

## Émile Baumann, escritor y peregrino jacobeo francés del siglo XX: Edad Media, intertexto y... ¿fe?<sup>1</sup>

Ignacio Iñarrea Las Heras<sup>2</sup>

Recibido: 17/11/2021 / Aceptado: 09/05/2022

**Resumen.** Émile Baumann, escritor francés católico, visitó Santiago en 1911. Publicó el relato de este viaje en el libro *Trois villes saintes: Ars-en-Dombes. Saint-Jacques-de-Compostelle. Le Mont-Saint-Michel* (1912). El objetivo del presente artículo es analizar en dicho texto la visión de Baumann sobre la Edad Media, en relación con su propia fe. Hay en la narración tres espacios principales de presencia de esta época y de la creencia del autor: Compostela, el intertexto y la conciencia de Baumann.

Los comienzos del siglo XX fueron un período de decadencia del culto jacobeo, apreciable en la ciudad jacobea. Para Baumann, el catolicismo también estaba entonces en retroceso. Su propia fe flaqueaba. Creía necesario volver al esplendor medieval, en defensa de la religión. El intertexto medieval aparece así como arma argumentativa frente al modernismo. La esperanza de un futuro mejor podría ser también la esperanza de fortalecer la devoción del autor.

**Palabras clave:** Émile Baumann; Edad Media; peregrinación a Compostela; decadencia del culto a Santiago; relato de peregrinación; intertexto; fe del autor.

## [fr] Émile Baumann, écrivain et pèlerin jacquaire français du XX<sup>e</sup> siècle: Moyen Âge, intertexte et... foi?

**Résumé.** Émile Baumann, écrivain français catholique, visita Compostelle en 1911. Il publia le récit de ce voyage dans le livre *Trois villes saintes: Ars-en-Dombes. Saint-Jacques-de-Compostelle. Le Mont-Saint-Michel* (1912). L'objectif du présent article est d'analyser dans ce texte la vision du Moyen Âge de Baumann, en rapport avec sa propre foi. Il y a dans la narration trois espaces principaux de présence de cette époque et de la foi de l'auteur: Compostelle, l'intertexte et la conscience de Baumann.

Le début du XX<sup>e</sup> siècle fut une période de déclin du culte jacquaire, appréciable dans la ville de Compostelle. Selon Baumann, le catholicisme était alors également en déclin. Sa propre foi vacillait. Il croyait nécessaire de revenir à la splendeur médiévale, en défense de la religion. L'intertexte apparaît ainsi comme une arme argumentative contre le modernisme. L'espoir d'un avenir meilleur pourrait aussi être l'espoir de renforcer la dévotion de l'auteur.

**Mots clés:** Émile Baumann; Moyen Âge; pèlerinage de Compostelle; déclin du culte de Saint-Jacques; récit de pèlerinage; intertexte; foi de l'auteur.

## [en] Émile Baumann, Twentiethth-Century Writer and Pilgrim of Saint James: Middle Ages, Intertext and... Faith?

**Abstract.** Émile Baumann, a French Catholic writer, visited Santiago in 1911. He published the account of this journey in the book *Trois villes saintes: Ars-en-Dombes. Saint-Jacques-de-Compostelle. Le Mont-Saint-Michel* (1912). The objective of this article is to analyze Baumann's vision of the Middle Ages in this text, in relation to his own faith. There are in the story three main areas encompassing this time and of the author's belief: Compostela, the intertext, and Baumann's consciousness.

The beginning of the Twentieth Century was a period of decline in the worship of Santiago, noticeably in Compostela. For Baumann, Catholicism was then also in decline. His own faith wavered. In defense of religion, he thought it necessary to return to medieval splendor. The medieval intertext thus appears as an argumentative weapon against modernism. The hope for a better future could also be the hope for strengthening the devotion of the author.

**Keywords:** Émile Baumann; Middle Ages; Pilgrimage to Compostela; Decline of the Worship of Saint James; Pilgrimage Account; Intertext; Author's Faith.

<sup>1</sup> Para la realización del presente trabajo se ha contado con una ayuda económica concedida por el Instituto de Estudios Riojanos (Gobierno de La Rioja), dentro de la convocatoria 2019 de Ayudas para Estudios Científicos de Temática Riojana. Fecha de concesión: 18 de julio de 2019.

<sup>2</sup> Universidad de la Rioja, [ignacio.inarrea@unirioja.es](mailto:ignacio.inarrea@unirioja.es)

**Cómo citar:** Iñarrea Las Heras, I. (2022). “Émile Baumann, escritor y peregrino jacobeo francés del siglo XX: Edad Media, intertexto y... ¿fe?”. *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses*. Vol. 37, Núm. 1 : 119-128. <https://dx.doi.org/10.5209/thel.78838>

Émile Baumann (1868-1941), escritor que formó parte del renacimiento literario católico surgido en Francia en el siglo XX, realizó la peregrinación a Compostela en septiembre de 1911 (*vid.* Maugendre, 1968: 69). Elaboró un relato de esta aventura, que fue publicado por primera vez en 1912, como parte del libro titulado *Trois villes saintes: Ars-en-Dombes. Saint-Jacques-de-Compostelle. Le Mont-Saint-Michel*<sup>3</sup>.

El texto permite apreciar que la Edad Media tiene para el autor una importancia muy especial, pues se encuentra íntimamente ligada con su fe. Hay en esta obra tres espacios donde Baumann muestra su ideología. El primero es físico, pues se trata de la localidad de Santiago; el segundo es intertextual, ya que su obra da cabida a una serie de textos ajenos que le son de utilidad en la exposición y defensa de su pensamiento; el tercero es interior, se trata de su conciencia, donde anidan sus dudas y las zozobras de su fe.

En relación con la ciudad, la Edad Media es para Baumann, en tanto que viajero recién llegado y con una cierta idea preconcebida acerca de Compostela, una especie de expectativa urbana que queda defraudada: “Mais je m’attendais à une ville du moyen-âge et je n’apercevais que des maisons du dix-huitième siècle, une rue de province, grise, confinée comme celles de Saint-Malo” (Baumann, 1912: 103-104). Vuelve a sentirse decepcionado con la fachada de la Azabachería de la catedral. No queda nada del portal románico del siglo XII; en su lugar hay una fachada neoclásica. No es lo que este autor esperaba y deseaba ver: “Cette porte m’attrista: le XVIII<sup>e</sup> siècle l’a dénaturée” (Baumann, 1912: 106). En cambio, sí encuentra plena satisfacción para su esperanza medieval acerca de la localidad, al contemplar el Pórtico de la Gloria:

C’est une vision du Jugement où Saint Jacques siège au-dessous de Jésus-Christ, sur la colonne qui soutient, de même qu’à Vézelay, le centre du tympan. Je ne sais si, nulle part, le Moyen Age a figuré avec plus d’ampleur et de tranquille harmonie l’allégresse des élus superposée à l’attente des justes et à la douleur des damnés. Cette merveille m’emplit d’une telle joie que je la contemplai dans un ravissement un peu confus et remis à plus tard d’en explorer les détails (Baumann, 1912: 114-115).

