosiaalisen kontaktin käynnistymisessä on sen sattumanvaraisuus ja yllätyksellisyys. Tästä esimerkkinä on vaellukseni toisen päivän ensimmäisen tauko Villares de Orbigo kylän

kahvilassa. Kahvilaan jäi paljon vaeltajia, ja vapaaseen pöytään ulkona muodostui neljän vaeltajan pöytäseurue, johon kuului lisäksi bulgarialainen Elena sekä yhdysvaltalainen pariskunta. Keskustelu käytiin saksaksi, josta muodostui yllättäen yhteinen kieli. Kukin kertoi reittinsä vaiheista ja kokemuksistaan. Elenan lähdettyä ensimmäisenä jatkamaan matkaansa, jäin juttelemaan yhdysvaltalaisen pariskunnan kanssa pidemmäksi aikaa. Kerroimme matkalle lähdön syistä ja motiiveista. Yhtenä keskustelumme teemana oli amerikkalainen vaellusteemallinen ”The Wild” –elokuva. Tämän jälkeen näytimme toisillemme kotiseutujemme valokuvia. Tällä kuvatulla tavalla Caminolla ennestään toisilleen täysin tuntemattomat ihmiset voivat kohdata, ja alun Camino-kuulumisten vaihtamisen jälkeen keskustelu voi ohjautua suuntaan, jolla voi olla tekemistä Caminon kanssa tai se voi käsitellä mitä tahansa muuta asiaa.

Myös alberguet tarjoavat erilaisia sosiaalisen kanssakäymisen tilanteita. Itse makuusali on kuitenkin yleensä yksityistä aluetta ja hiljaisuuden vyöhykettä, jolloin keskustelut tapahtuvat yhteisissä tiloissa tai ulkona. Albergueiden sisä- ja ulkotilat kuitenkin vaihtelevat, ja esimerkiksi kaupunkimaisissa ympäristöissä sijaitsevissa ei välttämättä ole ulkotiloja ollenkaan. Pienen Rabanal del Caminon kylän retkeilymajaan liittyy laaja puutarha. Tämän alberguen ylläpitäjät edistivät majoittujien yhteishenkeä tarjoamalla iltapäiväteen ja majoituspäivänäni meitä oli parikymmenen vaeltajan kansainvälinen joukko koolla. Yksityisissä albergueissa on usein tarjolla maksullinen illallinen. Ensimmäisessä majoituspaikassani San Martin del Caminon kylässä paella-illallinen nautittiin pitkän pöydän ääressä. Istuinpaikkani viereisten vaeltajien kotipaikat tulivat nopeasti selville ja keskustelu painottui vaelluskäytännöllisiin asioihin. Illan huipentumana espanjalainen vaeltaja tarttui kitaraan tarjoten lyhyen musiikillisen hetken ennen nukkumaan menoa.

Caminolla sosiaalisen yhteisyyden rakentumisessa majapaikkojen ylläpitäjillä ja toimijoilla voikin olla tärkeä merkitys. Eduardo Cheminin (2012a, 46–49) jäsentelyn mukaan Caminon reittien varrella toimii neljän tyyppisiä majapaikkoja:

- 1) Kirkon ylläpitämiä.
- 2) Caminon ystävät-organisaation ylläpitämiä.
- 3) Yksityisiä ja
- 4) Kunnallisia.

Useimmat alberguet, joihin majoituin, olivat varsin suuria, jolloin niiden henkilökohtaan jäi etäiseksi. Läheisempi yhteys toteutui kolmessa pienessä, yksityisessä alberguessa. Esimerkkinä on Ambasmestasin kylässä sijaitseva albergue nimeltään ”Das Animas”, jonka omistaa saksalainen pariskunta, Sabine ja Ulrich Schnepf (<https://www.das-animas.com/>). Omistajapari oli hyvin vieraanvarainen ja kiinnostunut majoittujista. Näin Camino-kiinteyden näkökulmasta albergue ei ole vain majoitusmahdollisuus. Varsinkin pienten yksityisten majoituspaikkojen omistajat luovat selvästi kodikasta henkeä ja aitoa vieraanvaraisuutta. Silloin oleminen muodostuu antoisammaksi ja kiinteämmäksi. Kun omistaja luo tällaista henkeä, se ainakin jossakin määrin lähentää samalla myös majoittujia. Konkreettinen esimerkki vieraanvaraisuudesta oli kuvassa 8. näkyvät ”Das Animas”-alberguen ruokailutilassa pieneen liitutauluun kirjoitetut ”hyvää huomenta” -tervehdykset majoittujien omilla kielillä ja myös suomeksi.



Kuva 8: Hyvää huomenta-tervehdys ”Das Animas”- alberguessa (Hannu Sirkkilä 11.5., Ambasmestas)

Vaelluspäivien aikana ihmiset kohtaavat uudelleen toisiaan, jos päivärytmi kilometreinä, aikatauluina ja majoituskohteina on melko samanlainen. Hyvin tavallisia ovat 20–25

kilometrin päivävaellukset, jotka päätyvät paikkakunnalle, jossa on kuitenkin rajallinen määrä majoituspaikkoja. Näin kohtaamiset toistumisineen ovat hyvin mahdollisia. Uudelleen kohtaaminen huomioidaan tervehtimällä ja vaelluskuulumisten vaihtamisella. Tällä tavoin voi myös muodostua Camino-ystävyyttä, kun ensikohtaamisen ja mahdollisen hyvän keskustelun jälkeen tavataan uudelleen. Tämän myötä voidaan vaeltaa yhdessä, majoittua samalle paikkakunnalle ja samaan albergueen, ja majoittumisen jälkeen mennä yhdessä syömään, lasilliselle tai kirkkoon.

Caminolla toisten vaeltajien kanssa toteutuvat keskustelut liittyvät matkalla oloon yleensä, mistä on aloittanut ja millainen on kokonaisaikataulu, millainen on kyseisen päivän ohjelma ja tavoite, missä on majoittunut ja millaisia kokemuksia matkan aikana on ollut. Lisäksi kysytään kotimaata. Keskustelu on siis vaelluskeskeistä, hyvin reaaliaikaista, ja puhutaan hyvin konkreettisista vaellukseen liittyvistä asioista. Se ei johda vaelluksen taustalla olevien motiivien tunnusteluun tai korkeintaan niitä käsitellään yleisellä tasolla. Diskurssiivisesti tavoite on luoda yhteyttä uuteen kohdattavaan vaelluskumppaniin. Camino itsessään on yhteinen nimittäjä, joka yhdistää toisilleen täysin tuntemattomia. Camino-yhteys rakentuu vuorovaikutustilanteista, yhteisestä matkasta kohteineen, varusteista, ritualisoituneesta toiminnasta, esineistä ja päämääristä. Camino-puhe jättää syrjään keskustelukumppanin yksityiselämän, eikä sitä tarvitse välttämättä ollenkaan käsitellä. Se ei myöskään sisällä keskustelua ja vuorovaikutusta uskonnollisuudesta tai uskontoon liittyvistä rituaaleista. Omat havaintoni vahvistavatkin sitä Sean Slavinin (2003, 12) tutkimuksen tulosta, jonka mukaan vaeltajat ovat yleensä sosiaalisia, mutta he välttävät tuomasta esille omaa historiaansa ja keskustelu rajautuu vaellukseen liittyviin asioihin. Vaeltajat ovat varsin selkeässä liminaalitulassa ja ulkopuolella omasta arjestaan, joka voidaan työntää syrjään myös keskustelutilanteissa.

Vaellus itsessään tarjoaa runsaasti jaettavaa ja yhdistävää keskustelun aihetta. Siitä muodostuu teemallisesti kunkin oma selviytymistarina, joka on kuuntelijalle ymmärrettävä tarjoten myös vertailupohjaa omille kokemuksille. Viimeisessä alberguessa tapasin suomalaisen pariskunnan. He olivat vaeltaneet Camino Nord-reitillä ja majapaikkaan saapuessa kilometrejä oli kertynyt lähes 700. He kertoivat minulle innokkaasti alkuvaiheen kommelluksista ja haasteista. Erityisesti fyysisessä muodossaan Camino on kaikkia yhdistävä selviytymisen kokemus. Siihen liittyvät vaelluspäivien raskuudet ja väsymiset sekä lisäksi vaihtelevat luonnonolosuhteet. O Cebreirolla, joka sijaitsee 1330 metrin korkeudessa, yöpymisen jälkeen

satoi koko aamupäivän lunta, rakeita ja oli jatkuva kylmä tuuli. Tällainen ilma rakensi välittömästi yhdistävän kokemuksen, jota käsiteltiin kahvitauoilla ja reitin varrella ilmeillä, eleillä ja lyhyillä sanallisilla ilmaisuilla.

Tuttujen vaeltajien kohtaaminen uudelleen tuotti selvästi iloa ja jälleennäkemisen riemua. Majoituspaikkakunnilla lähdin muutamia kertoja istumaan lasilliselle aiempien tuttujen kanssa. Yhdysvaltalaisten Alin ja Jeffin kanssa yksi kohtaaminen tapahtui Triacastelan kylässä. Kiertelimme ensin kylän keskustassa kirkkoon tutustuen, jonka jälkeen Al ja Jeff näyttivät oman majapaikkansa. Löysimme mukavan baarin, jossa

Al joi kertomansa perusteella tapansa mukaisesti Gin Tonicia ja minä ja Jeff oluen. Aika kului mukavasti. Pääteemana oli Suomen turvallisuuspoliittinen asema, yhteinen raja Venäjän kanssa ja Vladimir Putin. Lisäksi puhuimme maittemme urheilukulttuureista, joten keskustelu käsitteli lähinnä muita kuin vaeltamiseen liittyviä asioita. Caminon rutiinit ja käytännöt ovat teemallisesti kuitenkin rajallisia, ja kun tutustuminen vaeltajien kesken etenee, siirrytään puhumaan kunkin taustaan liittyvistä asioita. Sama toteutui bulgarialaisen Elenan kanssa. Vaelsimme yhdessä kohden Sarriaa ja sovimme tapaavamme alkuillasta. Sopivan baarin löydettyämme puhuimme elämästämme, elintasosta Bulgariassa ja Suomessa ja monesta muusta asiasta, jotka eivät liittyneet vaeltamiseen Caminolla.

On huomattava se, että oma haasteensa voi olla yhteisen kielen puuttuminen. Englannin kielen asema maailman valtakielenä ja tulevista kaikkia yhdistäväksi kieleksi, jonkinlaiseksi *lingua francaksi*, saattaa luoda sellaisen harhan, että se olisi myös Camino de Santiagolla selkeä valtakieli, jota kaikki osaavat. Kuten luvussa 3.4 toin esille, kävin eniten keskusteluja saksalaisten kanssa. Lisäksi käytin saksan kieltä belgialaisen ja bulgarialaisen vaeltajan kanssa. Huomasin, että keskusteluni olisivat olleet vielä runsaampia, jos olisin lisäksi osannut espanjaa. Matkani alkuvaiheessa majoituin kolme kertaa samaan albergueen italialaisen miehen kanssa. Meillä ei ollut yhteistä kieltä, mutta siitä huolimatta me kommunikoimme. Kun saavuin kolmannen vaelluspäivän päätteeksi majapaikkaan, hän kohdatessamme näytti vasenta isovarvastaan, joka oli todella huonossa kunnossa. Varpaan kynsi oli kauttaaltaan muuttunut keltaiseksi, ja sen pinta oli rikkonainen ja kupruileva. Hän myös käveli vaivalloisesti tehtyään jo pitkän matkan. Kun ei ollut yhteistä kieltä, en voinut kysellä hänen vaivoistaan, mutta eleillä saatoin tuoda esille kiinnostusta ja myötätuntoisuutta. Camino de Santiagolla vaeltaja joutuukin, ainakin halutessaan, ottamaan käyttöön kommunikaation kaikki mahdolliset muodot esimerkiksi eleinä, ilmeinä tai piirtämällä ja kirjoittamalla. Tällainen tilanne on osoitus Sarah

Pinkin (2009, 25) mainitsemasta aistietnografisesta kehon keskeisyydestä tietämisessä ja sen paikantamisessa, jolloin se mahdollistaa myös yhteyden toisten kanssa.

Eteläkorealaiset tutkijat Kyung-Mi Im ja JuSung Jun (2015) tuovat esille sen, että Camino de Santiagolla kommunikaatio tapahtuu myös tunteiden tasolla ja hiljaisuudessa. Jaettu kokemus fyysisestä kivusta muodostaa perustan myös intiimille suhteelle vaeltajien välillä. Se synnyttää sympatiaa ja ymmärrystä toisen tilasta. Hiljaisuus, äänetön hymy, lyhyt kommunikaatio jakaa ystävyyttä, lämpöä ja lohtua. (mt., 343.) Tällainen tilanne toteutui edellä mainitun italialaisen miehen kanssa, kun hän näytti rikkoutunutta isovarpaan kynttään. Kun yhteisiä sanoja ei ollut, käytössäni olivat vain myötätunnon eleet hänen suuntaan.

Kommunikaatio voi olla muodoltaan myös niukkaa ja lyhytsanaista. Reittini aikataulus oli hyvin samanlainen latvialaisen Janisin kanssa. Näimme monina päivinä ja muutaman kerran majoituimme samaan albergueen. Vaihdoin kohdattuamme päivän kuulumiset, mutta keskustelumme ei muodostunut sen syvällisemmäksi. Tämä kertoo siitä, että keskustelumuodot ja yhteydet ovat monenlaisia. Vaelluskokemuksista ja myös tutkimuksista saattaa välittyä yksipuolinen käsitys hyvin selkeän kiinteästä sosiaalisesta yhteydestä ja kommunikaatiosta. Tällainen *communitas*-yhteys ei kuitenkaan toteudu esimerkiksi sen takia, että osa haluaa suorittaa vaelluksensa omassa rauhassaan ja yksin.

Yhteys voi myös rakentua hitaammin. Havaitsin vaelluspäivän päätteeksi uuden alberguen huoneessa, että siihen oli majoittunut mies, joka oli tuttu jo edellisestä paikasta. Emme kuitenkaan puhuneet keskenämme, mutta välillämme oli aktiivista ja tuttavallista eleiden käyttöä. Seuraavana päivänä, kun poikkesin kahvilaan ensimmäiselle tauolle, siellä istui kyseinen mies. Menin hänen viereensä ja avasin keskustelun. Hän oli saksalainen Jens ja meistä tuli loppumatkalle hyvät kaverit, ja vaihdoin aina kuulumiset tavatessamme. Vaelluksen eteneminen samalla vauhdilla luo kohtaamisen hetkiä, jotka lähentävät vaeltajia toisiinsa ja edesauttavat näin myös vuorovaikutuksen aktivoitumista ja kokemusten jakamista.