A pesar de ello, predomina en Baumann una sensación de decadencia, en lo que concierne a Santiago. Esta ciudad ya no es el gran centro de peregrinación medieval que recibía multitud de devotos de todas partes del mundo conocido. La pobre actividad comercial junto a la catedral es buena prueba de ello:

sur la place del Paraíso, je découvris, à droite, la façade pompeuse du Séminaire, à gauche, une des portes de la basilique, la Puerta de la Azabacheria. Des marchands y tenaient jadis commerce de jais. À présent, elle n’est plus avoisinée que de pauvres échoppes ouvertes, certains jours, pour la vente des cierges et des ex-voto (Baumann, 1912: 105)<sup>4</sup>.

Esta visión desencantada de Compostela muestra la ciudad como prueba innegable de una realidad de mayor alcance: el esplendor del culto medieval a Santiago ya no existe en el siglo XX. En lo que concierne a Francia, tal situación es resultado de cómo esta devoción ha ido evolucionando allí a lo largo de la historia. La aparición del protestantismo, junto con otros factores (como las guerras entre Francia y España o el jansenismo) situados en los siglos XVI y XVII, fueron elementos determinantes en la decadencia de este fenómeno (*vid.* Baumann, 1912: 143-144). Las cosas no mejoraron en los siglos XVIII y XIX, pues el fervor jacobeo siguió enfriándose (*vid.* Baumann, 1912: 162 y 164-165). La continuación de este declive en los comienzos del siglo XX se apreciaría en una nación francesa claramente alejada del culto a Santiago.

Esta situación del fervor jacobeo sería a su vez parte de una circunstancia de amplitud mucho mayor, que afectaría a todo el mundo católico: Baumann ve a este en retroceso, amenazado por ateos y herejes contra los que hay que combatir.

Mais ce n’est pas de moi seul que je viens vous parler [aquí Baumann se dirige al apóstol]. Je sais tant d’âmes chères engourdies dans la mort. Il faut que vous les ressuscitez. Les nations aussi ont besoin de vous. L’Espagne, votre solide héritage, vous la laisserez-vous arracher? Et la France, si longtemps vôtre, quoiqu’elle vous néglige, permettez-vous à des impies de dévorer jusqu’au bout son peuple comme du pain? Ralliez sous votre oriflamme, contre les Infidèles, la chrétienté meurtrie. Avec Saint Michel Archange, il en est temps, culbutez le Dragon! (Baumann, 1912: 132-133).

Hay, pues, un enemigo formado por incrédulos, herejes y seguidores de otras religiones. Desde finales del siglo XIX, la relevancia social y política en Francia de judíos (con la llegada de muchos exiliados procedentes de Rusia y Austria-Hungría) y protestantes (con una presencia importantísima en el gobierno) va creciendo (*vid.* Le Goff & Rémond [dir.], 1988-1992, vol. 4: 66-68). Esto no podía en modo alguno agrandar a Baumann. Este autor invoca en su relato al Santiago guerrero, que ha de llevar su estandarte para hacer frente a tal peligro. Sin duda, se refiere al

<sup>3</sup> La narración de la estancia de Baumann en Compostela fue objeto de una traducción parcial al castellano, publicada en los números de julio y agosto de 1914 de la revista *La España Moderna*.

<sup>4</sup> La labor de los azabacheros, que fue muy importante en Santiago, se remontaría al siglo XV (*vid.* Vázquez de Parga, Lacarra & Uría Riu, 1949, vol. 1: 136-137).

santo jinete que intervino en la batalla de Clavijo en ayuda del ejército cristiano de Ramiro II. Subyace aquí con toda claridad una imagen inequívocamente medieval del apóstol, junto con otros fenómenos históricos pertenecientes también al medievo: la Reconquista y las cruzadas. Por lo tanto, Baumann presenta en su texto un concepto del cristianismo y, en concreto, del culto jacobeo caracterizado por la enorme importancia de la Edad Media como época de apogeo de la peregrinación a Compostela y de lucha contra quienes, en su opinión, eran hostiles a la fe cristiana y a la ortodoxia católica. En el relato de su visita al Mont-Saint-Michel en la Semana Santa de 1911 (*vid.* Maugendre, 1968: 69) también sitúa en la Edad Media el esplendor de la abadía y de sus peregrinaciones, que rivalizarían con las de Galicia. Muestra a San Miguel, en la guerra de los Cien Años, como un milagroso protector de Francia contra los ingleses, futuros protestantes y por ello enemigos venideros del catolicismo:

Les pèlerinages au Mont-Saint-Michel eurent eux-mêmes un caractère inouï. Une sorte de saint vertige y précipitait les peuples. [...] Ils arrivaient de tout pays, et leur nombre dut être immense: dans la seule année 1368, l'hôpital de la confrérie de Saint-Jacques, à Paris, reçut près de dix-sept mille pèlerins, dont presque tous allaient au Mont. [...] Compostelle, en son apogée, n'avait point connu de pareils élans. [...] Avoir suscité Jeanne d'Arc et, par elle, libéré la France de barbares qui allaient devenir des hérétiques, voilà certes le plus beau miracle dû à saint Michel (Baumann, 1932: 50-51).

El declive del Mont-Saint-Michel vendría igualmente con la Edad Moderna: “Du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, sous le néfaste règne des commendataires, tout en elle [la abadía] avait dépéri” (Baumann, 1932: 52).

Baumann desea una recuperación del medievo o de situaciones y actitudes propias de este período, para revitalizar y fortalecer la presencia del catolicismo en el siglo XX. Comparte esta visión con otros peregrinos y escritores francófonos anteriores y contemporáneos, como la condesa Juliette de Robersart (1824-1900), escritora y viajera belga que viajó por España, visitó Santiago en 1878 y recogió esta experiencia en sus *Lettres d'Espagne* (1879); el geógrafo e historiador André Rebsomen (1870-1963) que visitó Compostela en 1909 y publicó sobre ello *Un pèlerinage à Saint Jacques de Compostelle* (1911), o el autor literario y periodista André Mabilille de Poncheville (1886-1969), que fue a Santiago entre 1926 y 1927 y escribió el relato *Le Chemin de Saint Jacques* (1930). La situación de la religión católica y del clero en la sociedad francesa fue perdiendo importancia a lo largo del siglo XIX y en los primeros años del siglo XX, lo cual fue deplorado por estos autores (*vid.* Iñarrea Las Heras, 2015).

L'histoire des relations entre la société française et le catholicisme domine l'histoire de France de la fin des années 1870 au tournant des années 1930. Un manichéisme opposant un catholicisme de combat à une République démocratique combattue, une démocratie laïque victorieuse (avec la bataille gagnée de la séparation décrétée en 1905) à une religion majoritaire expulsée de la tradition française –la France chrétienne– s'enracine dans un antagonisme qui est l'effet d'un débat complexe: à partir de la Révolution s'affirme graduellement, scandée par d'autres révolutions (1830; 1848), une nouvelle société politique qui réclame un État de droit au nom d'une idéologie de progrès en faveur des droits de l'homme contre une Église largement hostile à l'idéologie d'un État de droit fondé indépendamment des droits de Dieu (Le Goff & Rémond, [dir.], 1988-1992, vol. 4: 13).

También identifica Baumann en su obra a otro enemigo del culto al apóstol, situado en el seno de la iglesia católica. Es un peligro de tipo intelectual, que actuaría desde dentro del mundo cristiano y del clero. Se refiere a él en la primera parte de su relato, después de contar el martirio de Santiago:

Ce qui advint ensuite [después de la muerte del apóstol] durant près de huit cent ans demeure embarrassé de multiples incertitudes. Les épilucheurs de textes qui relèguent le miracle hors de l'histoire s'en autorisent pour biffer d'un trait toute la légende du Saint; comme si la légende n'était pas le vrai possible, là où cesse le vrai vérifié. Que les disciples espagnols de Saint Jacques aient voulu enrichir leur province des reliques de son Apôtre, la chose paraît des plus croyables. Qu'une nef sans gouvernail ni voiles, conduite par des Anges, ait porté le saint Corps de Joppé à Padron, sur une mer aplanie où résonnaient les Alléluia des prêtres, c'est une possibilité d'un autre ordre et non un fait absurde: pourquoi les conditions de la béatitude ne s'accompliraient-elles point dès ici-bas, quand la présence d'un Bienheureux refait autour de lui la paix des éléments avec les hommes et avec Dieu? (Baumann, 1912: 93-94).

Aunque no lo señala explícitamente en su relato, Baumann debió ver en esos *éplucheurs de textes* y en su actitud crítica con la leyenda de Santiago una representación del modernismo en la Iglesia católica. Este movimiento de opinión teológica se desarrolló a lo largo de un período comprendido entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, aunque sus consecuencias se extendieron hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965). Se caracterizó por su defensa de la libertad de conciencia, así como por no seguir los dictados de la teología tradicional y por prestar mayor atención, en este terreno, a los avances del conocimiento científico, histórico y filosófico:

La nécessité de faire une plus grande place au donné et aux acquis des découvertes scientifiques considérables du XIX<sup>e</sup> siècle a déterminé, entre 1898 et 1910 environ, tout un débat sur la nature de la théologie positive, sa place dans la théologie, la nécessaire réforme de celle-ci, ainsi que la place à conserver à la théologie scolastique (Le Goff & Rémond, [dir.], 1988-1992, vol. 4: 104).

La estancia de Baumann en Compostela y la publicación de su relato coinciden cronológicamente con la primera etapa del modernismo, conocida como la crisis o controversia modernista. Duró hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial y tuvo en el sacerdote y teólogo francés Alfred Loisy (1857-1940) a su más destacado representante. Se considera que dicha controversia se desencadenó con la publicación en 1902 de su obra *L'Évangile et l'Église*, aunque venía fraguándose desde años atrás.

El surgimiento del modernismo dio lugar a una fuerte reacción represiva y de control desde Roma, en defensa de la ortodoxia doctrinal. Ya en 1893, la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII “vient blâmer les tenants d'une 'nouvelle science libre', à laquelle s'oppose 'la science antique et vraie que l'Église a reçue du Christ par les Apôtres'” (Le Goff & Rémond, [dir.], 1988-1992, vol. 4: 104). En el mismo año, Alfred Loisy fue destituido de la cátedra de hebreo que ocupaba en el Instituto católico de París, por la publicación en 1892 de *La composition et l'interprétation des Livres Saints*. La condena en firme del modernismo por parte de la iglesia católica y las medidas para contrarrestarlo se recogieron en la encíclica *Pascendi Dominici gregis* de Pío X, promulgada en 1907 (vid. también Serry, 2004: 56-62), fecha en la que también se produce la excomunión de otro partidario de dicho movimiento, el irlandés Georges Tyrrel (1861-1909). En 1908 Alfred Loisy fue a su vez excomulgado.

A continuación, Baumann cuenta el episodio relativo al prodigio de la reina Lupa y de los toros amansados que transportaron el cuerpo de Santiago. Utiliza como fuente un texto anónimo impreso en Sens en 1595 y titulado *Histoire de la vie, prédication, martyre, translation et miracles de saint Jacques le Majeur* (vid. Baumann, 1912: 96, n. 1)<sup>5</sup>. Teniendo en cuenta el razonamiento anterior en defensa de la leyenda jacobea, está claro que utiliza aquí el intertexto como refuerzo de sus ideas, dándole así una función argumentativa, análoga a la que Isabelle Bes Hoghton distingue en el intertexto de ciertos relatos de viajes: “Le voyageur se réfère à autrui pour authentifier ce qu'il raconte. Le texte emprunté prend alors la valeur de document et sert d'argument d'autorité. [...] Le jeu intertextuel permet ainsi de renforcer les affirmations parfois très subjectives du voyageur” (Bes Hoghton, 2013: 57). Como se irá viendo aquí, el componente intertextual tiene una enorme importancia en el texto de Baumann, dada su condición de relato de viajes. Cumplió en su elaboración con lo que Leonardo Romero Tobar identifica como “regla de obligado cumplimiento en el género ‘literatura de viajes’: la intertextualidad y la reescritura” (Romero Tobar, 2005: 135).

Baumann vuelve a esta cuestión polémica posteriormente, al mencionar a Louis Duchesne (1843-1922), canónigo e historiador francés, crítico con la veracidad de la estancia de Santiago en España. Cuestionó este hecho, dada la falta de documentación digna de crédito que pudiese demostrarlo. Baumann considera que este fundamento escrito sí debió existir, aunque apenas quede algún resto del mismo:

Le plus ancien témoignage écrit [de la venida de Santiago a España] date, à son jugement [el de Duchesne], de la fin du VI<sup>e</sup> siècle; il sort d'un catalogue byzantin auquel l'historien dénie toute valeur, parce qu'il s'inspire “*de traditions ecclésiastiques et de pièces apocryphes*”. Et, en effet, si les événements postérieurs n'avaient pas apporté leurs coïncidences, ce texte serait négligeable. Mais, lorsqu'on trouve au bas d'une ancienne muraille en partie debout une cheville de bois et que, dans la muraille, un trou subsiste où la cheville entre exactement, on peut conclure sans trop d'audace qu'elle y tenait et qu'elle en est tombée. De même, le document du catalogue prend une portée comme débris d'une tradition rompue sur un large espace, à la suite de secousses mal expliquées, mais qu'il faut bien supposer reconstruite au IX<sup>e</sup> siècle, quand se fit en Galice la révélation du corps de l'Apôtre (Baumann, 1912: 138-139).

El autor se manifiesta en contra de las ideas defendidas por el modernismo y a favor de la postura tradicionalista de la Iglesia católica. Su refutación de la tesis de Duchesne retoma lo expresado acerca de los *éplucheurs de textes*, de los cuales el historiador formaría parte, aunque Baumann no lo dice abiertamente. Su fundamento es la creencia en la realidad de los acontecimientos milagrosos conservados por escrito en la actualidad. La historia de la Iglesia no se entiende sin ellos, son su componente más importante:

Dans l'histoire de l'Église, le surnaturel est la moelle des événements; si on l'ôte, on ne tient plus entre ses doigts que des os vides. D'autre part, toute l'histoire ne réside pas dans les monuments écrits; les traditions ecclésiastiques, outre leur sainteté, ont une importance documentaire, lorsqu'elles expliquent ou confirment des épisodes sans elles peu explicables. Enfin, j'ai peine à imaginer par quelle souplesse de dédoublement un prêtre [Duchesne], qui tous les matins consacre, sa messe une fois dite, gagne son cabinet de travail, se met à écrire sur un Saint, sur un membre de Jésus-Christ, et ne veut rien savoir de tout le miraculeux qu'il y eut en sa vie, après sa mort (Baumann, 1912: 141).