Koska kohtaamiset ovat ennakoimattomia ja uusi tuttavuus on tuntematon, Camino-yhteisyyden lisäksi sosiaalisen yhteyden edistymistä voivat edesauttaa monenlaiset kuvitteelliset yhteisöllisyydet. Oman kansallisuuden merkitys on tällainen, jonka huomasin kaksi kertaa tavatessani suomalaisia. Kokemusten jakaminen on nyanssoidumpaa ja

monipuolisempaa omalla äidinkielellä. Yhteisöllisyyttä tunnistin itsessäni kohdatessani muita pohjoismaalaisia, erityisesti ruotsalaisia. Kenttäpäiväkirjaani olen kirjoittanut seuraavasti:

Melidessä avasin juttelun kahden ruotsalaisen kanssa. Olin jo tunnistanut kielen, kun he olivat välillä edessä, välillä takanani. Ja sitten sopivassa paikassa kysyin, että ovatko he Ruotsista. Nuorempi nainen oli suurkaupungista ja vanhempi pikkukaupungista. Olivat myönteisen ja mukavan oloisia, ja kivaa oli ensimmäistä kertaa vaelluksen aikana puhua på svenska.

Myöhemmin samana päivänä vaelsin pidempään hollantilaisen Mariken kanssa. Kun toimme esille tarkemmat kotipaikkatiedot, ilmeni, että hänellä on ystävä minun kotikaupungissani ja vastaavasti minä olen käynyt hänen kotikaupungissaan Hollannissa. Liminaalitulassa mieli hakee ihmisten välisiä yhteyksiä ja kotoisuutta rakentaen erilaisia kuvitteellisia yhteisöjä.

Kohtaaminen ja keskustelun aloittaminen voi olla sukupuolittunutta. Tällaisesta esimerkki tapahtui Acebon kylässä, kun laskeuduin Cruz de Ferrolta. Kyseinen rautaristipaikka sijaitsee 1500 metrin korkeudessa, ja sen jälkeen alkaa pitkä laskeutuminen alas laaksoon. Laskeutumisvaihe oli rankempi kuin nousu, ja lisäksi tuolloin oli melko kuumaa. Acebon pienessä kylässä menin baariin, ja tilasin oluen. Baaritiskillä aloin juttelemaan miehen kanssa, joka oli saksalaisen Norbertin. Juttelimme jonkin aikaa sinänsä tavallisista vaelluskokemuksista, mutta tapaamisen konteksti, baaritiski, ja keskustelu toisen miehen kanssa toi siihen oman tuntemuksensa ja erottumisen vaelluspäivän arjesta miestapaisesti. Miestapaisuudella tarkoitan sukupuolen toimimista performatiivisesti siten, että siihen liittyvät teot, liikkeet, eleet ja tyyliä toteutuvat sukupuolittuneen toisteisesti (Jokinen 2005, 59). Konkreettisesti olin tietoinen miestapaisuudestani, joka ilmeni esimerkiksi Norbertin kanssa käymäni keskustelun asiapitoisissa teemoissa, tavassa olla ja nojata baaritiskiinkin ja nauttia oluesta kuin vanhan kaverin kanssa baariympäristössä.

Sosiaalisen yhteyden muodostumisen kannalta on huomioitava se, että vaeltajien joukko ei ole kuitenkaan yhdenmukainen. Oman ryhmänsä muodostavat esimerkiksi pyöräilijät, jotka etenivät havaintojeni mukaan reitillä pääosin pienissä 3-5 hengen ryhmissä. Rabanal de Caminon alberguessa söin aamiaista yhdessä itävaltalaisen nuoren naisen, Katherinan kanssa. Hän oli tullut yksin Caminolle ja oli matkansa edetessä liittynyt yhteen muutamien muiden pyöräilijöiden kanssa. Hän kysyi, että enkö kuulunut mihinkään ryhmään. Ymmärsin hänen

kysymyksensä tavallaan väärin ja vastasin, ettei Suomesta käsin ollut muodostunut mitään ryhmää, johon kuuluen olisin tullut Caminolle. Hän lienee kuitenkin tarkoittanut sitä, että en ollut Caminon aikana liittynyt muiden kanssa yhteen. Kysymys oli mielenkiintoinen, ja ehkä sen ydin oli se, että pyöräilijät selvästi liikkuvat pienryhmissä ja varmaankin liittyvät yhteen. Se voi olla heidän motiivinsa ja myös käytännön ratkaisu. Tällöin pyöräilijä olettaa kävelijöiden toimivan samalla logiikalla, ja että ryhmäytyminen ja kiinteä sosiaalinen kontakti on keskeinen Caminon elementti.

4.6. Camino kehollisena kokemuksena

Camino de Santiago on monipuolinen ja voimakas kehollinen kokemus. Riippuen matkan pituudesta ja vaiheista ja vaeltajan omasta kunnosta suoritus voi olla jopa niin vaikea, että jotkut joutuvat keskeyttämään vaelluksensa fyysisten ongelmien, lähinnä jalkavaivojen takia (Frey 1998, 88). Osa joutuu kulkemaan joitakin välejä bussilla ja taksilla tai kuten brasilialainen vaeltaja kertoi kohdatessamme, että hän oli kolmannen kerran aloittamassa vaellustaan pitkittyneiden akillesjännevaivojen takia.

Kehollisuuden kokemuksesta kipuina ja särkyinä tulee pyhiinvaeltajalle jatkuva ajattelun ja arvioinnin kohde. Sen ohella, että kivut ovat todellisia, niistä muodostuu kerronnallisia ydinasioita. Tähän keskeisenä syynä on se, että useimmille vaeltajille päivät ovat lähes identtisiä ja niihin liittyvät rutiinit määräävät yksilöiden matkan reflektoinnin ydintä. Narratiivisesti kertomukset kivuista itselle ja toisille muodostuvat tällaisiksi ydinasioiksi. (Luik 2012, 32–34.)

Pyhiinvaellus mahdollistaa kehon kokemusten tunnistamisen ja vaeltajan oman kehotietoisuuden lisääntymisen (Luik 2012, 31). Elo Luik tuo tutkimuksensa (mt.) tuloksena esille sen, miten Caminon reitti on vaativa ja siksi kehosta tulee oleellisen tärkeä osa pyhiinvaelluksen kokemusta. Kävelijöiden tietoisuus kehostaan lisääntyy, ja he ikään kuin tutkivat sitä, jolloin siitä tulee matkan myötä elämän keskipiste ja vaelluksen ydin on kipu. Luikin mukaan jotkut tulevat Caminolle juuri sen takia, että he tietävät kipunsa myötä muuttuvansa ja kehittyvänsä. Oman kokemukseni pohjalta en voi täysin vahvistaa näitä Luikin päätelmiä. Omassa kokemuksekseni kehon tuntemukset ja kivut olivat huomioon otettavana, mutta kokonaisvaikutelman kannalta enemmän marginaalisena teemana kuin keskiössä.

Selityksenä voi tietysti olla se, että tein keskipitkän vaelluksen, kun taas Elo Luik vaelsin huomattavasti pidemmän matkan ja hän samalla keskusteli muiden pitkää vaellusta tehneiden kanssa, jolloin kehon ilmiöt ja oireet tulevat vahvemmin esille.

Kehollisten tuntemusten elementit ovat ensinnäkin kävely itsessään pitkäkestoisena suorituksena, kun se merkitsi omalla kohdallani 20–30 kilometrin päivämatkoja, jotka ajallisesti kestivät 5–7 tuntia. Kehollisuuteen liittyy myös taukojen pitäminen vaelluksen aikana ja lepääminen, ruoka ja juoma, pukeutuminen ja ilman muutosten vaikutukset. Toisena kehollisuuden perustekijänä on kaiken tarvittavan kantaminen rinkassa. Lähtiessä rinkani painoi noin kuusi kiloa. Sen paino oli vaellusvaiheessa olettavasti noin seitsemän kiloa, kun siellä oli lisäksi vesipullo, vähän eväitä ja päivän vaelluksen edetessä ja lämpötilan kohotessa poisriisuttu ulkoilupusero.

Kotona vaellukseen valmistautumiseen sisältyy prosessimainen pohdinta siitä, mitä on tarpeen ottaa mukaan. Ohjekirjat ja internetsivustot antavat tähän runsaasti konkreettisia neuvoja ja tavaralistauksia (esim. Yates & Hnatiuk 2013). Vaeltaja joutuu kuitenkin lopulta itse tekemään valintojaan, mitä hän ottaa mukaan ja mitä jättää pois. Toinen vaihe aktualisoituu vaelluksen alkaessa, jolloin käynnistyy pohdinta siitä, mitä mahdollista turhaa kantaa rinkassaan tai mitä ehkä välttämätöntä olisi kannattanut ottaa mukaan. Eduardo Chemin (2012a, 194) tuo tutkimuksessaan esille tavaroiden poisheittämissä teeman, jonka mukaan vaeltaja tekee jatkuvia kompromisseja kannettavan kokonaispainon ja tavaroidensa välillä. Vaelluksen aikana tavaroita heitetään pois, niitä unohdetaan ja niistä myös tietoisesti luovutaan ikään kuin turhina emotionaalisina taakkoina. Vastaavasti vaelluksen aikana voi myös huomata tarvitsevänsä jotakin sellaista, mikä on syytä tilaisuuden tullen välttämätöntä ostaa.

Vaelluksen aikaiset kärsimykset ja kivut luovat vaeltajille oman merkityskokonaisuutensa. Ne voidaan selittää esimerkiksi uskonnollisesti tai osana omaa muutosta ihmisenä. Ei-uskovaiset näkevät puolestaan kivut haasteina, jotka on käytävä läpi (Frey 1998, 84). Vaeltamiseen liittyvät kivut toimivat myös keskinäisen solidaarisuuden muodostumisen perustana vaeltajien ja myös heidän ja majapaikkojen henkilökuntien välillä. Kivut ja vaivat muodostuvat yhteiseksi keskustelun aiheiksi tarjoten samalla mahdollisuuden auttaa ja saada apua. (mt., 87.)

Vaelluksen edetessä muodostuu monenlaisia kehollisia kokemuksia. Pyhiinvaeltaja huomaa voivansa koetella voimiaan ja omia rajojaan, ja tuntee olevansa vahvempi ja kestävämpi,

jolloin hän huomaa muutoksia ja tunnistaa selvemmin kehoaan (Frey 1998, 88–89). Kävely voi tuntua alussa hankalalta esimerkiksi siltä osin, että mikä on sopiva vauhti ja miten on hyvä konkreettisesti kävellä. Kyseessä on rytmisen suhteen löytäminen oman kehonsa kanssa, jolloin siihen liittyy myös nöyrytystä siinä mielessä, että kävelyssä kehon tuntemusta ja ryhmiä ei voi täysin kontrolloida (Slavin 2003, 10). Omassa vaelluksessani huomasin tämän sopivan rytmien löytävän usein ensimmäisen tunnin tai viimeistään ensimmäisen tauon jälkeen. Lähdin vaeltamaan joka aamu kello 7.00–7.30 välillä. Usein aamulla tuntui, että käveleminen ei lähtenyt ollenkaan sujumaan, vaikka olin levännyt riittävästi. Vähitellen muodostui kombinaatio kehon ja sopivan kävelyn rytmin välillä. Kehon väsyneisyys ja kankeus aamuisin sai toisaalta huomion kiinnittymään heräävään luontoon ja sen kauneuteen. Keho ja luonto heräsivät kuin samaan tahtiin uuteen päivään.

Oikea olkapääni oli osin koko ajan huomion keskipisteenä. Pari viikkoa ennen matkaani erikoislääkäri ihmetteli, miksi lähdin Espanjaan pitkälle vaellukselle, kun solisluun murtuman seurauksena oikea olkapääni oli hänen mielestään niin sanotusti jäätynyt. Hänen näkemyksensä mukaan vaellus ja rinkan kantaminen olisi voinut huomattavasti hidastaa tuon jäätyneisyyden poistumista. Otin aamulla särkylääkettä, eikä olkapäänseutu erityisesti vaivannut ja vaelluksen edetessä kiinnitin siihen koko ajan vähemmän huomiota. Pieni ongelma oli se, että solisluun luutumisen seurauksena oikea hartialinjani oli lyhyempi kuin vasen, jolloin rinkkaa oli vaikeaa saada tasapainoon. Pari kertaa takana tulija halusikin sanoa, että rinkani on väärässä asennossa ja oikealle puolelle kallellaan.

Vältyin lähes täysi jalkoihin liittyviltä vaivoilta ja ongelmilta, ja esimerkiksi hiertymiä ja rakkoja ei tullut. Tähän vaikutti ratkaisevasti hyvä valmistautuminen ja jalkojen huolto. Rasvasin jalkani kahteen kertaan: ensin välittömästi suihkun jälkeen ja toisen kerran aamulla ennen päivän vaellukselle lähtöä. Kolmas tekijä oli kaksien sukkiin käyttö päällekkäin.

Kenkäni, kymmenen vuotta vanhat talviulkoilukengät, olivat täydellisesti jalkoihin sopivat. Haittaa ei aiheuttanut se, että niiden molempiin pohjiin oli vaelluksen puoliväliin mennessä tullut kuvassa 9. näkyvät reiät.



Kuva 9: Vaelluskengät ja niihin tulleet reiät. (Hannu Sirkkilä 20.5., Santiago de Compostela)

Samuel Sánchez y Sánchez (2016, 153–155) tuo esille sen, miten monet luopuvat vaelluksensa päätteeksi kengistään. Vaeltajan ja hänen kenkiensä, subjektin ja objektin suhde on hyvin kiinteä ja erilainen verrattuna muihin vaeltajan varusteisiin. Kengistä tulee materiaallinen metafora koko vaellukselle. Narratiivisesti ne kertovat vaelluksesta, kävelystä, subjektistaan, ja jätettynä, miten kaikki tuo on jäänyt taakse muodostuen pelkäksi muistoksi. (mt.) Itse halusin palata jo rikkoutuneissa kengissäni kotiini saakka osoituksena symbolisesti matkan kokonaisuudesta ja kenkien osuudesta ja kestävyydestä.

Väsymys

Kun tunsin väsymystä, suunnittelin seuraavaa taukoa. Välillä tuntui, että niitä oli tarpeen pitää hyvin taajaan, esimerkiksi viiden kilometrin ja reilun tunnin vaelluksen jälkeen. Vaelluksen

aikana kehotietoisuuden kasvaessa siihen liittyvät tarpeet tulevatkin toistuvasti pohdinnan kohteiksi. Tämä tarkoittaa kehon sen hetken tilan ohella sitä, että mielessään voi miettiä seuraavaa kahvilaa, kohdetta ja majapaikkaa. Amanda Redpathin mukaan (2011, 49) vaellus luo mahdollisuuden omien henkilökohtaisten tarpeiden pohdintaan: miten saa riittävästi ruokaa ja erityisesti vettä, miten suojautua, kun ilma on huono, miten nukkua silloin, kun on väsynyt ja miten tyydyttää sosiaalisia tarpeita keskustelemalla muiden vaeltajien kanssa.