Semejante planteamiento es de una naturaleza puramente piadosa. No se ofrece una justificación racional del milagro como prueba histórica irrefutable. Ante todo, hay que creer firmemente que actos prodigiosos, operados por seres sobrenaturales, han sucedido efectivamente y han provocado acontecimientos extraordinarios en la vida de los seres humanos. Por lo tanto, la fe es garantía de verdad. Se podría aplicar a Baumann lo que el filósofo y psicólogo Henri Delacroix (1873-1937) afirma en su obra *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme: les grands mystiques chrétiens* (1908), a propósito de los teólogos y de la discrepancia con ellos acerca de las ideas expuestas en esta publicación (vid. Le Goff & Rémond, [dir.], 1988-1992, vol. 4: 104):

<sup>5</sup> Para conocer los datos bibliográficos completos de este libro, vid. bibliografía al final del presente trabajo. El capítulo dedicado en él a los milagros del santo ocupa los folios 58v a 79r. Baumann atribuye su autoría a J. Gouyn, pero nada hay en el texto que lo confirme claramente.

Nous n'avons pas à nous excuser de notre méthode historique et psychologique. Nous voudrions avoir exposé les faits, comme ferait un théologien informé et critique; parce qu'il n'y a, au fond, qu'une méthode historique. Quant à l'interprétation, les théologiens ne s'étonneront pas de nous trouver en désaccord avec eux. Ils voient les choses du point de vue du surnaturel; nous les voyons du point de vue de la nature (Delacroix, 1908: XVIII-XIX).

En lo que respecta al culto jacobeo, los hechos legendarios y sobrenaturales que constituyen la aventura de la traslación del cuerpo de Santiago a Galicia no deben ser rechazados e invalidados como simple ficción. Son sucesos posibles, de diferente naturaleza a la realidad empírica, pero igualmente aceptables. La leyenda no es contraria ni ajena a la verdad histórica.

En su rechazo de la postura de Duchesne, y centrándose en la historia del culto jacobeo, Baumann considera que los prodigios que llevaron al descubrimiento de la tumba de Santiago son, precisamente, los que certifican que sus reliquias se encuentran en Galicia. Y su intervención en el enfrentamiento de Clavijo es otro hecho innegable.

A l'égard de Saint Jacques, le miracle seul peut éclaircir la découverte de son tombeau. Si l'Église la tint pour vraie, elle ne se fia certainement pas au simple témoignage de l'évêque Théodomir et des gens d'Iria Flavia. Autour des reliques se multiplièrent des signes éclatants.

[...] ... à la bataille de Clavijo, l'Apôtre s'était manifesté comme le patron des Espagnes. Il apparut "monté sur un cheval blanc et armé d'armes entreluisantes, portant un étendard blanc ayant une croix rouge, et avec son bourdon bataillant contre les Sarrazins leur donna une telle épouvante que, tournés en fuite, furent la plupart occis" (Baumann, 1912: 141-142).

Baumann indica que la narración de la batalla de Clavijo presente en su propio relato proviene también del texto de 1595 (*vid.* Baumann, 1912: 142, n. 1 y Anónimo, 1595: fol. 46r-v). Se da aquí un nuevo uso del intertexto como argumento autenticador.

Esta reivindicación de lo sobrenatural por Baumann implica aproximar lo terrenal y lo milagroso, lo histórico y lo legendario. Semejante cercanía se sitúa en un contexto que cabría denominar Edad Media jacobea. Para este autor, historia y fe se complementan para demostrar la autenticidad de la presencia (humana y sobrehumana) de Santiago en España. Esta proximidad recuerda lo que, en relación con Gonzalo de Berceo y siguiendo a Jorge Guillén, se puede considerar como *inmediatez del más allá*. No es algo exclusivo del autor riojano; por el contrario, es habitual en la literatura medieval (*vid.* Gariano, 1971: 57-59; Guillén, 1979: 146 y Lapesa, 1997: 10):

La actitud de Baumann acerca de la fe implica dar mayor importancia a una creencia más sencilla. Es la que él elogia en los apóstoles Juan y Santiago acudiendo a la llamada de Cristo, como se recoge en el *Manuale christianum* que va leyendo durante su viaje en tren a Compostela: "O foi presque effrayante, tant elle est simple" (Baumann, 1912: 85). Baumann recurre aquí al intertexto como una autoridad escrita que da peso a su propia reflexión: "La première fonction de l'intertexte dans les récits de voyage est une fonction référentielle. Le voyageur appelle à une autorité, un érudit, un spécialiste pour emprunter un savoir" (Bes Hoghton, 2013: 55). Esta fe más simple y pura, propiamente medieval por sentir cerca la presencia de lo sobrenatural, es la que Baumann elogia en el catolicismo español:

L'Espagne n'a point pâti de son faux ascétisme [el del jansenismo], et de ses abstractions meurtrières. Elle n'a eu à subir ni les huguenots, ni les dénicheurs de saints dont l'ironie tua en France tant de bonnes et antiques dévotions. C'est pourquoi elle conserva intacte la familiarité des Sacraments, le réalisme chrétien qui sent vivre autour de nous Jésus, sa Mère, les Anges, les Bienheureux et les Bienheureuses, comme des frères et des sœurs glorieux, secourables à nos besoins, émus de notre amour et mêmes des pauvres honneurs où nous les célébrons (Baumann, 1912: 118).

Se trata de un tipo de devoción que, en opinión del autor, se ha ido perdiendo con el tiempo: "Comme la foi, avec les siècles, a perdu de sa simplesse expansive!" (Baumann, 1912: 98).

El escritor francés recurre a un patrimonio literario medieval que recoge hechos históricos y milagros, para dar plena validez real e histórica a la figura y a las acciones de Santiago y rebatir así la postura de Duchesne. Introduce diversos elementos intertextuales con la mencionada funcionalidad probatoria. Tales acontecimientos están vinculados con el martirio del apóstol y el traslado de su cadáver a Galicia, la localización de su tumba, sus intervenciones sobrenaturales en ayuda de fieles en apuros y la historia real de la peregrinación jacobea. Las fuentes donde encuentra este patrimonio son, además del anónimo de 1595, el *Liber Sancti Jacobi*; la obra de José Fernández Sánchez y Francisco Freire Barreiro *Santiago, Jerusalem, Roma. Diario de una peregrinación a estos y otros santos lugares* (1880), y el gran trabajo de Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela* (1898-1909). Forman parte del componente intertextual que contribuye a identificar la obra de Baumann como relato de viajes: "Sabemos que estudiar una obra o un género es, en buena parte, tomar en cuenta su red intertextual. Este hecho se potencia en el caso de los libros de viajes, ya que una característica de su construcción es que se articula sobre una serie de rasgos suministrados por otros géneros" (Carrizo Rueda, 1997: 29). Efectivamente la intertextualidad es un rasgo definitorio fundamental de la literatura de viajes. Como señala Leonardo Romero Tobar,

Con la excepción de los libros fundacionales sobre las grandes rutas viajeras, los relatos de viaje se nutren tanto de la experiencia real del viajero como de la escritura de relatos anteriores. El relato personal de un viaje entreverá un

“yo he visto” con un “yo he leído” de una forma inextricable que, en muchas ocasiones, hace muy difícil al lector el poder separar lo que ha sido experiencia directa del escritor y ecos de las lecturas de otros relatos de viajes anteriores (Romero Tobar, 2005: 132).

Ciertamente, la presencia o el manejo de otros textos en los relatos de viajes se daba ya en una producción medieval como el *Libro de las maravillas del mundo* (mediados del siglo XIV) de Jean de Mandeville (vid. Pérez Priego, 1984: 221-222; Jean de Mandeville, 2000: 12-13). Y, en relación con el tema objeto de estudio del presente trabajo, no se debe pasar por alto la importancia del intertexto en los relatos en francés de viajes a España del siglo XIX, en la parte que dedican al culto jacobeo (vid. Iñarrea Las Heras, 2016).

El recurso de Baumann al intertexto, como elemento demostrativo al servicio de sus propias ideas, ilustra perfectamente en su relato algo que, desde luego, no es exclusivo de la literatura de viajes: la integración de los textos escogidos en una creación nueva y diferente, con una orientación y unas finalidades propias:

l'appropriation d'un élément textuel n'est presque jamais mimétique: le réemploi implique une sélection de l'information, une mise en contexte de celle-ci, et parfois une reformulation, donc une transformation du matériau initial. La métaphore du “copier-coller”, si volontiers employée à l'ère de l'informatique, ne rend donc guère compte de la dimension créative de l'intertextualité (Linon-Chipon, Magri-Mourgues & Moussa, [eds.], 1998: VII).

El *Liber Sancti Jacobi* y la obra de López Ferreiro le sirvieron a Baumann para exponer la historia de las peregrinaciones jacobeanas, desde la invención de la tumba del apóstol hasta comienzos del siglo XX. De ellas extrajo los aspectos reales y veraces. Los que más interés despiertan, para los fines del presente trabajo, son los situados en la Edad Media. Menciona Baumann a Almanzor y su devastadora presencia en la ciudad de Santiago (vid. Baumann, 1912: 143-144 y López Ferreiro, 1898-1909, vol. 2: 409-412). También está la faceta judicial y penal de la peregrinación a Compostela: se podía condenar a realizar este viaje por la comisión de ciertos delitos y malas acciones (vid. Baumann, 1912: 144 y López Ferreiro, 1898-1909, vol. 6: 304-306). Para mejorar las condiciones de viaje de los peregrinos, se levantaron puentes y se crearon hospederías donde alojarlos (vid. Baumann, 1912: 144-145 y López Ferreiro, 1898-1909, vol. 2: 535-537). Asimismo, y dado que los peligros para ellos en su trayecto eran considerables, se juzgó necesario tomar medidas para su protección (vid. Baumann, 1912: 146 y López Ferreiro, 1898-1909, vol. 4: 297-300 y vol. 5: 107-108). Las cofradías que se crearon en Francia tuvieron una gran importancia en el cuidado del viajero jacobeo (vid. Baumann, 1912: 146 y López Ferreiro, 1898-1909, vol. 6: 307-309). Señala también Baumann que el siglo XII fue el momento de apogeo del culto a Santiago y que fueron muchas las personalidades políticas y religiosas que fueron a Galicia (vid. Baumann, 1912: 156 y López Ferreiro, 1898-1909, vol. 5: 76, 82, 108-116; vol. 6: 300 y vol. 7: 150 y 155-157). La manifestación más importante y trascendente de esta época de esplendor fue, según se puede apreciar en el *Liber Sancti Jacobi*, la enorme y variadísima cantidad de peregrinos procedentes de los lugares más diversos y lejanos (vid. Baumann, 1912: 157-158 y Anónimo, 1944, vol. 1: 148-149). Muchos de ellos iban a Compostela en busca de curación para sus males, físicos o espirituales. Baumann se hace eco igualmente de ello, remitiéndose al código jacobeo (vid. Baumann, 1912: 157; Anónimo, 1944, vol. 1: 148, y Vázquez de Parga, Lacarra & Uría Riu, 1949, vol. 1: 401). Considera este autor que el propio éxito de la peregrinación a Santiago pudo ser causa del comienzo de su decadencia. Menciona como malos síntomas de esta situación la proliferación de mendigos ladrones, la aparición de la figura del maleante que finge ser peregrino y la comisión de delitos y crímenes por parte de viajeros piadosos (vid. Baumann, 1912: 159-160; López Ferreiro, 1898-1909, vol. 7: 157, y Vázquez de Parga, Lacarra & Uría Riu, 1949, vol. 1: 89).

En esta historia medieval resumida, Baumann inserta varios milagros del apóstol. Los presenta con naturalidad. No exalta en ellos la importancia de Santiago y tampoco subraya su naturaleza extraordinaria. Se diría que los cuenta como hechos reales, al igual que los aspectos históricos mencionados. Establece así esa *inmediatez*, antes señalada, entre la realidad y el milagro. A este respecto, dice que “Mais Saint Jacques, en personne, ne s'endormait pas. Les miracles qu'on lui attribua sont presque tous des traits de sa compassion pour des pèlerins en détresse” (Baumann, 1912: 146). Se debe subrayar la expresión *en personne*, que sirve para expresar que el apóstol actuaba realmente en el mundo terrenal. Esto formaría parte de la refutación del pensamiento de Duchesne. Seguidamente, Baumann expone doce prodigios (Baumann, 1912: 146-155)<sup>6</sup>, con la misma finalidad demostrativa que el relato de la reina Lupa, la invención de la tumba de Santiago o la batalla de Clavijo: el de los veinte prisioneros de Zaragoza, liberados por el apóstol (milagro I del libro segundo del *Liber Sancti Jacobi*<sup>7</sup>); el del caballero del Poitou, socorrido en su desgracia por Santiago, que le prestó un asno para ir a Compostela (milagro VII); Baumann menciona, sin narrarlos, varios milagros en los que el santo salva a naufragos de morir ahogados (milagros VII, VIII y X); el milagro del niño muerto y resucitado por intervención de Santiago (milagro III); el del caballero aquejado de una enfermedad en la garganta y curado con una concha (milagro XII); el del peregrino de Vézelay, que a su regreso pasaba hambre y Santiago le proporcionó alimento (vid. Anónimo, 1944, vol. 1: 400-401)<sup>8</sup>; el del caballero que yendo a Compostela ayudó a una

<sup>6</sup> Se relacionan a continuación los doce milagros, en el orden el que son expuestos o mencionados en el texto de Baumann.

<sup>7</sup> Las indicaciones en números romanos hacen referencia a milagros pertenecientes al libro segundo del *Liber Sancti Jacobi*, en el cual presentan idéntica numeración. Este libro segundo ocupa las páginas 259 a 287 de la edición del código correspondiente a 1944.

<sup>8</sup> El milagro del peregrino de Vézelay no aparece en la colección de relatos que integran el libro segundo del *Liber Sancti Jacobi*. Está al final de este código, después del libro quinto.

mujer y a un hombre enfermo (milagro XVI); el del pecador que escribió su falta en una nota sobre el altar de la iglesia de Santiago, la cual fue borrada por intervención divina (milagro II).