Vaikutti siltä, että monet pitivät kahvi- ja ruokailutaukoja matkan varrella, mutta yhtälailla monet kiirehtivät eteenpäin. Saksalainen vaellusystäväni Jens oli aina ystävällinen ja iloinen tavatessamme reitin varren kahvipaikoissa, mutta tuntui, että hyvä keskustelumme jäi usein kesken, kun hän sanoi lähtevänsä mielellään eteenpäin. Kiinnitin huomiota myös siihen, että pyhiinvaeltajat eivät juurikaan pitäneet taukoja reitin varrella luonnon keskellä. Halusin itse istahtaa kivellet, kaatuneen puun rungolle tai nurmikolle levätäkseni ja nauttiakseni maisemista.

Erityisen rankka oli vaelluspäivä O Cebreirolle, jolloin noustaan 12 kilometrin matkalla 630 metrillä 1 330 metrin korkeuteen Sierra de Anceres vuorelle. Tuntui, että jalat eivät jaksaneet, vaikka otin viiden senttimetrin miniaskeleita. Tunsin, että elimistöni oli toisaalta tottunut rasitukseen, mutta samalla se oli yllirasittunut. Rasitukseen tottumisen myötä vaeltamisesta alkoikin tulla rutiininomaisempaan. Kehon tuntemukset olivat tuttuja ja kiinnitin niihin kuin ohimenevästi huomiota. Tulkitsin, että kyseessä oli jonkinlainen karaistuminen ja osin myös myönteistä kyllästymistä väsymyksen miettimiseen. Johanna Uotinen (2010a, 87) tuo esille sen, miten ruumiillinen tietäminen ei välttämättä ole tietoista. Tietämättä tietäminen on tällöin hiljaista tietoa. Karaistumisen ja havaitsemattomuuden tulkitsen juuri tällaiseksi hiljaiseksi tiedoksi, kun kehossa tuntui joltakin, mutta sen myötä ei muodostunut tietoisia ajatuksia ja tulkintoja.

Väsymys muuttui hetkellisyyden ohella vähitellen myös kokonaisvaltaisemmaksi vaelluksen edetessä. Vaellusmatkan puolivälissä havainnoin tällaisen kokonaisvaltaisen väsymyksen, kun pidin vaelluksettoman päivän Sarriassa. Saadakseni rauhaa ja lepoa, olin varannut edullisen oman huoneen huoneistosta kahdeksi yöksi. Iltapäivällä nukuin pitkää, syvää unta. Tunnistin kehon väsymystilan ja suuremman palautumisen tarpeen, kun vaelluskilometrejä oli jo yli 200 takana. Suurempi väsymysreaktio tuli aivan vaellukseni loppuvaiheessa. Viimeisenä yönä ennen Santiago de Compostelaan saapumista alkoi vilustumisflunssa, joka ei kuitenkaan haitannut viimeisen 20 kilometrin taivalta. Santiagoon saavuttuani tuli kuitenkin totaalinen

uupumus ja nukuin pitkään ja podin pari päivää flunssan oireina. Kyseessä oli kehollinen prosessi, irtipäästäminen matkan rasituksista, kun enää ei tarvinnut saavuttaa mitään eikä ylittää itseään.

Kaiken kaikkiaan on kyse siitä, että vaeltajana kehotietoisuus kasvaa ja keho kokemuksina tuottaa koko ajan uusiutuvia merkityksiä. Keho tekee itsensä tiettäväksi tuntoaistin myötä. Kyse on Sarah Pinkin (2009, 53) kuvaamasta tutkijan aistisubjektiiivisuudesta, jonka mukaan tutkijana olen saanut aistimuksien pohjalta muodostuvaa tietoa ja rakentanut myös identiteettiä (vaeltajana, tutkijana) aistivana ihmisenä. Omat kokemukset aistisubjektiiivisesti ovat samalla mahdollistaneet Sarah Pinkin (mt.) mainitseman toisen ulottuvuuden eli aisti-intersubjektiiivisuuden, joka on merkinnyt toisten kanssavaeltajien kokemusten havainnoinnin, aisti-identiteetillisen yhteyden ja vuoropuhelun aistikokemusten jakamisena. Camino de Santiagon merkitysten muodostumisen kannalta molemmat, aistisubjektiiivisuus ja aisti-intersubjektiiivisuus, ovat keskeisessä asemassa ja ne edesauttavat vaeltajien välistä *communitas*-yhteisöllisyyden kokemusta.

Ilma

Kehollisuuden eräs kokemuksellinen osa Camino de Santiagon vaelluksella on ilma ja sen vaihtelu. Pääsääntöisesti ilma vaihteli aamun viileydestä alkuiltapäivän lämpöön. Tietoisuus ilmanalasta kiteytyi silloin, kun se oleellisesti muuttui. Tämä konkretisoitui erityisesti silloin, kun aloin aamulla laskeutua Sierra de Ancaresin vuoristosta. Kenttäpäiväkirjaani olen kuvannut muutaman tunnin vaihetta seuraavasti:

Vuoristotaivalta pitkään. Alussa oli sateetonta, mutta sumuista. Jossakin vaiheessa alkoi pieni lumisade ja oli todella kylmää. Reitti kulki yllättävän pitkään korkealla ilman, että lasku alemmas alkaisi. Lumisade vaihtui välillä raesateeksi. Tuuli oli koko ajan kovaa ja kylmää. Kärkkäiseltä ostettu kahden euron sadeviitta oli juuri sen arvoinen eli se hajosi kuuden kilometrin jälkeen. Seuraavassa kahvilassa oli onneksi myynnissä hyvä sadeviitta kahdeksalla eurolla. Sade ja huono ilma kasvatti luonnetta. Oikeastaan ilmalla ei ollut merkitystä. Tietysti oli helppoa siinä mielessä, että sade oli ajoittaista eikä missään vaiheessa kovin voimakasta. Tuuli ja kylmyys toivat mieleen sen, miten

pieniltä tällaiset vaikeudet kuitenkin tuntuvat. Mieli paremminkin kasvaa ja tulee omanlaista tyytyväisyyden tunnetta yhä enemmän. Mikään ei ole lopulta kovin vaikeaa. Koen onnellisuutta ja kiitollisuutta, kun taivallan huonossa ilmassa. Silloin olen vielä enemmän omassa sisäisessä ytimessäni ja rauhassa.

Koettelemus huonosta ilmasta muuttuu osaksi vaeltajan henkistä prosessia. Se kuuluu tavallaan automaattisena osana Caminolla kulkijan realiteetteihin, ja sillä on yhteys vaellusreitit historiaan ja aiempiin kulkijoihin, jotka ovat oletettavasti huonommin varustein taivaltaneet pitkiä matkoja erilaisissa luonnonolosuhteissa. Ulkoisesti vaativa ilma muuttuu vastakohtana osaksi sisäistä rauhaa ja tyyneyttä.

Ravinto

Pyhiinvaelluksen keholliseen kokemukseen liittyy myös ravinto. Vaellukseni puolivälissä kirjoitin kenttäpäiväkirjaani, että ruoka on kuriositeetti ja välttämättömyys vähäisyydessään. Tämän mukaan ruualla ei ollut suurta merkitystä ja tärkeämpää oli kehon hyvinvointi. Ruuan merkityksen väheneminen liittyy vaelluksen aikaiseen askeettiseen kokemukseen ja asenteeseen.

Elo Luik (2012, 32) tuo esille sen, miten Caminolla kulkeminen mahdollistaa elämisen kehon tarpeiden ja rytmin mukaan eikä kelloon liittyvien työ- tai ruoka-aikojen mukaan. Tällöin pyhiinvaeltaja syö, silloin kun hänellä on nälkä ja pysähtyy tauolle, kun hän on väsynyt. Joissakin majapaikoissa ihmettelin, miten paljon jotkut olivat ostaneet ruokaa. Ihmettelyni perustana oli kuitenkin se, että normaalistikin syön vähän ja tuntui, että Caminolla yllättävästi söin vielä vähemmän. Keskeistä tässä kuitenkin on oman kehollisuuden tarkastelu ja sen reflektointi, mitä keho todella tarvitsee ja milloin.

Oman ravinnon tarpeen tunnistamisen ohella vaelluksen eteneminen opettaa myös tilannekohtaiseen joustavuuteen näiden tarpeiden tyydyttämisessä. Esimerkiksi aamulla syömisen osalta oli tarpeen olla joustava. Joissakin albergueissa oli tarjolla maksullinen aamiainen. Joissakin majoituspaikoissa oli keittiötilat ja esimerkiksi jääkaappi, jolloin pystyi tekemään ruokahankintoja aamua varten. Joissakin paikoissa tiloja ei kuitenkaan ollut, jolloin piti hankkia jotakin pientä ja säilyvää syötävää aamua varten. Vaelluspäivien myötä totuin

tällaiseen joustavaan niukkuuteen ja huomasin, miten vähän kehollisesti tarvitsin. Aamun tavoitteeksi tuli usein löytyä tunnin vaelluksen jälkeen sopiva taukopaikkaa ja saada kahvia ja pientä syötävää. Ravinnollinen joustavuus ja myös ajoittainen niukkuus vahvistaa vaeltajan askeettista asennetta ja kiinnittää hänet pyhiinvaelluksen traditioon. Tämä perustuu tietoisuuden syvenemiseen ja monipuolistumiseen siitä, mitä ja milloin keho ravinnon osalta tarvitsee tai ei tarvitse.

Pukeutuminen

Pukeutuminen on pyhiinvaelluksen reitillä näkyvä ja konkreettinen merkitykselliseksi muodostuva kokonaisuus. Se on monivivahteista ulkoista merkitysten antoa ja samalla pukeutujalle itselle pyhiinvaeltajan identiteettiä rakentava oleellinen osatekijä. Camino de Santiagolla vaeltamisen pukeutumisen tarkastelun lähtökohtana voidaan pitää Maria I. Maciotin (2002, 79) kuvaamaa pyhiinvaelluksen yleistä modaliteettiä asusta, johon kuuluvat lyhyt viitta, lierihattu, sauva ja pullokurpitsa vettä varten. Tämä asukokonaisuus representoidaan toistuvasti Caminon symboliikassa, kuten vaellusreitien varrella olevissa patsaissa (kuva 10.) tai matkamuistoissa. Yhdenmukaista näille kaikille on se, että kuvattava hahmo on aina tunnistettava mieheksi (kt. Gemzöe 2012, 42). Tätä voidaan tulkita Maurice Merleau-Pontyn (Heinämaa 1996, 157) näkemyksen pohjalta siten, että kyse on sukupuolierosta tyylillisenä eriytymisenä ja olemisen tavan erilaisuutena. Tällöin Camino de

Santiagon pyhiinvaelluksen olemisen tapa on miehenä olemiseen liittyvää tyyliä.



Kuva 10: Vaeltaja-veistos Samoksen kaupungissa (Hannu Sirkkilä 13.5.2018, Samos)

Vaeltajien asukokonaisuus on varsin yhdenmukainen. Pukeutumisen lähtökohtana on esimodernien muotojen etsiminen vaatetuksessa, koska pyhiinvaellus tarjoaa esimoderniudessa aidon ja osuvan, rehellisen ja sopivan tulkintakehyksen jostakin arkipäivään verrattuna enemmästä (Pusztai 2004, 223). Tästä konkreettinen esimerkki on se, että varsin monella on kävelysauvat. Ne voidaan nähdä nykyversiona vaelluserinteen mukaisesta sauvasta, joita myös näkee ja joita myydään.

Vaatteet ovat ulkoilu-liikunnallisia koostuen retkeilyjalkineista, housuista, paidasta ja puserosta ja jostakin päähineestä. Vaikka pukeutuminen perustuu ideaan jonkinlaisesta aidosta pyhiinvaeltajasta, se ei kuitenkaan eroa muista vaeltajista tai retkeilijöistä (Dunn 2016, 31). Rinkat ovat varsin erikokoisia, ja oma joukkonsa ovat tietysti ne, joilla on vain päivätavarat kannettavana pienessä repussa. Nancy Freyn (1998, 46) mukaan rinka kuvaa pyhiinvaeltajan

statusta, itsenäisyyttä, kun kantaa kaiken mukanaan. Rinkka on huomattavin Caminolla vaeltajia erotteleva ja leimaava ulkoinen distinktiotekijä. Rinkan yhteys esimoderniin vaeltajaan kaiken mukana kantamisen muodossa voi saada ei rinkkaa kantavat näyttämään vähemmän autenttisilta vaeltajilta.

Nancy Frey (1998, 47) kuitenkin huomauttaa siitä, että vaikka rinkka muokkaa identiteettiä, vaeltaja voi myös kulkea ilman sitä tai ilman yleisintä Caminode Santiagon tunnusmerkkiä, simpukankuorta. Jokainen pyhiinvaeltaja luo kuitenkin itse identiteettinsä ja symbolit edustavat eri asioita eri ihmisille, jolloin ne ovat joustavia ja muokkaantuvat aina vaeltajan ja tilanteen mukaan. Vaellukseni päättyessä majoituin hotelliin, jonka lähellä oli suuri kauppakeskus. Siellä kulkiessani havahduin siihen, että ihmisten tehdessä lauantaina iltapäivällä ostoksiaan kellään ei tietystikään ollut mitään Camino de Santiagoon liittyvää symboliikkaa. Kokemus oli aluksi hämmäntävä ja samalla myös vapauttava, kun hetkellisesti pyhiinvaellukseen liittyvä ulkoinen merkitseminen omalla ja muiden kohdalla oli loppunut.

Terhi Utriainen (2006, 254) tuo esille sen, että puku on vähimmäissuoja avuttomuutta ja keskeneräisyyttä vastaan, Hänen mukaansa (mt., 254, 264) uskonnon yksi tärkeä tehtävä on ollut kääriä ja suojata keskeneräisyyttä ja haurautta, kurkottaa kohti toista sekä pitää yllä identiteettiä ja maailmaa. Oikea pukeutuminen voi tuoda tällöin tunteen tästä umpeen kuromisesta. Caminon yhdenmukainen pukeutuminen luo tällaisen turvan ja suojan ollen samalla maallisessa muodossaan uskonnollinen puku.

Vaatteet ovat selkeän käytännöllisiä soveltuen vaeltamiseen Caminon reitillä ja sen eri olosuhteisiin. Runsaat aineistot Camino de Santiago-kirjallisuudessa ja internetsivustoilla tarjoavat konkreettisia ohjeita, mitä kannattaa ottaa mukaan ja kuinka paljon. Tällaisista ohjeista muodostuu perusta pukeutumisen eräänlaiselle kulttuuriselle lokalisaatiolle (Entwistle 2001, 37), jolloin enemmän tai vähemmän yhdenmukainen pukeutuminen kiinnittää vaeltajat Caminon kulttuuriin.

Terhi Utriainen (2006, 29) määrittelee pukeutumisen funktioksi suojan säältä sekä toisten katseilta ja kosketukselta. Puku on hänen mukaansa perustava ja monimuotoinen ruumiillinen, sosiaalinen ja symbolinen käytäntö, johon liittyy toimintaa ja merkityksiä. Pukeutumisen käytännöllinen perusta antaisi yksipuolisen tulkinnan sen konkretiasta. Ohjeiden pohjalta näyttävä yhdenmukaisuus tuottaa Utriaisien mainitseman sosiaalisen ja symbolisen

käytännön, joka kiinnittää vaeltajat yhteen, ei-erottuviksi toisistaan. Tämä lisää yhteenkuuluvuuden tuntua ja edistää toisilleen vieraiden kohtaamista ja kontaktin ottoa, kun ulkoinen olemus ei näyttäydy pukeutumisen eroavuuksina. Terhi Utriainen (mt., 62) huomauttaakin, että puku voi toisaalta kutsua astumaan lähemmäs, ja se voi vetää puoleensa. Toisaalta se käänteistapauksessa torjuu ja karkottaa tai tekee kantajansa näkymättömäksi, olemattomaksi ja voimattomaksi. Caminolla pukeutumisesta tulee näin vaeltajien välisen yhteyden ja kommunikaation muoto.

Leonin Modernin Taiteen museon (Musac) näyttelyssä ”Muchos Caminos” oli toukokuussa 2018 esillä belgialaisen taiteilijan Sophie Whettnallin videotyö ”Hasta el fin del Mundo” /”Over the Sea” (Whettnall 2007). Whettnall on kuvannut takaapäin lantiosta alaspäin naista, joka vaeltaa korkokengissä ja mekossa läpi Caminon. Noin kuuden minuutin mittaisessa videossa vaelluksen maisema vaihtuu ja reitin maapohja sisältää kävelyä asfaltilla, metsäteillä, poluilla ja kivilouhikoissa. Jill Dawsey (2010, 6) tuo esille sen, miten Sophie Whettnallin video tuo esille ihmishahmon, joka on sukupuoleltaan nainen ja joka on samalla kohtaamispaikka liikkeelle ja hiljaisuudelle, luonnolle ja kulttuurille, julkiselle ja yksityiselle, itselle ja ympäristölle. Hahmon pukeutumisen representaatio herättää ajatuksia Camino de Santigon vaelluksen pukeutumisen yhdenmukaisuuden rajoista ja niiden rikkomisesta. Kävin näyttelyssä 4.5.2018, päivää ennen vaelluksen alkua. Kenttäpäiväkirjaani olen kirjoittanut seuraavasti Sophie Whettnallin teoksen nähtyäni:

Se herättää näyttelyn yleisteen mukaisesti pohtimaan Caminon monien matkojen erilaisuutta. Vai onko kaikki ärsyttävän samanlaista, kun olen lukenut kirjat, nettisivujen ohjeet, some-ryhmien keskustelut, tiedän ”jo kaiken”, ja olen kuin matkan tehnyt. Matkan kulttuuri on jaettu, mutta missä ovat sen rajat, ja voiko olla erilainen pyhiinvaeltaja ja millä tavalla ja kuinka paljon.

Sophie Whettnallin videon hahmoa voidaan tulkita Terhi Utraisen (2006, 58–59) tarkastelemaksi imaginaariseksi, kuvitellun puvun kantajaksi. Utriainen näkee imaginaarisen identiteetin hämrien reunojen tapahtumaksi, kuvien ja kuvittelemisen päättymättömäksi ja monitasoiseksi prosessiksi, jossa ihminen yrittää sekä ymmärtää että luoda itseään. Yksilöä, yhteisöä ja kulttuuria rakennetaan, muokataan ja ymmärretään tällöin kuvien sekä konkreettisten visuaalisten ja mielikuvien avulla suhteessa toiseen, toisiin ja toiseuteen. (mt..)

Pyöräilijöiden määrä on merkittävä Caminolla kulkijoiden joukossa. Heidän pukeutumisensa on erilainen kuin vaeltajien painottuen useimmilla pyöräilyasusteeseen eli ihonmyötäiseen lyhythihaiseen paitaan ja reisimittaisiin housuihin. Tällainen pukeutuminen on kävelyvaeltajiin verrattuna selvästi erilaista, mutta ei kuitenkaan imaginaarisesti marginaalia ollen hyväksytyä ja omassa joukossa yhdenmukaista. Tämä osoittaa sen, että pukeutuminen on aina ajallistilallista, jolloin pukeutuja orientoituu itsensä ja kehollisesti tilanteeseen vakiintuneiden normien mukaisesti (Entwistle 2001, 45).

Pukeutuminen on yksi osa Camino de Santiagolla vaeltajan ulkoista olemusta. Kokonaisvaltaisemmin kyse on siitä, miltä hän näyttää ja miltä hän haluaa itsensä näyttävän ulospäin. Asko Lehmuskallio (2017, 253) tuo esille sen, miten pukeutumalla esimerkiksi sosiaaliseen tilanteeseen jollakin tavalla ehdotamme tiettyä kuvaa *in corpore*, johon osa muista ihmisistä haluaa mahdollisesti samastua ja osa ei. Caminolle pukeutuminen on siis tämän mukaisesti kuvan luomista ruumiista, jolla on somaattinen yhteys ruumiiseen kuvan mediumina. Vaeltaja haluaa kuvanmukaisesti näyttää pyhiinvaeltajalta.

Osa vaelluksen toteutumista tässä mielessä oli partani kasvu. Taustana oli se, että en ole elämäni aikana koskaan kasvattanut partaa. Parran vapaan kasvun idean lähtökohtanani oli S.Yatesin ja Daphne Hnatiukin (2013, 30) konkreettinen neuvo jättää partakone kotiin antaen parran kasvaa yhtenä esimerkkinä ei-välttämättömän kannettavan vähentämiseksi. 11 päivän jälkeen päätin kuitenkin ostaa partavaahtoa ja terän ja ajaa partani pois. Sitä ennen otin kuvan 11. lähikuvaselfienä, jonka laitoin facebook-seinälleni. Minulla on nopea parran kasvu, joten parta kasvoi runsaasti. Sen läsnäolo perustui itselleni enemmänkin tuntemukseen kuin näkemiseen. Tämä liittyi siihen käytäntöön ja havaintoon, että vaelluksen aikana peiliin katsominen oli harvinaista. Itselläni ei ollut peiliä mukana ja toistuvasti majapaikoissa oli vain kolme lyhyttä hetkeä nähdä itsensä peilistä: aamulla kasvoja pestäessä, majapaikkaan saavuttaessa suihkussa käynnin yhteydessä ja illalla hampaita pestäessä. Kaikissa näissä peiliin katsominen jää hyvin lyhyeksi. Tällä tavoin en useinkaan nähnyt partaani, mutta tunnistin sen kehollisesti kädellä kosketellessa. Sen kasvu tuntui ja alkoi herättää jonkinlaista ärtymystä, koska parta oli täysin muotoilematon ja se niin sanotusti rehotti eikä vaikuttanut siistiltä. Siksi päädyin sen ajamiseen. Olotila oli sen jälkeen jotenkin keveä, vaikka kyse oli vain parrasta. Noiden yhdentoista päivän aikana olin kuitenkin tietoinen partaisesta vaeltajan olemuksestani ja miten se liittyi oleellisesti sukupuolittuneeseen tapaan olla pyhiinvaelluksella. Sen taustalla

voidaan nähdä olevan David Morganin (1993, 82) esittämän miesten kehotyypin jäsentelyyn mukaisen ”villi mies” -hahmon, joka rakentuu erityisesti yhteydestä luontoon.



Kuva 11: Parta 11 vaelluspäivän jälkeen (Hannu Sirkkilä 14.5.2018, Sarria)

4.7. Henkinen kokemus ja sisäisen muutoksen matka

Jo ensimmäisen vaelluspäivän aikana sen puolivälissä aloin kokea sisäistä rauhaa. Päivän alku oli ollut vielä tuskaista ja mieli levoton. Mieli täyttyi monenlaisista asioista ja ennen kaikkea alkavan vaelluksen tuottamasta epävarmuudesta ja epätietoisuudesta. Kuitenkin selvästi tapahtui mielen ja kehon asettumista, joka tarkoitti rauhaa, tyyneyttä ja vain kävelyä. Samalla koin tyytyväisyyttä, että olin tehnyt päätöksen ja kuunnellut sisäistä intuitiotani tullakseni Caminolle.

Oheinen kuvaus ensimmäisen vaelluspäivän ajatuksistani ja tuntemuksistani kertoo siitä, miten vaeltamisen kokemus aikaansaa nopeasti muuttuvan mielentilan ja konkreettisesti rauhan ja tyyneyden tunteen. Selvää oli, että päätökseni matkan tekemisestä, sen suunnittelu, Espanjaan matkustaminen ja Leonin kaupungissa valmistautuminen vaelluksen aloittamiseen olivat kokonaisuudessaan edesauttaneet eräänlaiseen herkistymiseen vaelluskokemukseen. Pyhiinvaellus Camino de Santiagolla onkin henkinen prosessi eri vaiheineen, jossa ydinasiana on oman itsen reflektointi, pohdinta tuntemuksista, mielentiloista, elämästä yleensä ja tulevaisuudesta, ja joka omana prosessinaan voi käynnistyä jo huomattavasti ennen konkreettisen vaelluksen alkamista.

Vaellus Camino de Santiagolla tarjoaa runsaasti aikaa ajatella ja pohtia omaa elämäänsä. Alex Norman (2012, 60) tuo tutkimuksessaan esille sen, että hänen haastattelemansa vaeltajat eivät kokenee tällaista ”sisäistä työtä” välttämättä kovin helppona. Kun on aikaa ajatella, pintaan nousevat omat ongelmat ja tällöin myös fyysisillä vaivoilla nähdään yhteys oman elämän haasteisiin. Tämä tarkoittaa sitä, että ”jokaisella on oma Caminonsa”, jolloin toteutuu yksilöllisesti vaeltamisen ohella omien asioiden käsittely (mt., 63)

Vaellusprosessiin liittyy mahdollisuuden rakentaminen omalle yksinololle, tilalle pohtia ja saavuttaa rauhaa. Amanda Redpath (2011, 18) on tutkimuksessaan haastatellut Camino del Norden eli pohjoisen reitin vaeltajia, jotka olivat valinneet tämän reitin, koska pääreitti, Camino Frances, oli haastateltavien mielestä ylikansoitettu, ja pohjoisella reitillä on parempi mahdollisuus itsensä reflektointiin ja rauhaan. En kokenut pääreittiä toukokuussa 2018 missään vaiheessa ylikansoituneeksi, ja hyvin usein saatoin vaeltaa ilman, että näköpiirissä oli ketään, ja näin keskittyä oman vaellukseni kulkuun ja myös sisäiseen prosessiini.

Vaelluksen eteneminen irrottaa arjen kehyksistä ja luo perspektiivin oman elämän menneisyyteen, nykyisyyteen ja tulevaan. Vaelluksen viidentenä päivänä kuljin läpi Ponferradan pikkukaupungin. Reitti kulki kaupungin laidalla läpi kauniin, pitkän puistoalueen, joka rajoittui alapuolella virtaavaan kapeaan jokuomaan. Rauhallinen, kiireetön olotila ja kaunis ympäristö saivat minut istahtamaan puiston penkille, jolloin tuli tunne kuin olisin kaupunkilomalla. Ennen pysähtymistä ja taukoa olin parin aamuksen vaellustunnin aikana miettinyt ja muistellut edesmenneitä vanhempina. Tunsin suurta kiitollisuutta heitä kohtaan siitä, miten he minua elämässäni ohjasivat ja rakensivat ymmärrykseni pohjaa. Tuntui tuona hetkenä, että he olivat johdattaneet minut tänne Camino de Santiagon reitille, jotta edelleen

saisin lisää ymmärrystä, kokemista, elämyksiä ja viisautta. Tunsin, että samalla tavalla kuin Caminon reitillä on historiansa ja menneiden kulkijoiden jäljet, samalla tavalla itse kulkiessani mukanani ja kanssani ovat elämäni tapahtumat, joihin myös edesmenneet läheiset ovat merkittävästi vaikuttaneet.

Liminaalitilan vaikutuksena tapahtuu nopeasti asettuminen vaelluksen käytäntöihin ja arkeen. Vaelluksen etenemisen ideaan kuuluu enemmän tai vähemmän sen suunnittelu. Edellä mainitun Ponferradan jälkeen vaelluspäivän päätteeksi saavuin Cacabelosin pikkukaupunkiin, jossa majoituin. Suunnittelin illalla vaellusmatkani tulevia vaiheita, mutta samalla alkoi tuntua, ettei sillä ole väliä. Koin, että suunnittelu ei lopulta ole niin tärkeää, ja jos vain antaisin mennä mielen ja tilanteen mukaan. Ei ollut oikeastaan merkitystä sillä, mikä on seuraava kohde ja tärkeintä ja oleellisinta on kävely ja liikkeellä olo itsessään. Koin, että tämä oli osa irtaantumiskokemusta ja -prosessia. Kaikki sellainen, jolla ihminen kiinnittää itsensä toimintoihin ja niiden suunnitteluun menettää merkityksensä. Viidentenä päivänä olin asettunut tällaiseen Caminon mielentilaan. Se merkitsi joustavaa asennetta, valmiutta tehdä ratkaisuja tilanteen mukaan tai olla tekemättä. Pyhiinvaelluksen keskeinen merkitys onkin siinä, että se yksinkertaistaa asioita, vähentää normaalin päivittäisen elämän nopeutta, häiriötekijöitä ja paineita (Chemin 2012a, 294).

Caminolla vaeltavan henkistä prosessia ja mielen tapahtumavirtaa ei voida yksiselitteisesti kuvata. Jokaisella on oma Caminonsa, ja myös oman itsen muutoksien kulku. Eduardo Chemin (2012a, 174) tuo esille myös sen, miten ihmisten motiivit saattavat muuttuvat vaelluksen aikana kokemusten myötä. Monilla maalliset motiivit muuttuvat henkisemmiksi, mutta myös niin voi tapahtua, että hengellinen tai henkinen näkemys ja kokemus muuttuvat vähemmän uskonnolliseksi.

Vaikka vaeltaminen Caminolla muuttuu omalla tavallaan rutiininomaiseksi, päivät tuottavat kuitenkin runsaasti sekä ulkoisia että sisäisiä kokemuksia, ja vaeltajan saama ja kokema informaation määrä on suuri. Sarriassa, hieman kokonaismatkani puolivälin jälkeen, pidin vaelluksesta vapaan päivän. Olin edennyt siihen mennessä nopeammin tai paremminkin tehnyt pidempiä päivämatkoja, jolloin olin päivän tavoiteaikatauluani edellä. Keho kaipasi lepoa, mutta samoin myös mieli. Päivän pysähdys oli tarpeen, koska tuntui vähän samalta kuin lennettäessä paikasta toiseen. Silloin keho saapuu perille, mutta mieli ei ehdi saapua samassa aikataulussa nopealla siirtymisellä uuteen kohteeseen. Koin jotakin samanlaista.

Vaelluspäivien jatkuva virta runsaine tapahtumineen tuotti vaikutelman, että oli tapahtunut liikaa liian nopeasti vaikka sinänsä ristiriitaisesti perustoiminta, kävely, on kuitenkin hidasta.