También incluye Baumann en su obra dos milagros más, “visiblement inventés pour servir d'exemples édifiants” (Baumann, 1912: 149). El primero es la historia, situada en la localidad riojana de Santo Domingo de la Calzada, del peregrino injustamente ahorcado y de las aves resucitadas. En el segundo se cuenta cómo treinta peregrinos de Lorena abandonaron a un compañero enfermo. Solo una persona se quedó con el enfermo, que acabó muriendo. Santiago apareció a caballo y los llevó a Compostela (milagro IV). Dado el carácter ficticio, pero instructivo, de ambos milagros, podría considerarse que Baumann les dio cabida en su relato a modo precisamente de *exempla* medievales. Se trataría de intertextos con una función moralizadora, en relación con el lector. No son pruebas *reales* que refuercen las ideas del autor, pero aportan una enseñanza.

Baumann señala que tomó los milagros del apóstol del texto anónimo de 1595 (vid. Baumann, 1912: 148, n. 1). En realidad, casi todos los aspectos relativos a la leyenda de Santiago y a su relación con España presentes en su libro fueron extraídos de esta publicación. El episodio en el que se presenta la aparición del apóstol a Carlomagno, instándole a entrar en España con su ejército, tiene idéntico origen (vid. Baumann, 1912: 143 y Anónimo, 1595: 43v). Esto es algo que llama la atención. Son narraciones que (con la excepción de la batalla de Clavijo y del relato de Santo Domingo de la Calzada<sup>9</sup>) se encuentran en el *Liber Sancti Jacobi*. El autor podría haberlas tomado de este códice, pues es el texto jacobeo fundamental y de más autoridad. Y además es una producción medieval.

El episodio del descubrimiento de la tumba del apóstol es el único para el que Baumann ha utilizado otra fuente, el *Libro de la Hermandad de los Caballeros Cambiadores* (vid. Baumann, 1912: 97, n. 1). Seguramente, no tuvo acceso a este manuscrito gallego del siglo XIV. Tomaría nota de dicho acontecimiento a partir de la publicación de José Fernández Sánchez y Francisco Freire Barreiro. En ella se expone el suceso, citado del manuscrito en la lengua gallega original y también traducido al castellano (vid. Baumann, 1912: 97-98 y Fernández Sánchez & Freire Barreiro, 1880-1882, vol. 1: 7).

Si se deja a un lado este último episodio como excepción, cabe preguntarse qué llevó a Baumann a utilizar, para la confección de una parte importante de su obra con una estrecha vinculación con la Edad Media, un texto de finales del siglo XVI. No parece un hecho casual, si se tiene en cuenta que, como se acaba de señalar, habría podido utilizar el *Liber Santi Jacobi*.

La obra de Baumann y la publicación de 1595 se asemejan en un aspecto que no es baladí. En ambas se alude al protestantismo como enemigo de la peregrinación jacobea. En el anónimo, su autor expone al final del prefacio el objetivo de su producción:

monstrer [...] contre les impostures, & calomnies de noz aduersaires, les heretiques de nostre temps, que en nostre foy Catholique, de toute antienneté, & en l'Eglise primitiue, la glorieuse memoire des benoists saints a esté en grand honneur, & reuerence entre les fidelles Chrestiens: que leurs sepulchres, & saintes reliques ont esté visitez, frequentez & honorez par deuotz voyages, prieres, dōs, & oblations, (comme encores nous voyons apresent estre singulierement praticqué enuers le sepulchre, & saintes reliques du benoist Apostre saint Iacques en Compostelle) (Anónimo, 1595: 34-35)<sup>10</sup>.

Los dos escritores se sitúan en épocas en las que el culto jacobeo estaba en retroceso. Identifican a los enemigos del catolicismo y de la peregrinación, de los que consideran necesario defenderse. Miran a un pasado que fue mejor para el culto de los santos, en especial de Santiago, y lamentan un presente que, en cada caso, no les satisface. Muestran, a pesar de la distancia temporal, actitudes similares. Llevan a cabo una misma reacción literaria defensiva. Reivindican su religión y la devoción a Santiago, utilizando un fondo escrito medieval que exalta la figura del santo. La obra de 1595 es una compilación de textos de tema jacobeo extraídos por su autor de diversas fuentes, buena parte de ellas de la Edad Media. Al comienzo de la tercera parte, dedicada a los milagros de Santiago, dice:

Pourtât auons proposé & deliberé [...] mettre icy en auât vn petit & brief discours d'vne partye [...] des excellans miracles que Dieu à operez par son saint Apostre, auquel discours nous n'entendons y apporter aulcune chose de nostre inuention: Mais suiure du tout ce que le saint Pere Calixte Pape 2. du nom (hōme de grande pieté & aymé de Dieu, & qui fut mis en la dignité Apostolicque en l'an 1119.) en a coligé & redigé par escript en son liure qu'il a fait des miracles de saint Iacques (Anónimo, 1595: fol. 59r).

Baumann utilizó el texto anónimo para incluir en su propia creación el mencionado conjunto narrativo, que presenta, como elemento identificativo común, un componente sobrenatural. El hecho prodigioso aparece en todos los episodios y relatos que forman parte de él. Esto le sirvió, por una parte, y como se ha dicho, para resaltar el valor del milagro como suceso real y esclarecedor de la historia de la iglesia católica. Pero, por otra parte, la semejanza de las

<sup>9</sup> Este milagro es también un relato medieval. La manifestación escrita más antigua del mismo la proporciona el peregrino gascón Nompar de Caumont, que viajó a Compostela en 1417 y dejó constancia de su aventura en un texto publicado por primera vez en 1858 (vid. bibliografía final del presente trabajo, Seigneur de Caumont, 1975). En el siglo XIV ya hay constancia escrita del arraigo y la importancia de esta leyenda (vid. María Jesús Lacarra, 2005).

<sup>10</sup> Esta cita ha sido extraída del prefacio de la obra mencionada, el cual carece de paginación. Por lo tanto, la indicación numérica de las páginas donde se sitúa la cita se ha establecido contando desde la portada de la publicación. El resto de la publicación está numerado en folios y así se indica, con las abreviaturas correspondientes, para las citas tomadas de dicha parte del texto.

actitudes de ambos autores en materia de fe y devoción explicaría el recurso de Baumann al anónimo. Se miraría en su desconocido colega como en un reflejo de sí mismo y por ello convertiría su texto, parcialmente, en una especie de eco escrito de la compilación de 1595. Es como si hubiera tomado ejemplo de él y se hubiera servido de su trabajo para convertir también el suyo propio en un arma defensiva de la devoción jacobea en el siglo XX, de la misma forma que el anónimo utilizó el *Liber Sancti Jacobi* a finales del siglo XVI (vid. Baumann, 1912: 148, n. 1).