Vapaapäivän jälkeen matka jatkui aamulla, enkä odottanut sinänsä mitään. Puolivälissä vaellusta olin saavuttanut mielentilan, jossa ei ollut enää tarvetta odottaa mitään. Tunsin, että kaikki on juuri siinä hetkessä. Kyseessä on jonkinlainen tietoisien läsnäolon tila, ja mindfulness-kokemus ilman mitään erityistä harjoitusta tai meditaatiota (ks. Heiser 2014, 118). Se mahdollistaa kaikesta nauttimisen sellaisena kuin se tulee eteen ilman tavoitetta saavuttaa nautintoa. Silloin mieli ja sydän on avoin kohtaamaan eteen tulevan ja antautumaan iloon kauniista luonnosta, kohdattavista ihmisistä ja kävelystä itsestään. Samalla vapautuu erilaisista peloista, sillä kun ei ole odotuksia, ei myöskään ole pelkoja.

Caminolla kulkijan henkinen kokemus on lähes täysin kunkin sisäistä ja sitä ei voi ulkoisesti nähdä. Henkisyys ei näin ollen sisällä näkyviä ulkoisia toimintakäytäntöjä, ja vaikkapa jonkun meneillään olevaa omaa meditaatiotilannetta ei sinänsä voi varmasti tietää. Oleellista on se, että Camino de Santiago on itsessään monille henkinen harjoitus. Matkan loppupuolella aloin halailla puita. Tähän vaikutti kaunis galicialainen luonto ja sen vehreys, mutta silloin tällöin halaan puita myös Suomessa. Kontakti puuhun toi rauhaa, aktivoi tuntoaistia ja kokemusta puun energioista. Kerran halatessani puuta takanani kulkeva mies pysähtyi ja kysyi ”Can I help you?”. Vaelluspäivien aikana kiinnitin huomiota siihen, että ihmiset eivät reitin varrella juurikaan vetäytyneet luontoon, ja esimerkiksi ja tietysti ymmärrettävästi tauot pidettiin kahviloissa. Mietin, että onko kyseessä osin kulttuuriero siten, että suomalaisille yhteys luontoon on vaivattomampi ja kun luonto on lähellä, siellä ollaan eikä sinne tarvitse erikseen mennä.

Henkisyys voi tarkoittaa jonkinlaista selittämätöntä yhteyttä toisen vaeltajan kanssa.

Viimeisen päivämatkan puolivälissä istahdin reitin varren penkille ja aloitin juttelun Irlannista kotoisin olevan Mollien kanssa. Välillämme virisi poikkeuksellisen lämminhenkinen keskustelu, jossa oli uskonnollista virettä. Kun lähdin jatkamaan matkaa, esittelin vielä itseni poikkeuksellisesti kätellen. Tunsin ja sanoin välittömästi myös ääneen, että hänellä on todella lämmin käsi. Jatkoin kysymällä, että välittääkö hän energiahoitoja muille. Mollie vastasi, että ei, mutta ystävät kokevat saavansa häneltä hyvää energiaa. Koin, että Mollie oli Caminon todeksi tulleita ihmeitä. Vaelluksen aikana kohtaa ihmisiä sattumalta, yllättäen tai sitten

jonkinlaisena johdatuksena, joiden kanssa voin kokea yhteyttä ja saavuttaen sisäistä rauhaa ja tyyneyttä. Pohdin, että mistä tällaiset ihmiset tulevat, ja ovatko he ihmisiä vai enkeleitä.

Henkisen prosessin kannalta keskeinen vaihe on saapuminen Santiago de Compostelaan. Kun matkaa oli jäljellä 65 kilometriä ja kolme vaelluspäivää, kirjoitin kenttäpäiväkirjaani seuraavasti:

Käsittämätöntä, että tämä loppuu. Toisaalta toivoo sitä, toisaalta tulee jo vähän surullinen mieli, kun kokemus on ollut niin suuri ja totaalinen. Ajatukset alkavat kääntyä tästä eteenpäin. Mitä on edessä tämän jälkeen? Mikä on todellinen uusi alku?

Kirjoittamani viimeinen lause kuvastaa hyvin sitä, että vaellus päättyessään voi osoittautua tietynlaiseksi siirtymäriitiksi ja olotilan muutokseksi. Vaeltaja kokee muuttuneensa ja tulleensa erilaiseksi, vaikka kyseessä ei olekaan mikään yhteisöllisen statuksen muutos.

Santiago de Compostelan lähestyessä mieli alkaa orientoitua vaelluksen päättymiseen, ja siihen mitä tapahtuu matkan jälkeen ja onko vaelluksella ollut jotakin pysyvää vaikutusta. Monet haluavat jatkaa matkaansa Finisterreen, joka sijaitsee noin 80 kilometrin päässä Santiagosta. Finisterre on Camino-reittien varsinainen päätepiste, mutta moni haluaa sen saavuttamisen ohella myös jatkaa ja pitkittää vaellusta mielentilana ja käytäntönä. Tähän voi vaikuttaa se, että kokemus Santiago de Compostelaan saapumisesta voi olla hämmentävä. Olen kirjoittanut päiväkirjaani seuraavia havaintoja:

Santiagoin saapuminen ei tuntunut ehkä flunssan takia kovin erityiseltä. Kaupunki ja sen keskusta vaikutti ensin vaikeasti hahmotettavalta. Paljon turisteja, saapuvia caminolaisia paljon, kahviloita, ruokapaikkoja, Camino - matkamuiistomyymälöitä jne. Kaikkea on vähän liikaa maaseutukylien ja pikkukaupunkien rauhan jälkeen.

Ennen Santiagoon saapumista koin, että minulla ei ollut kiire mihinkään ja halusin nauttia viimeisestä vaelluksesta. Samalla tuntui, että kaikilla muilla näytti olevan kiire kohti päämäärää. Pidin tavaksi muodostuneet kaksi kahvitaukoa cafe americanoani nautiskellen, ja esimerkiksi toisessa kahvilassa ei ollut muita vaellusasiakkaita. Nancy Frey (1998, 112) on

tehnyt tutkimuksessaan sellaisen havainnon, että kokemus saapumisesta perille on ambivalentti. Jotkut haluavat päästä nopeasti perille, ja jotkut hidastavat matkan tekoa. Rytmien muutokset ja vaihtelut liittyvätkin vaeltajan sisäiseen maailmaan, ja syynä hidasteluun voi olla vaikkapa ratkaisemattomat oman elämän ongelmat, joihin oli toivonut löytävänsä ulospääsyn vaelluksensa myötä. (mt.)

Kokemus Santiago de Compostelasta tuntui rauhan ja tyyneyden illuusion menettämiseltä ja samalla ensi askeleelta pois liminaalista kohden paluuta omaan arkeen. Kaupunki tuntui lauantain iltapäivän alussa suurelta, turisteja täynnä olevalta, suurkaupunkina sekavalta katujen verkostoilta, kun takana oli kaksi viikkoa selkeiden pikkukaupunkien ja kylien läpikävelyä. Nancy Frey (1998, 129) huomauttaa siitä, että Santiago de Compostelassa vaeltajasta tuleekin turisti, kun hän alkaa toimia turistin kaltaisesti tehden ostoksia, käyden katsomassa nähtävyyksiä, syöden ja juoden ja ylipäätään käyttäen rahaa (ks. myös Reuter & Graf 2014, 155). Sean Slavinin tutkimuksen (2003, 13) mukaan monet ovat olleet ahdistuneita Santiagoon saavuttaessa, koska mitä lähemmäksi he saapuivat, sitä tiheämmäksi kävi turismin läsnäolon merkit ja Santiago tuntui jonkinlaiselta turmiolliselta banaliteetilta.

Vaelluksen kriteerien mukaisesta suorittamisesta saa halutessaan todistuksen. Jonotin Camino de Santiagon organisaation toimistossa puolitoista tuntia. Edessäni oli kaksi yhdysvaltalaista miestä. Rupattelimme vaellukseen liittyvistä asioista, mutta selvästi tilanne on muuttunut, kun perille oli päästy. Yhteys on kapeampi, ohimenevä, kun käytännössä ei enää oltu Caminolla.

Camino de Santiagon vaelluksen vaikutus ja merkitys ei pääty oman reitin päätepisteestä poistuttaessa ja kotimatkan alkaessa. Kyung-Mi Im ja JuSung Jun (2015, 345) painottavat Caminon pyhiinvaelluksen eräänä keskeinen vaikutuksena biografista oppimista. Tämä sisältää oman elämän suunnittelua vaelluspäivän aikana, kivun sietämistä ja toleranssia, kokemusta myönteisistä energioista ja toivosta. Parhaimmillaan vaellus on henkisen oppimisen eräänlainen flow-kokemus, ekstaasia, tyytyväisyyttä ja oloa, jolloin koko asenne elämää kohtaa saattaa muuttua myönteisempään suuntaan. Lisäksi ihmiset alkavat pohtia elämänsä tarkoitusta, identiteettiään ja yleensä eksistentiaalisia asioista. (mt., 346–348.) Camino metaforisena matkana ihmiseen itseensä toimii näin oppimisen prosessina, jonka merkitys avautuu ehkä vasta myöhemmin matkan jälkeen.

5. Merkitysten elastista muodostumista

Tämän tutkimuksen pääkysymyksenä on ollut tarkastella Camino de Santiagon pyhiinvaellukseen liittyviä merkityksiä. Kiinnostukseni on kohdistunut siihen, miten Camino de Santiagoon liittyvät merkitykset ilmenevät, muodostuvat ja miten tutkijana voin niitä etnografisesti havaita. Merkitykset voivat liittyä arvostuksiin, rutiineihin, tapoihin, rituaaleihin ja traditioihin. Mikko Lehtosen mukaan (1996, 18) merkkien avulla meille kerrotaan ja kerromme itsellemme, mikä on se todellisuus, jossa elämme, ja keitä me olemme. Tässä mielessä Camino de Santiagoon liittyvät merkit ja merkitykset tuottavat kertomuksen toisille ja vaeltajalle itselle, miten kukin ymmärtää vaelluksensa ja millainen identiteetti hänelle voi Caminolla muodostua.

Camino de Santiagon pyhiinvaellusreittiin liittyvä uskonnollinen tausta legendoineen, sen reitit eri vaihtoehtoina ja lukuisat maantieteelliset paikat luovat jo sinänsä monipuolisen merkityskartan. Caminon huomattavasti lisääntynyt suosio viimeisen 25 vuoden aikana on lisäksi monipuolistanut vaellukseen osallistuvien taustoja ja tavoitteita, joka on tarkoittanut samalla kyseiseen reittiin liitettävien henkilökohtaisten merkitysten erilaistumista.

Tutkimuskirjallisuuden perusteella on nähtävissä Camino de Santiagoon liittyvien merkitysten monipuolistuminen ja niiden joustava elastisuus vaeltajien keskuudessa. Oman kenttätutkimuksen aineistoa tukee näitä aiempia tutkimustuloksia. Vaeltajien keskuudessa muodostuu ritualistista yhteisöllisyyttä ja sosiaalista yhteenkuuluvuutta, koska vaeltamiskokonaisuuden toimintakäytännöt reitityksinä, paikkainformaatioina, vaelluksen suorittamisena ja majoitusjärjestelyinä ovat varsin yhdenmukaisia. Vaeltajien välillä ilmenee kuitenkin suurta vaihtelua heidän matkalle lähdön motiiveissa, tavoitteissa, vaellusarjen kokemuksissa ja orientaatioissa, jolloin Caminon merkityksetkin ovat vaihtelevia.

Tutkimukseni tukee yleisellä tasolla pyhiinvaeltamisen tulkintaan liittyvää siirtymäriittiteoriaa, jonka mukaan pyhiinvaeltaja siirtyy pyhiinvaelluksessa sosiaalisesti jäsenyneestä ryhmästä jäsentymättömään pyhiinvaeltajien ryhmään, liminaaliseen tilaan, jota luonnehtii osallistujien spontaani yhteenkuuluvuuden tunne (Gothóni 2000, 44). Erityisesti vaelluksen pitkäkestoisuus tuottaa arjesta irtaantumisen kokemuksen ja mielentilan, jolloin vaeltaja saa tällaisessa liminaalisuudessa mahdollisuuden esimerkiksi arvioida omaa elämäänsä ja lisätä ymmärrystä ja hyväksyntää itseään kohtaan.

Siirtymäriittiteorian mukainen yhteisöllisyyden muodostuminen toteutuu tutkimusaineiston perusteella yleisellä ja kuvitteellisella tasolla. Tällöin jää yksittäisen vaeltajan kohdalla harkinnanvaraiseksi, kuinka kiinnittynyt hän on vaeltajien yhteisöön ja sosiaaliseen rakenteeseen, kun hän voi myös toteuttaa vaelluksensa vähäisin kontaktein alkuperäisen vaellusideaalin mukaisesti. Vaeltaja tottuu moniin pyhiinvaelluksen pelisääntöihin esimerkiksi majoituspaikassaan ja hän omaksuu yhteisöllisyyden elementtejä ja vaelluskulttuurisia toimintakäytäntöjä selviytyäkseen vaelluksensa arjesta. Kyse on vaeltamisen kokonaisuuteen liittyvien toimintojen järjestymisestä ja asettumisesta, konfiguraatioista (Schützeichel 2014, 22). Tällaisten toimintakäytäntöjen myötä muotoutuu Camino-pyhiinvaeltajan identiteetti tai paremminkin erilaisia identiteettejä, koska toiminnalliset käytännöt ovat esimerkiksi erilaisia rinkansa itse kantavilla, kuljetuspalveluita käyttävillä tai pyöräilijöillä. Konfiguraatiot ovat Caminon arjessa oppimisia ja ne ovat paikoin ritualisoituneita, joita vaellusreitien massoituminen ja runsas ohjeistus tukee. Kuvitteellinen yhteisöllisyys ilmenee saman henkisyyttenä, kun ennestään toisilleen tuntemattomat voivat nopeasti tutustua ja kokea yhteenkuuluvuutta tai kun yksittäisessä majoitustilanteessa tai kirkon iltamessuissa koetaan laajempaa joukkona situationaalista yhteyttä. Kuitenkin yksittäinen vaeltaja voi näissä sosiaalisuuden kentissä toimia elastisesti tai jättäytyä osin niiden ulkopuolelle.

Yhteisöllisten toimintakäytäntöjen ohella vaeltajan merkitysten muodostumiseen vaikuttaa Camino de Santiagon paikkakeskeisyys. Tarkoitan tällä sitä, että vaeltajan jatkuva liike kävelynä tai pyöräilynä tuottaa hänelle jatkuvia paikan vaihdoksia, uudelleen orientaatioita, pysähdyksiä ja asettumisia joko hetkellisesti tai majoituttaessa. Tämä mahdollistaa Doreen Maseyn (2008, 29) mainitseman paikan tunnun. Caminolla kulkija on jatkuvalla liikkeellään tekemisessä tällaisen paikan tunnun muodostumisen ja kokemisen kanssa. Paikan tunnut ja määritykset eivät kuitenkaan ole täysin vaeltajakeskeisiä ja autonomisia, sillä Caminoon liittyvä legenda-aines, karttakeskeinen paikkatarina ja reititysten valmiiksi asemoinnit asettavat kontekstuaalisia ehtoja sille, miten vaeltaja orientoituu konkreettiseen paikkaan ja antaa sille oman merkityksensä.