Sin embargo, junto a esta decidida actitud de defensa de la fe, desde la literatura y el intertexto, Baumann también da cabida en su obra al pesar que siente por la tibieza de su propia creencia. Busca en la peregrinación y en el culto de los santos una ayuda que fortalezca su devoción. Según se puede apreciar en el primer capítulo de *Trois villes saintes*, “Ars-en-Dombes”, hizo esto primeramente en la basílica de Ars-sur-Formans, lugar de peregrinación y culto del santo cura Jean-Marie Vianney (1786-1859). De allí salió espiritualmente reforzado: “Si pauvre que je demeure, je me sentais, après avoir passé trois jours en présence du curé d’Ars, plus détaché, plus résolu, plus joyeux” (Baumann, 1912: 75). Su relato sobre Compostela incluye un recuerdo de esta visita y de su significado espiritual, pero indica seguidamente que acude también ante el apóstol para pedirle que le asista:

À Ars, trois jours de solitude en face du Bienheureux [Vianney] m’avaient fortifié par la honte de ma mollesse. Auprès de Saint Jacques, je cherchais avant tout la surabondance de la foi. Oui, croire autant que les Disciples croyaient, eux qui avaient reçu de la bouche du Seigneur les promesses; suivre en ce monde son pèlerinage simplement, droitement, les yeux tendus vers les Tabernacles du ciel. Mais vous savez, ô grand Apôtre, combien souvent ma volonté défaille. Mon désir s’élance en haut; puis des périodes de langueur le dissipent parmi des joies creuses. À quoi tient cette misère, sinon à la pauvreté de ma foi? Accroissez-la, vous qui pouviez dire aux paralytiques: “Levez-vous!” aux démons: “Allez-vous-en!” (Baumann, 1912: 130-131).

Por lo tanto, la lectura de los relatos de las estancias de Baumann en Ars-sur-Formans y en Santiago muestran que este autor pasó entonces (hacia 1911) por una época de crisis de fe, con altibajos en su devoción. Así parece deducirse de un breve pasaje de las *Mémoires* de este escritor, en el que se defiende de ciertos ataques conservadores contra su novela *La Fosse aux Lions* (1911). Se le tacha de poco piadoso, de naturalista, próximo a Zola:

[El canónigo] Lecigne et d’autres n’avaient pas compris le sens optimiste de ma fiction. Nulle part je n’ai plus largement chanté ma confiance en la vie, l’allégresse de son expansion naïve, héroïque, la beauté des choses familières, l’essor des espérances invincibles. Seulement, je l’avoue, ma foi était contrariée par le spectacle d’un déclin, en apparence, incurable (Baumann, 1943: 315).

Este *déclin* sería el alejamiento de Francia con respecto a la fe católica y la inadecuada actitud del clero en el cumplimiento de su obligación de defensa de la religión. Así lo denuncia en “Ars-en-Dombes”: “Se peut-il que la France chrétienne succombe, elle à qui un Saint pareil [Vianney] fut donné? Évidemment, le clergé lui-même a trop peu suivi ses voies; l’indignité des catholiques reste écrasante” (Baumann, 1912: 75).

Como se ha visto, valora una clase de fe sencilla que ya solo parece encontrarse en otras épocas o en otros lugares; pero que él no describe como propia. Esta devoción próxima de lo sobrenatural le resulta lejana, aunque deseada. Es una creencia que querría sentir, pero que no siente. Así lo da a entender Baumann, cuando se encuentra en la cripta de la catedral de Compostela, junto a las reliquias del apóstol:

J’avais devant moi les ossements d’un Apôtre, d’un homme qui vit et toucha le Fils de Dieu. La mémoire des chrétiens innombrables venus de toute la terre à son sépulcre n’était point absente de l’émotion que j’éprouvais. Mais la distance des temps me semblait, entre mon âme et le Saint, plutôt un obstacle. Je voulais abolir les générations, m’approcher de ses restes, comme s’ils eussent habité d’hier son tombeau, afin de mieux attirer en ma substance la vertu qu’enferment ses reliques (Baumann, 1912: 129-130).

Las grietas en la fe de Baumann parecen advertirse algunos años antes, en 1907, en un momento especialmente doloroso para él, presidido por la agonía y muerte de su hijo Henri a los dieciocho años: “Je me disais que, si j’avais assez de foi, j’obtiendrais un miracle. Je priais, comme je n’avais jamais prié” (Baumann, 1943: 269). Se diría que Baumann piensa de sí mismo que no tiene la fe suficiente para ayudar a su hijo en su enfermedad. Esto es algo que parece confirmarse en una carta a su amigo Louis Bertrand (fecha el 17 de agosto de 1907), en la cual expone cómo asimila el fallecimiento de Henri: “Il faut bénir, malgré tout, les mains qui l’ont saisi comme une proie, et je voudrais trouver la force de dire de tout mon cœur: ‘Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté; que le nom du Seigneur soit béni!’ Mais cela est tellement surhumain!” (Maugendre, 1968: 159).

Llama la atención que Baumann intentase encontrar fuera de sí mismo una seguridad en la fe de la que, al parecer, carecía en una época de su vida. Buscó ayuda en la plegarias por la salud de su hijo, en Jean-Marie Vianney y en el apóstol Santiago. Recurrió a lo que podría denominarse, de modo general, abundancia: rezar como nunca lo había hecho, permanecer hasta tres días rindiendo culto ante los restos mortales del santo cura de Ars-sur-Formans, tratar de hallar en Santiago *la surabondance de la foi*. Sin embargo, la eficacia de tales medios no fue, ni mucho menos, algo evidente. Las oraciones no salvaron a Henri y la fortaleza espiritual conseguida en Ars-sur-Formans debió difuminarse, si luego Baumann buscó apoyo en Santiago. Se diría que intentaba compensar un vacío interior con un exceso de iniciativas piadosas. Tal vez un sentimiento de culpabilidad por no sentirse lo bastante piadoso le impulsaba a ello.



La manera en que interpela al apóstol permite suponerlo: “Brisez la dureté de mon cœur, vous à qui Jésus disait: ‘Mes petits enfants, aimez-vous comme je vous aimés.’ Jusqu’ici, j’ai eu si peu compassion du Sauveur que vous avez vu mourir! J’ai fait si peu pour mes frères!” (Baumann, 1912: 131). Si este autor dice: “Que je veuille sa gloire [la gloria de Dios] et non la mienne” (Baumann, 1912: 131), es porque siente la carencia o, al menos, la insuficiencia de su fe.

En este sentido, el recurso al intertexto argumentativo y probatorio tiene una finalidad análoga. El manejo de una notable cantidad de documentación debería servir para establecer la realidad de la presencia y de las intervenciones milagrosas vinculadas con Santiago. Pero ¿a quién tienen que convencer estas pruebas? ¿Al lector o al propio autor, a la vista de sus flaquezas espirituales?

Según señala Sofía Carrizo Rueda, el relato de viajes se define como “un discurso narrativo-descriptivo en el que predomina la función descriptiva como consecuencia del objeto final, que es la presentación del relato como un espectáculo imaginario, más importante que su desarrollo y su desenlace” (Carrizo Rueda, 1997: 28). Entonces, se puede afirmar que para Baumann tal espectáculo viene dado en su texto por su visión personal de la Edad Media, por su esperanza de un renacimiento de este período (aunque sea imposible recuperarlo por completo), así como de la fe católica, del culto jacobeo y de la ciudad de Compostela como centro de esta devoción:

Pourquoi donc, pensais-je, le pèlerinage ne renaîtrait-il point? Ce que je fais après d’autres, qui ne peut le faire? Sans doute, l’ardeur du Moyen-Âge ne s’y reverra plus; ce furent des siècles trop beaux pour qu’ils recommencent. Mais la fontaine d’eau vive qui débordait de ce sépulcre sur toute la chrétienté n’est-elle pas prête à se rouvrir, aussitôt que des bouches avides se tendront? Et quel séjour de recueillement salubre, cette église, cette ville aussi! Car imbibée pendant mille ans de prières et d’odeurs de cierges, elle n’a pas cessé d’être une ville sainte; selon le mot d’un Jésuite que je rencontraï ce jour-là, “Santiago reste un grand couvent” (Baumann, 1912: 166).