Kulkeminen Caminolla tuottaa jatkuvien ruumiillisten kokemusten sarjan. Ruumiillisuudesta tulee vaelluksen kuluessa ja edetessä oman olemisen, tekemisen ja huomion keskipiste, joka on tällöin oleellinen merkitysten lähde. Kävely rasituksina, konkreettisina vaivoina ja väsymyksinä muodostuu myös intessubjektiiviseksi jakamisen teemaksi ja vaeltajien väliseksi

merkitysareenaksi. Kävelyn keskeisyys ja sen tuottama runsaan ja monipuolisen aisti-informaatio edesauttaa myös vaelluksen muodostumista henkiseksi kokemukseksi.

Camino de Santiagoa on tulkittu vaeltajien henkisen kehityksen prosessina ja tutkimustulokseksi nouseekin se, että Camino de Santiagoa voi nimittää henkiseksi turismiksi. Henkinen turismi on yksilöllistä toteutuen institutionaalisten muotojen ulkopuolella, ja se keskittyy yksilön hyvinvointiin, onnellisuuteen ja elämän tarkoituksen käsittelyyn (Norman 2012, 206). Käymissäni keskusteluissa tällainen elämän tarkoituksen pohtiminen tuli esille erityisesti silloin, kun kyseessä oli vaeltajan jonkin merkityksellisen elämän muutoksen läpikäynti. Henkinen olotila nousi oman vaellukseni keskeiseksi merkitykseksi matkan edetessä, ja koin lisääntyvää sisäistä rauhaa, hyvinvointia ja kokonaisvaltaista irti päästämisen tunnetta.

Vaeltajana ja tutkijana odotin Camino de Santiagon historian ja kristillisen merkitysmaailman pohjalta uskonnon näkyvyyttä reitin eri tilanteissa ja paikoissa. Kenttätutkimus osoitti kuitenkin sen, että kyseessä on monivivahteisempi ja henkilökohtaisempi ilmiö, jolloin uskonnollinen kokemus voi olla voimakkaampi jossakin muussa paikassa ja yhteydessä kuin sellaisessa, jossa uskonnollisen pyhän kokemuksen voidaan olettaa perinteisesti aktualisoituvan. Tämä näkyi esimerkiksi matkan varren uskonnollisessa symbolimaailmassa risuristien pysähdyttävässä muodossa tai kokemuksena yhteydestä luontoon ja siihen liittyvänä tuntemuksena elämän pyhydestä ja kauneudesta. Tämä vahvistaa sitä Eduardo Cheminin (2012a, 89) tutkimustulosta, jonka mukaan polaarin pyhän ja profaanin erottelu ei ole välttämättä kovin toimiva ja kommunikoiva kuvaamaan pyhiinvaelluksen ilmiötä ja todellisuutta. Pyhä ja profaani voivat sekoittua ja ilmetä paikoissa, joissa niiden ei olettaisi ilmenevän.

Oleeellinen tutkimustulos onkin uskonnollisen, henkisen ja maallistuneen sekoittuminen. Eduardo Chemin (2012a, 268) huomauttaa, että Caminolla kulutuskulttuuri tarjoaa tiloja sekulaarin ja uskonnollisen diskurssin vaihdolle. Vaeltaja asemoi itsensä joustavasti uskonnon, henkisyyden, elämyksellisyyden ja turistisen kulutuskulttuurin rajapinnoilla ja kentillä. Halutessaan hän voi painottaa mitä tahansa näistä osaulottuvuuksia ja rakentaa vaeltaja identiteettinsä rajattuun merkityskenttään. Voidaan olettaa, että mitä pidempi vaellus on ajallisesti ja kilometreissä mitattuna, sitä todennäköisemmin vaeltaja voi etäännyä omasta arjestaan alkaen pohtia itseään, elämänsä kulkua, muutoksia, sisältöä ja tarkoitusta. Tähän

prosessiin voivat sekoittua tarjolla olevat uskonnolliset virikkeet, mutta ne voivat jäädä pistemäisiksi ja hetkellisiksi ollen lähinnä turisticista yksityiskohtia satunnaisina kylien kirkoissa poikkeamisina ja messuihin osallistumisina. Amanda Redpath (2011, 62) kuvaa sitä, miten vaeltaja on jossakin pyhän ja maallistuneen välimaastossa, ja jotka toimivat paralleleina ilmiöinä vaelluksen aikana. Tällainen asetelma voidaan nähdä myös esimerkkinä Anne Birgitta Pessin ja Henrietta Grönlundin (2018, 104) mainitsemaasta sumeasta uskonnollisuudesta, jonka mukaan uskonnollisuus ja sekulaarisuus ovat enemmänkin jatkumo kuin erottelu-ulottuvuus.

Tämän sekoittumisen ja joustavuuden johdosta Camino de Santiagon pyhiinvaellus voidaan osin nähdä eräänlaisena valintamyymälänä tai kauppakeskuksena, josta vaeltajalle on mahdollista valita hänen painottamiaan merkityksiä. Kulutuskriittisesti tarkasteltuna Caminoa voitaisiin tulkita esimerkkinä disneyfikaatiosta, koska siihen liittyy Lutz Kaelberin (2006, 55) mainitsemia elementtejä eli teemallistamista, kulutuksen mahdollisuuksien yhteen kokoamista, myyntitavarallistamista (matkamuiistot) ja emotionaalista työvoimaa. Sen ohella Caminossa voidaan Kaelberin mukaan (mt., 57) yhtälailla nähdä post-turisticista piirteitä kuten autenttisuuden, ekologisuuden ja massamatkailun kriittisyyden korostamista. Tämä tarkoittaa myös symbolistista siirtymisestä kulutustavoista periodiseen semi-asketismiin (Norman 2012, 206). Yhdistävää uskonnollisen, henkisen ja maallistuneen orientaation ja merkitysten muodostamisessa on yksilöllisyys, elämyksellisyys ja spontaanisuus ja oman tarinan rakentuminen, jotka elementit Danièle Hervieu-Léger (1993) nimeää sekularisaation jälkeisen ajan uskonnollisuuden piirteiksi.

Tutkimukseni lopputulema on näin Camino de Santiagoon pyhiinvaellukseen liittyvien merkitysten elastinen monimuotoisuus ja runsaus. Tämä on tuloksena hyvin yhtenevä Samuel Sánchez y Sánchezin ja Annie Hespín artikkelissaan (2016) käsittelemää Camino de Santiagoon ja myös yleensä pyhiinvaelluksiin liittyvän tutkimuksen muutosta ja paradigmaattista monipuolistumista. Heidän tarkastelunsa (mt., 2) lähtökohtana on Victor ja Edith Turnerin 1970-luvulla esittämät pyhiinvaellustutkimuksen keskeiset käsitteet yhteisöllisyys ja liminaalisuus, jotka perustuivat näkemykseen pyhiinvaeltajien keskinäisestä harmoonisesta suhteesta ja erottautumisesta yhteiskunnasta. Kahtena seuraavana vuosikymmenenä ilmeni kuitenkin tarve tutkia pyhiinvaeltajien yksilöllistä puolta (esim. Frey 1998), joka tällä vuosituhanella on johtanut postmoderniin näkökulmaan ja turnerilaisen tutkimuksen paradigman problematisointiin. Kyseessä on ollut Sánchez y Sánchez, ja Hespín (2016, 2–3) mukaan Caminolla vaeltajien lisääntyvä diversiteetti ja pyhiinvaelluksen

kytkentyminen matkailuun ja turismiin. Pyhiinvaelluksesta on tullut monitahoinen ja muuntuva ilmiö, joka sisältää monia merkityksiä, ja jota voidaan tutkia monien tieteenalojen ja teorioiden näkökulmasta. Tarkasteltavaa ilmiötä läpileikkaavalla autoetnografisella tutkimuksella olen ikään kuin liikkunut näillä paradigmaattisilla pinnoilla unohtamatta turnerilaista näkökulmaa ja asemoiden oman tutkijuuteni kokemaan avoimesti ja uteliaasti Camino de Santiagoon liittyviä ilmiöitä sellaisina kuin näyttäytyvät merkityksellisenä runsautena.

Tutkimukseni on perustunut autoetnografiseen menetelmään. Oma vaellus toimi kokemusten havainnoinnin lähtökohtana. Asetuin dialogiseen suhteeseen oman itseni ja saavutettavien muiden havaintojen kanssa. Tämä muu aineisto perustui toisten vaeltajien kanssa käymiini keskusteluihin ja vaelluksen aikana havainnoimiini kentän informaatiokohteisiin. Dialogisen metodin näkökulmasta tämä aineisto oli runsas ja monivivahteinen tuottaen jatkuvasti elastisen autoetnografisen perspektiivin ajatella, tulkita ja kokea omaa ja tutkimuksen kulun prosessia.

Tutkimuksen tulosten kannalta aineiston saanti intensiivisellä runsaan kahden viikon periodilla on ollut riittävä perustuen juuri useisiin metodisiin kanaviin ja dialogiseen prosessointiin. Tämä vahvistaa kohdennetun etnografian (Knoblauch 2005) toimivuutta silloin, kun kenttätutkimus toteutetaan lyhytkestoisena. Lyhyt kenttäperiodi ei olisi mahdollistanut tutkimushaastatteluiden tekemistä. Muiden vaeltajien kohtaaminen ja erimittaiset keskustelut heidän kanssaan muodosti oman autenttisen tietoaaineiston, joka haastatteluissa olisi jäänyt vähemmälle huomiolle. Tarkoitin tällä vaeltajien keskustelunomaista puheen tapaa tuottaa esille juuri sen hetken tuntemuksia ja ajatuksia.

Autoetnografiaan on liittynyt oma kokemusprosessini vaellukseen valmistautuessa, sen aikana ja sen jälkeen. Tutkimukseni myötä tutkijan ja vaeltajan positioita en voi tarkalleen erottaa, sillä ne ovat yhä tiheämmin kietoutuneet toisiinsa. Tämän voisi ajatella muodostuvan etnologisessa tutkimuksessa rajoittavaksi tekijäksi, jos oma kokijuus asettuu merkittävään asemaan tutkimusprosessin kontekstissa. Näin ei ole kuitenkaan tapahtunut, sillä kyseessä on ollut päättymätön hermeneuttisen itseymmärryksen kehämäinen kehittyminen monivivahteisemmalle tasolle. Tämä kietoutuminen on merkinnyt sisäistä, tiheää vuoropuhelua oman vaelluksen aikaisen kokemusaineiston ja tutkijana saavuttamani tiedon kanssa, joista on muodostunut eräänlainen monivivahteinen oppimisprosessi itsestä, omasta elämästä, mutta yhtäläillä tutkimuskohteesta ja omasta tutkijuudesta autoetnografina.

Tutkijapositioni on tämän myötä tarkentunut tuottaen monivivahteisempaa näkökulmaa mahdollisuuksina eritellä tutkimuskohteiden merkityspotentiaaleja.

Amanda Coffey (1999, 101) tuo esille sen, miten ensimmäinen kenttätyö on kuin ensirakkaus. Monille etnografeille se voi merkitä pitkän, jopa elämän mittaisen suhteen alku kenttään ja ihmisiin. Vaikka näin ei tapahtuisikaan, ensimmäinen kenttätyö projektina muistetaan hyvin. Se merkitsee rituaalinomaista ensimmäistä kokemusta ja sitoutumista etnografisen kenttätyön käytäntöihin ja periaatteisiin (mt., 102). Omalla kohdallani Camino de Santiago oli ensimmäinen kenttätyökokemus sen lisäksi, että se oli ensimmäinen vaellus kyseisellä reitillä. Aiemmat yhteiskuntatieteelliset tutkimukseni (Sirkkilä 2005; Sirkkilä 2014) olivat sisältäneet runsaasti kahdenkeskisiä haastatteluja tavanomaisissa tilanteissa kotona, työpaikoilla ja kahviloissa ilman mitään muita aineistonhankinta muotoja. Nyt olin uuden edessä ja koin epävarmuutta valmiudesta ja kyvykkyydestä saada oleellista autoetnografiaan ja havainnointiin perustuvaa materiaalia. Minulla ei myöskään ollut varmuutta keskustelujen avautumisista ja merkityksistä muiden vaeltajien kanssa. Koen onnistuneeni hyvin juuri dialogisen metodin toimivuuden takia. Tämän dialogisuuden myötä vaellus ja tutkimus ovat samalla olleet omaa biografista työtäni, kehittymistä ihmisenä ymmärtämään paremmin itseäni ja sitä kulttuuria, jota Camino de Santiagon reitillä olen voinut kokea ja kohdata.

Lähteet

Kirjallisuus

- Ahonen, Johanna & Vuola, Elina 2015. Uskonto ja sukupuoli. Konflikteja, vuorovaikutusta ja uusia tuulia. Teoksessa Johanna Ahonen ja Elina Vuola (toim.), *Uskonnon ja sukupuolen risteys*, 7–31. Helsinki: SKS.
- Aikasalo, Päivi 2007. *Kohtaamisia Santiagon tiellä – pyhiinvaellus matkana ja spirituaalisena kokemuksena*. Helsingin yliopisto, käytännöllisen teologian pro gradu-tutkielma. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/21707>. Luettu 10.12.2018.
- Anderson, Benedict 2007. *Kuvitellut yhteisöt. Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua*. Tampere: Vastapaino.
- Antola, Päivikki 2004. Uskonto, Minä, Tiede, Uskontotiede. Teoksessa Tom Sjöholm & Terhi Utriainen (toim.) *Mikä ihmeen uskonto? Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*, 289–310. Uskontotiede 10. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos.
- Anttonen, Veikko 1996. *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. Helsinki: SKS.
- Anttonen, Veikko 2010. *Uskontotieteen maastot ja kartat*. Helsinki: SKS.
- Anttonen, Veikko 2014. Missä pyhä, siellä apu – kansanomaisen ja kristillisen pyhän kohtaamispaikkoja keskiajan Suomessa. Teoksessa Sari Katajala-Peltomaa, Christian Krötzel & Marjo Meriluoto-Jaakkola (toim.), *Suomalaisten pyhiinvaellukset keskiajalla: kun maailma aukeni*, 65–83. Helsinki: SKS.
- Anttonen, Veikko & Taira, Teemu 2009. Uskontotiede uskonnollisuuden paikantajana. Teoksessa Outi Fingerroos, Minna Opas ja Teemu Taira (toim.), *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*. 2. painos, 18–50. Helsinki: SKS.
- Aromaa, Johanna & Tiili, Miia-Leena (2014) Empatia ja ruumiillinen tieto etnografisessa tutkimuksessa. Teoksessa Pilvi Hämeenaho & Eerika Koskinen-Koivisto (toim.), *Moniulotteinen etnografia*, 258–283. Helsinki: Ethnos ry.
- Bauman, Zygmunt 2011. From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity. Teoksessa Stuart Hall & Paul du Gay (toim.), *Questions of Cultural Identity*, 18–36. Lontoo: Sage.
- Bergholm, Alexandra & Hämäläinen, Riku 2018. Esipuhe. Teoksessa Alexandra Bergholm ja Riku Hämäläinen (toim.), *Katse pyhään. Näkökulmia uskonnon aineellisuuteen*, 7–13. Helsinki: Partuuna.
- Blackwell, Ruth 2010. Motivation for pilgrimage: using theory to explore motivations.

- Teoksessa Tore Ahlbäck (toim.), *Pilgrimages Today*, 24–37. Turku: Scripta Instituti Donneriani Aboensis, vol. 22.
- Bochner, Arthur P. & Ellis, Carolyn 2016. *Evocative Autoethnography. Writing Lives and Telling Stories*. New York: Routledge.
- Boyd, Stephen W. 2018. The Role of Heritage Tourism in the Management and Promotion of Pilgrimage Trails and Routes. Teoksessa Daniel H. Olsen & Anna Trono (toim.), *Religious pilgrimage routes and trails: sustainable development and management*, 38–48. Wallingford: Cabi.
- Brewer, John D. 2000. *Ethnography*. Buckingham: Open University Press.
- Brierley, John 2018. *A Camino Pilgrim's Guide Sarria - Santiago - Finisterre: Including Múxia Circuit & Camino Inglés – 3 short routes to Santiago de Compostela*. Forres: Camino Guides.
- Briggs, Charles 1986. *Learning how to ask: a sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chang, Heewon 2008. *Autoethnography as method*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Chemin, Eduardo 2012a. *Pilgrimage in a Secular Age. Religious & Consumer Landscapes of Late-Modernity*. Exeter: University of Exeter.
- Chemin, Eduardo 2012b. Producers of Meaning and the Ethics of Movement: Religion, Consumerism and Gender on the Road to Compostela. Teoksessa Willy Jansen & Catrien Notermans (toim.), *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, 127–143. Farnham: Ashgate.
- Choquette, Sonia 2014. *Walking Home: A Pilgrimage from Humbled to Healed*. Carlsbad: HayHouse.
- Coelho, Paulo 2016. *Pyhiinvaellus*. Helsinki: Bazar.
- Coffey, Amanda 1999. *The Ethnographic Self*. Lontoo: Sage.
- <http://methods.sagepub.com.ezproxy.jyu.fi/book/the-ethnographic-self>. Luettu 3.11.2018.
- Cohen, Erik H. 2006. Religious Tourism as an educational experience. Teoksessa Dallen J. Timothy & Daniel H. Olsen (toim.), *Tourism, religion and spiritual journeys*, 78–93. Abingdon: Routledge.
- Davies, Charlotte Aull 2009. *Refleksive Ethnography. A Guide to Researchings selves and others*. Routledge: Lontoo.
- Dawsey, Jill 2010. *Sophie Whetnall*. Salt: 2. Pdf-tiedosto.
- Dunn, Maryjane 2016. Historical and Modern Sign of “Real” Pilgrims on the Road to Santiago de Compostela. Teoksessa Samuel Sánchez y Sánchez & Annie Hesp (toim.), *The Camino*

- de Santiago in the 21st century: interdisciplinary perspectives and global views*, , 13–35. New York: Routledge.
- Eade, John & Sallnow, Michael J. 1991. Introduction. Teoksessa John Eade & Michael J. Sallnow (toim.), *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*, 1–29. Lontoo: Routledge.
- Ebertz, Michael N. 2014. Der “alte” und der “neue” Pilger. Teoksessa Patrick Heiser & Christian Kurrat (toim.), *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, 91–112. Berliini: LIT-Verlag.
- Ehn, Billy 2009. Lära sig se på nytt. Teoksessa Gösta Arvastson & Billy Ehn (toim.), *Etnografiska observationer*, 37–60. Lund: Studentlitteratur.
- Ehn, Billy, Löfgren, Orvar & Wilk, Richard 2016. *Exploring Everyday Life. Strategies for Ethnography and Cultural Analysis*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Eliade, Mircea 2003. *Pyhä ja profaani*. Helsinki: Loki.
- Entwistle, Joanne 2001. The Dressed Body. Teoksessa Joanne Entwistle & Elizabeth Wilson (toim.), *Body Dressing*, 33–58. Oxford: Berg.
- Fedele, Anna 2012. Gender, Sexuality and Religious Critique among Maria Magdalene Pilgrims in Southern France. Teoksessa Willy Jansen & Catrien Notermans (toim.), *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, 55–69. Fahrham: Ashgate.
- Fingerroos, Outi & Jouhki, Jukka 2014. Etnologinen kenttätyö ja tutkimus: Metodien monimuotoisuuden pohdintaa ja esimerkkitapauksia. Teoksessa Pilvi Hämeenaho & Eerika Koskinen-Koivisto (toim.) *Moniulotteinen etnografia*, 79–108. Helsinki: Ethnos ry.
- Frey, Nancy 1998. *Pilgrim Stories: on and off the road to Santiago. Journeys Along an Ancient Way in Modern Spain*. Oakland: University of California Press.
- Frey, Nancy L. 2004. Stories of the Return: Pilgrimage and Its Aftermaths. Teoksessa Ellen Badone & Sharon R. Roseman (toim.), *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, 89–109. University of Illinois Press.
- Gardberg, Carl Jakob 2001. *Santiago de Compostela. Matka apostoli Jaakobin haudalle*. Helsinki: Schildts.
- Gardner, Steven, Mentley, Carlos & Signori, Lisa 2016. Whose Camino Is It? (Re)defining Europe on the Camino de Santiago. Teoksessa Samuel Sánchez y Sánchez & Annie Hesp (toim.), *The Camino de Santiago in the 21st century: interdisciplinary perspectives and global views*, 57–77. New York: Routledge.
- Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Lontoo: Fontana Press.

- Gemzöe, Lena 2012. Big, Strong and Happy: Reimagining Feminity on the Way to Compostela. Teoksessa Willy Jansen & Catrien Notermans (toim.), *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, 37–53. Fahrham: Ashgate.
- Gothóni, Rene 1993. *Paradise within Reach. Monasticism and Pilgrimage on Mt Athos*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Gothóni, Rene 1994. *Tales and Truth. Pilgrimage on Mount Athos Past and Present*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Gothóni, Rene 1997. Eläytyminen ja etääntyminen kenttätutkimuksessa. Teoksessa Anna Maria Viljanen ja Minna Lahti (toim.), *Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätutkimuksesta*, 136–148. Helsinki: Suomen antropologinen seura.
- Gothóni, Rene 2000. *Tuntematon pyhiinvaeltaja*. Helsinki: WSOY.
- Gothóni, Rene 2004. Ymmärtäminen uskontotieteessä. Teoksessa Tom Sjöholm & Terhi Utriainen (toim.) *Mikä ihmeen uskonto? Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*, 37–49. Uskontotiede 10. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos.
- Gothóni, Rene 2010. Unity and universe: understanding pilgrimage to Mount Athos. Teoksessa Tore Ahlbäck (toim.), *Pilgrimages Today*, 56–70. Turku: Scripta Institutii Donneriani Aboensis, vol. 22.
- Heid, Michaela & Schnettler, Bernt 2014. Reisen mit spirituellen Sinnangeboten: Explorationen im Feld moderner Pilgerformen. Teoksessa Patrick Heiser & Christian Kurrat (toim.), *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, 221–243. Berliini: LIT-Verlag.
- Heinämaa, Sara 1996. *Ele, tyylit ja sukupuoli. Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle*. Helsinki: Gaudeamus.
- Heiser, Patrick 2014. Lebenswelt Camino. Eine einführende Einordnung. Teoksessa Patrick Heiser & Christian Kurrat (toim.), *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, 113–137. Berliini: LIT-Verlag.
- Hervieu-Léger, Danièle 1993. Present-Day Emotional Renewals: The End of Secularization on the End of Religion. Teoksessa William H. Swatos, Jr. (toim.) *A Future for Religion. New Paradigms for Social Analysis*, 129–148. Newbury Park: Sage.
- Honko, Lauri 1993. Dialogisesta kenttämestodista. Teoksessa *Sananjalka*, Suomen kielen seuran vuosikirja 34, 1992, 123–137. Turku: Suomen kielen seura.
- Hovi, Tuija 2007. *Uskonto ja kerronta. Arkitodellisuuden narratiivinen rakentuminen uskonliikkeessä*. Turku: Turun yliopisto: Sarja C - Osa 254.

- Hytönen-Ngn, Elina 2016. Tutkijana ja ystävänä. Läheisyys ja etäisyys etnografisessa kenttätyössä. Teoksessa Jukka Jouhki & Tytti Steel (toim.), *Etnologinen tulkinta ja analyysi. Kohti avoimempaa tutkimusprosessia*, 270–300. Helsinki: Ethnos.
- Hämeenaho, Pilvi & Koskinen-Koivisto, Eerika 2014. Etnografian ulottuvuudet ja mahdollisuudet. Teoksessa Pilvi Hämeenaho & Eerika Koskinen-Koivisto (toim.) *Moniulotteinen etnografia*, 7–31. Helsinki: Ethnos ry.
- Im, Kyung-Mi & Jun, JuSung 2015. The meaning of learning on the Camino de Santiago pilgrimage. *Australian Journal of Adult Learning*, Volume 55, No. 2, 331–351.
- Isotalo, Anu 2015. *Mistä on hyvät tytöt tehty? Somalitytöt ja maineet merkitykset*. Turun Yliopiston julkaisuja, Sarja C osa, 407. Turku: Scripta Lingua Fennica Edita.
- Jokinen, Eeva 2005. *Aikuisten arki*. Helsinki: Gaudeamus.
- Jönsson, Lars-Eric 2009. Hemma på gatan. Teoksessa Gösta Arvastson & Billy Ehn (toim.), *Etnografiska observationer*, 63–81. Lund: Studentlitteratur.
- Kaelber, Lutz 2002. The Sociology of Medieval Pilgrimage: Contested Views and Shifting Boundaries. Teoksessa William H. Swatos, Jr. & Luigi Tomasi (toim.), *From medieval pilgrimage to religious tourism: The Social and Cultural Economics of Piety*, 51–74. Westport: Praeger.
- Kaelber, Lutz 2016. Paradigms of travel: from medieval pilgrimage to the postmodern virtual tour. Teoksessa Dallen J. Timothy & Daniel H. Olsen (toim.), *Tourism, religion and spiritual journeys*, 49–63. Abingdon: Routledge.
- Karjalainen, Mira 2016. Techniques of Mind in the Cross Sea of Scientification and Spiritualization. Teoksessa Riku Hämäläinen, Heikki Pesonen & Terhi Utriainen (toim.), *Helsinki Study of religions A Reader*, 370–386. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos.
- Karjalainen, Mira 2018. Käännöksen henkisyys. Teoksessa Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen & Teemu Taira (toim.) *Uskontososiologia*, 265–277. Eetos.
- Keenan William J.F. & Arweck, Elisabeth 2006. Introduction. Material varieties of Religious Expression. Teoksessa Elisabeth Arweck & William J.F. Keenan (toim.), *Materializing religion : expression, performance, and ritual*, 1–20. Burlington: Ashgate Publishing.
- Kilpeläinen, Hannu 2000. *Valamo-karjalaisten luostari?: luostarin ja yhteiskunnan interaktio maailmansotien välisenä aikana*. Helsinki: SKS.
- Knoblauch, Hubert 2005. Focused Ethnography. *Forum: Qualitative Social Research*, Volume 6, No 3. <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/20/43>. Luettu 20.11.2018.

- Kotila, Heikki 2003. Spiritualiteetti – ajankohtainen näkökulma. Teoksessa Seppo Häyrynen, Heikki Kotila & Osmo Vatanen (toim.) *Spiritualiteetin käsikirja*, 13–23. Helsinki: Kirjapaja.
- Krötzl, Christian 2014. Suomalaisten pyhiinvaellukset osana eurooppalaista perinnettä. Teoksessa Sari Katajala-Peltomaa, Christian Krötzl & Marjo Meriluoto-Jaakkola (toim.), *Suomalaisten pyhiinvaellukset keskiajalla: kun maailma aukeni*, 27–63. Helsinki: SKS.
- Kurrat, Christian 2014. Biographische Bedeutung und Rituale des Pilgers. Teoksessa Patrick Heiser & Christian Kurrat (toim.), *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, 161–191. Berliini: LIT-Verlag.
- Kurrat, Christian & Heiser, Patrick 2014. Pilgern gestern und heute. Eine Einleitung. Teoksessa Patrick Heiser & Christian Kurrat (toim.), *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, 7–17. Berliini: LIT-Verlag.
- Laitila, Teuvo 2004. Kokemus, merkitys, historia. Teoksessa Outi Fingerroos, Minna Opas ja Teemu Taira (toim.), *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*, 71–114. Helsinki: SKS.
- Lee, Jo & Ingold, Tim 2006. Fieldwork on Foot: Perceiving, Routing, Socializing. Teoksessa Simon Coleman & Peter Collins (toim.), *Locating the Field. Space, Place and Context in Anthropology*, 67–85. Oxford: Berg.
- Lehmuskallio, Asko 2017. Kuva-aktivismiin visuaalista antropologiaa. Teoksessa Jari Kupianen & Liisa Häkkinen (toim.), *Kuvatut kulttuurit. Johdatus visuaaliseen antropologiaan*, 250–267. Helsinki: SKS.
- Lehtonen, Mikko 1996. *Merkitysten maailma*. Tampere: Vastapaino.
- Lindgren, Mia 2018. *2000-luvun vaeltajien motiivit Camino de Santiagon pyhiinvaellusreitillä*. Haaga-Helia ammattikorkeakoulu, matkailunliikkeenjohdon koulutusohjelma, opinnäytetyö. <http://www.theseus.fi/handle/10024/147888>. Luettu 10.12.2018.
- Luik, Elo 2012. Meaningful Pain: Suffering and the Narrative construction of Pilgrimage Experiences on the Camino De Santiago. *Suomen Antropologi* (2): 24–44.
- Macioti, Maria I. 2002. Pilgrimages of Yesterday, Jubilees of Today. Teoksessa William H. Swatos, Jr. & Luigi Tomasi (toim.), *From medieval pilgrimage to religious tourism: The Social and Cultural Economics of Piety*, 75–90. Westport: Praeger.
- MacLaine, Shirley 2000. *The Camino. A Journey of the Spirit*. New York: Simon & Schuster Adult Publishing Group.

- Maffesoli, Michel 1995. *Maaailman mieli. Yhteisöllisen tyylin muodoista*. Helsinki: Gaudeamus.
- Margry, Peter Jan 2008. Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms? Teoksessa Peter Jan Margry (toim.) *Shrines and pilgrimage in the modern world: new itineraries into the sacred*, 13–46. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Marttila, Annamaria 2014. Tutkijan positiot etnografisessa tutkimuksessa – kentän ja kokemuksen dialoginen rakentuminen. Teoksessa Pilvi Hämeenaho & Eerika Koskinen-Koivisto (toim.), *Moniulotteinen etnografia*, 362–392. Helsinki: Ethnos ry.
- Massey, Doreen 2008. *Samanaikainen tila*. Tampere: Vastapaino.
- Mendel, Tommi 2010. Foot-Pilgrims and Backpackers. Contemporary ways of Travelling. Teoksessa Tore Ahlbäck (toim.), *Pilgrimages Today*, 288–315. Turku: Scripta Instituti Donneriani Aboensis, vol. 22.
- Morgan, David 1993. You too can have a Body like mine: Reflections on the Body and Masculinities. Teoksessa Sue Scott & David Morgan (toim.), *Body Matters: Essays on the Sociology of the Body*, 69–88. Lontoo: The Falmer Press.
- Morgan, David 2016. Material analysis and the study of religion. Teoksessa Tim Hutchings (toim.), *Materiality and the study of religion: the stuff of the sacred*, 14–32. Abingdon: Routledge.
- Morinis, Alan 1992. *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport: Greenwood Press.
- Mäkinen, Marjukka & Törhönen, Mari 2015. *Pyhiinvaellus elämyksenä: Unohtumaton Camino de Santiago*. Tampereen ammattikorkeakoulu, matkailun koulutusohjelma, opinnäytetyö. <http://www.theseus.fi/handle/10024/101727>. Luettu 10.12.2018.
- Norman, Alex 2012. *Spiritual Tourism. Travel and Religious Practice in Western Society*. Lontoo: Bloomsbury.
- Officina del Peregrino 2018. Statistics. <https://oficinadelperegrino.com/en/statistics/>. Luettu 13.12.2018.
- Ojanen, Markku 2014. *Positiivinen psykologia. 2.*, uudistettu painos. Helsinki: Edita.
- Olsen, Daniel H. & Timothy, Dallen J. 2006. Tourism and religious journeys. Teoksessa Dallen J. Timothy & Daniel H. Olsen (toim.), *Tourism, religion and spiritual journeys*, 1–21. Abingdon: Routledge.
- Opas, Minna 2009. Mitä on uskontoetnografia? Teoksessa Outi Fingerroos, Minna Opas ja Teemu Taira (toim.), *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*. 2.painos, 153–182. Helsinki: SKS.

- Pekkala, Armi 2003. Tutkijan eettiset ongelmat. Teoksessa Pekka Laaksonen, Seppo Knuuttila & Ulla Piela (toim.), *Tutkijat kentällä*, 85–108. Helsinki: SKS.
- Parppe, Kati 2014. ”Ja pian jo parantuivat ja lähtivät terveinä koteihinsa” –pyhiinvaellukset ortodoksisen Karjalan luostareihin. Teoksessa Sari Katajala-Peltomaa, Christian Krötzl & Marjo Meriluoto-Jaakkola (toim.), *Suomalaisten pyhiinvaellukset keskiajalla: kun maailma aukeni*, 341–357. Helsinki: SKS.
- Pessi, Anne Birgitta & Grönlund, Henrietta 2018. Julkinen ja yksityinen: uskonnon monipaikkaisuus. Teoksessa Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen & Teemu Taira (toim.), *Uskontososiologia*, 100–112. Turku: Eetos.
- Pink, Sarah 2009. *Doing Sensory Ethnography*. Lontoo: Sage.
- Puschmann, Norbert 2014. Pilgern als Metapher moderner Religiosität. Teoksessa Patrick Heiser & Christian Kurrat (toim.), *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, 45–73. Berliini: LIT-Verlag.
- Pusztai, Bertalan 2004. *Religious Tourists. Constructing Authentic Experiences in Late Modern Hungarian Catholicism*. Jyväskylä Studies in Humanities 27. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Reader, Ian 2017. Breaking, Barriers, Eroding, Hegemony. Reflections on the Importance of Multilingual Studies of Pilgrimage beyond the Anglophone World. Teoksessa Dionigi Albera & John Eade (toim.) *New Pathways in Pilgrimage Studies: Global Perspectives*, 181–197. New York: Routledge.
- Redpath, Amanda 2011. *Liminality as a Space of Self Reflection on El Camino de Santiago del Norte*. Syracuse University Honors Program Capstone Projects.
- Reuter, Julia & Graf, Veronika 2014. Lebenswelt Camino. Eine einführende Einordnung. Teoksessa Patrick Heiser & Christian Kurrat (toim.), *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, 139–160. Berliini: LIT-Verlag.
- Rönn, Norbert 2017. Wege, die Menschen verbinden. *Der Pilger*, Sommer 2017, 70–76.
- Sánchez y Sánchez, Samuel 2016. Lost and Found: Material Culture and Personal Transformation on the Camino de Santiago. Teoksessa Samuel Sánchez y Sánchez & Annie Hesp (toim.), *The Camino de Santiago in the 21st century: interdisciplinary perspectives and global views*, 147–171. New York: Routledge.
- Sánchez y Sánchez, Samuel & Hesp, Annie 2016. Introduction The Camino de Santiago in the 21st century. *Interdisciplinary Perspectives and Global Views*. Teoksessa Samuel Sánchez

- y Sánchez & Annie Hesp (toim.), *The Camino de Santiago in the 21st century: interdisciplinary perspectives and global views*, 1–10.
- Schrire, Dani 2006. The Camino de Santiago. The Interplay of European Heritage and New Traditions. *Ethnologia Europaea* 36 (2), 69–86.
- Schützeichel, Rainer 2014. Über das Pilgern. Soziologische Analysen einer Handlungskonfiguration. Teoksessa Patrick Heiser & Christian Kurrat (toim.), *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, 19–43. Münster/Berliini: LIT-Verlag.
- Selänniemi, Tom 1999. Moderni turisti ja klassinen rituaaliteoria. Teoksessa Bo Lönnqvist, Elina Kiuru & Eeva Uusitalo (toim.), *Kulttuurin muuttuvat kasvot. Johdatusta etnologiatieteisiin*, 268–286. Helsinki: SKS.
- Sepp, Tiina 2012. Interview as an act of Seduction: Analysing problems I have met during my fieldwork on the Camino de Santiago and in Glastonbury. *Journal of Ethnology and folkloristics*. 6 (2): 29–48.
- Sepp, Tiina 2014a. *Pilgrim´ reflections on the Camino de Santiago and Glastonbury as expressions of vernacular religion: fieldworker´s perspective*. Tartu: Tartu University Press. <http://dspace.ut.ee/handle/10062/39458>. Luettu 27.10.2018.
- Sepp, Tiina 2014b Pilgrimage and Pilgrim Hierarchies in Vernacular Discourse: Comparative Notes from Camino de Santiago and Glastonbury. *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 8 (1), 23-52. <http://www.jef.ee/index.php/journal/article/view/129>. Luettu 27.10.2018.
- Sharamon, Shalila & Baginski, Bodo J. 2002. *Chakra käsikirja*. Helsinki: Unio Mystica.
- Sirkkilä, Hannu 2005. ”Elättäjyyttä vai erotiikkaa” Miten suomalaiset miehet legitimoivat parisuhteensa thaimaalaisen naisen kanssa? 2005. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research, 268. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Sirkkilä, Hannu 2105. Finnish Men in Intercultural Marriages: Experiences and Competencies Teoksessa Elli Heikkilä and Daniel Rauhut (toim.) *Marriage Migration and Multicultural Relationships*, 118–132. Turku; Institute of Migration.
- Sirkkilä, Hannu 2018a. Historiallisten kohteiden uudet mahdollisuudet ja merkitykset – läsnäoloa, hiljaisuutta, kehollisuutta. Teoksessa Nina Luostarinen (toim.) *Taiteen valaisemia paikkoja – tapausesimerkkejä taiteen käytöstä kulttuuriperintökohteilla*, 63–71. Humanistisen ammattikorkeakoulun julkaisuja 65. Helsinki. <https://www.humak.fi/julkaisut/taiteen-valaisemia-paikkoja-tapausesimerkkeja-taiteen-kaytosta-kulttuuriperintokohteilla/>. Luettu 18.12.2018.

- Sirkkilä, Hannu 2018b. *Uushenkisyys muutoksena, merkityksinä ja käytäntöinä*. Jyväskylän yliopisto, julkaisematon Etnologian ja antropologian kandidaatintutkielma.
- Slavin, Sean 2003. Walking as Spiritual Practice: The Pilgrimage to Santiago de Compostela. *Body & Society*, Volume 9, 1–18.
- Söderholm, Stig 1990. *Liskokuninkaan mytologia. Rituaali ja rocksankarin kuolema: Jim Morrison-kultin etnografinen tulkinta*. Helsinki: SKS.
- Talbot, Lynn 2016. Revival of the Medieval Past: Francisco Franco and the Camino de Santiago. Teoksessa Samuel Sánchez y Sánchez & Annie Hesp (toim.), *The Camino de Santiago in the 21st century: interdisciplinary perspectives and global views*, 36–56. New York: Routledge.
- Tomasi, Luigi 2002. Homo Viator: From Pilgrimage to Religious Tourism via the Journey. Teoksessa William H. Swatos, Jr. & Luigi Tomasi (toim.), *From medieval pilgrimage to religious tourism: The Social and Cultural Economics of Piety*, 1–24. Westport: Praeger.
- Turner, Victor 2007. *Rituaali.. Rakenne ja communitas*. Helsinki: Suomen Antropologinen seura.
- Uotinen, Johanna 2010a. Aistimuksellisuus, autoetnografia ja ruumiillinen tietäminen. *Elore* (17), 87–95.
- Uotinen Johanna 2010b. Kokemuksia autoetnografiasta. Teoksessa Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma, Sinikka Vakimo (toim.), *Vaeltavat metodit*, 178–189. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Utriainen, Terhi 2006. *Alaston ja puettu. Ruumiin ja uskonnon äänet*. Helsinki: Vastapaino.
- Utriainen, Terhi 2014. Angels, Agency, and Emotions. Global Religion for Women in Finland. Teoksessa Terhi Utriainen & Päivi Salmesvuori (toim.) *Finnish Women Making Religion Between Ancestors and Angels*, 237–253. New York: Palgrave.
- Utriainen, Terhi 2017. *Enkeleitä työpöydällä. Arjen ja lumon etnografiaa*. Helsinki: SKS.
- Utriainen, Terhi 2018. Enkelitalismaani vai rukouskoru. Mitä kätkeytyy pieneen arkiseen onnenessineeseen? Teoksessa Alexandra Bergholm ja Riku Hämäläinen (toim.), *Katse pyhään. Näkökulmia uskonnon aineellisuuteen*, 211–229. Helsinki: Partuuna.
- Utriainen, Terhi, Annunen, Linda, Blomqvist, Nana & Broo, Måns 2015. Materialities, Bodies and Practices in Lived Religion. Teoksessa Peter Nynäs, Ruth Illman & Tuomas Martikainen (toim.), *On the Outskirts of 'The Church': Diversities, Fluidities and New Spaces of Religion in Finland*, 111–129. Zürich: LIT Verlag.

- Vincett, Giselle & Woodhead, Linda 2009. Spirituality. Teoksessa Linda Woodhead & Hiriko Kawanami & Christopher Partridge (toim.), *Religions in the modern world. Traditions and transformations*, 319–337. Toinen painos. Lontoo: Routledge.
- Voyé, Liliane 2002. Popular Religion and Pilgrimages in Western Europe. Teoksessa William H. Swatos, Jr. & Luigi Tomasi (toim.), *From medieval pilgrimage to religious tourism: The Social and Cultural Economics of Piety*, 115-135. Westport: Praeger.
- Whettnall, Sophie 2007. Over the Sea –videoteos. <https://www.sophiewhetttnall.com/>. Luettu 15.10.2018.
- Wikström, Owe 2004. *Pyhän salaisuus: kätkeyty todellisuus ja nykyaika*. Helsinki: Kirjapaja.
- Yates, S. & Hnatiuk, Daphne 2013. *Pilgrim Tips & Packing List. Camino de Santiago*. Createspace Independent Publishing Platform.
- Xacobeo 2018. Camino Francés. (<http://www.xacobeo.fr/ZE2.01.C.Frances.htm>). Luettu 20.12.2018.
- York, Michael 2002. Contemporary Pagan Pilgrimages. Teoksessa William H. Swatos, Jr. & Luigi Tomasi (toim.), *From medieval pilgrimage to religious tourism: The Social and Cultural Economics of Piety*, 137–158. Westport: Praeger.
- Österlund-Pötzsch, Susanne 2011. Random reflections on Moving in landscapes of memory *Ethnologia Scandinavica: A Journal for Nordic Ethnology* (41), 111–128.

Muu kirjallinen aineisto

- Jaakontien ystävät r.y. 2018. Pyhiinvaelluspassi ja –pinssi –saatekirje.
- Jaakontien ystävät r.y. (ei painovuotta) Pyhiinvaelluspassi.

Tutkimusaineisto

Kenttäpäiväkirja:

Espanja, 3.–24.5.2018. Tekijän hallussa.

Valokuvat:

Kuva 1: Camino Francés –reitti.

Kuva 2: Camino de Santiagon pyhiinvaelluspassi ja siihen saatuja leimoja

Kuva 3: Veistos Palais de Rein kirkossa.

Kuva 4: Cruz de Ferro.

Kuva 5: Risuristit.

Kuva 6: Läheisten kuvat ja muistotekstit hiekkakasan päällä.

Kuva 7: Simpukka symboli.

Kuva 8: Hyvää huomenta-tervehdys ”Das Animas”- alberguessa.

Kuva 9: Vaelluskengät ja niihin tulleet reiät.

Kuva 10: Vaeltaja-veistos Samoksen kaupungissa.

Kuva 11: Parta 11 vaelluspäivän jälkeen.

Kuva 12: Reitti Portomarin – Palas De Rei.

Kuva 13: Nuolikuvio kivimuodostelmana.

Kuva 14: Näkymä Renchen kylästä.

Kuva 15: Galicialainen kansantanssiesitys Arzuan kaupungissa.

Liite

Camino de Santiagon pyhiinvaellusmatkan toteuttaminen

Päivämäärä	Mistä	Mihin	Kilometrit
3.5.	Helsinki-Zurich	Madrid	
	Madrid	Leon	
4.5.	Leon		
5.5.	Leon	San Martin del Camino	22
6.5.	San Martin del Camino	Astorga	28
7.5.	Astorga	Rabanal del Camino	20
8.5.	Rabanal del Camino	Molinaseca	24,5
9.5.	Molinaseca	Cacabelos	23,4
10.5.	Cacabelos	Ambasmestas	22
11.5.	Ambasmestas	O Cebreiro	16
12.5.	O Cebreiro	Triacastela	21
13.5.	Triacastela	Sarria	21,5
14.5.	Sarria		
15.5.	Sarria	Portomarin	21,5
16.5.	Portomarin	Palas de Rei	17
17.5.	Palas de Rei	Arzua	25
18.5.	Arzua	O Pedrouzo	19
19.5.	O Pedrouzo	Santiago de Compostela	20
20.- 22.5.	Santiago de Compostela		
23.5.	Santiago de Compostela	Madrid	
24.5.	Madrid-Pariisi	Helsinki	