Esta misma esperanza es la que manifiesta Baumann en relación con el porvenir de la abadía del Mont-Saint-Michel:

Dans un avenir prédit certain une époque de foi splendide verra fleurir ici une vie monastique plus sainte qu’au Moyen-Âge; l’abbaye ne sera pas trop vaste pour les contemplatifs qui seront venus y chercher les prémices de la paix dernière. Ils sauront harmoniser l’exigence de leur solitude avec les pèlerinages d’enthousiastes et magnifiques (Baumann, 1932: 139-140),

o con el futuro de la Orden de los Cartujos: “Dans un siècle, dans trois, comme jusqu’ici, les hommes qui voudront ‘vaquer à Dieu et jouir de Dieu’ demanderont encore aux Chartreuses le plus désirable des refuges. Peut-être même seront-elles plus pleines qu’autrefois” (Baumann, 1936: 94).

Sin embargo, junto a dicho espectáculo imaginario se dio también, en el ánimo de Baumann, una dura realidad: la debilidad de su fe. Su obra sobre Compostela permite entrever una cierta forma de complejidad latente en su personalidad. Se podría apreciar en este autor un desdoblamiento y una oposición dolorosa entre el hombre que quería ser (firme en sus convicciones religiosas) y el hombre que no puede evitar ser (vacilante en estas mismas convicciones), entre la creencia y la experiencia real de la vida. La aspiración a la devoción y la presencia de la duda parecen desgarrarlo. Tal vez por ello mirara en su relato el porvenir como una promesa en la que refugiarse, esperando asimismo un renacer de su devoción. Quizás a causa de esto abrazó la religión con una actitud muy conservadora y netamente opuesta al modernismo, como un naufrago que se agarra a una tabla que le salve de sí mismo. La profusión de plegarias no pudo evitar la muerte de su hijo. El recurso a un intertexto abundante y variado en su relato jacobeo debería haberle bastado para aceptar sin reservas la existencia de Dios y del apóstol Santiago. Pero es posible que una postura de ortodoxia religiosa radical pudiera haberle sido de ayuda. Hay aquí presentes unos sentimientos que vendrían a configurar lo que Hervé Serry (2004: 101) identifica como el posible lirismo católico (y dubitativo, es preciso añadir) de su narración.

## Referencias bibliográficas

- Anónimo, (1595) *Histoire de la vie, prédication, martyre, translation et miracles de saint Jacques le Majeur*. Sens, Robert Collot.
- Anónimo, (1944) *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*. 3 vols., transcripción de Walter Muir Whitehill, Santiago de Compostela, Seminario de Estudios Gallegos.
- Baumann, É., (1912) *Trois villes saintes: Ars-en-Dombes. Saint-Jacques-de-Compostelle. Le Mont-Saint-Michel*. Paris, Grasset.
- (1932) *Le Mont-Saint-Michel*. Paris, Grasset.
- (1936) *Comment vivent les chartreux*. Paris, Flammarion.
- (1943) *Mémoires*. Lyon, La Nouvelle Édition.
- Bes Houghton, I., (2013) “Ré-écrire le voyage. La fonction de l’intertextualité dans les récits de voyage à Majorque au XIX<sup>e</sup> siècle” in *Çédille, revista de estudios franceses* [En línea]. Vol. 9, pp. 53-67. Disponible en: <https://www.ull.es/revistas/index.php/cedille/article/view/1430> [Último acceso el 9 de mayo de 2022].
- Carrizo Rueda, S. M., (1997) *Poética del relato de viajes*. Kassel, Reichenberger.
- Delacroix, H., (1908) *Études d’histoire et de psychologie du mysticisme: les grands mystiques chrétiens*. Paris, Félix Alcan.
- Fernández Sánchez, J. & F. Freire Barreiro, (1880-1882) *Santiago, Jerusalem, Roma. Diario de una peregrinación a estos y otros santos lugares*. 3 vols., Santiago, Boletín Eclesiástico.

- Gariano, C., (1971) *Análisis estilístico de los “Milagros de Nuestra Señora” de Berceo*. Madrid, Gredos.
- Guillén, J., (1979) “Berceo: el lenguaje de la realidad total”, in Rico, F. (ed.), *Historia y crítica de la literatura española*. Vol. 1, Deyermond, A. (ed.), *Edad Media*. Barcelona, Editorial Crítica, pp. 145-147.
- Iñarrea Las Heras, I., (2015) “Les récits en français des voyageurs-pèlerins en Espagne à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle: un témoignage historique et idéologique”, in *Çédille, revista de estudios franceses* [En línea]. Vol. 11, pp. 313-340. Disponible en: <https://www.ull.es/revistas/index.php/cedille/article/view/1512> DOI: 10.21071/ced.v11i.5595 [Último acceso el 9 de mayo de 2022].
- Iñarrea Las Heras, I., (2016) “Le pèlerinage intertextuel de Compostelle dans les récits francophones de voyages en Espagne au XIX<sup>e</sup> siècle”, in *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses*. Vol. 31, n<sup>o</sup> 1, pp. 129-148. Disponible en : <https://revistas.ucm.es/index.php/THEL/article/view/50128> DOI: [http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_THEL.2016.v31.n1.50128](http://dx.doi.org/10.5209/rev_THEL.2016.v31.n1.50128) [Último acceso el 9 de mayo de 2022].
- Lacarra, M<sup>a</sup>. J., (2005) “Cuentos y leyendas en el camino de Santiago” in Lacarra Ducay, M<sup>a</sup> del C. (coord.), *Los caminos de Santiago. Arte, Historia, Literatura*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 285-312.
- Lapesa, R., (1997) *De Berceo a Jorge Guillén. Estudios literarios*. Madrid, Gredos.
- Le Goff, J. & R. Rémond (dir.), (1988-1992) *Histoire de la France religieuse*. 4 vols., París, Seuil.
- Linon-Chipon, S., Magri-Mourgues, V. & S. Moussa (eds.), (1998) *Miroirs de textes. Récits de voyage et intertextualité*. Niza, Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences; Centre de Recherches sur la Littérature de Voyages.
- López Ferreiro, A., (1898-1909) *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*. 11 vols., Santiago, Seminario Conciliar Central.
- Mandeville, de J., (2000) *Le Livre des merveilles du monde* [Deluz, C. (ed.)]. París, CNRS Éditions.
- Maugendre, L.-A., (1968) *Le renaissance catholique au début du XX<sup>e</sup> siècle. 5, Émile Baumann (1868-1941)*. París, Beauchesne.
- Pérez Priego, M. Á., (1984): “Estudio literario de los libros de viajes medievales” in *Epos*. Vol. 1, pp. 217-239.
- Romero Tobar, L., (2005) “La reescritura en los libros de viaje: las *Cartas de Rusia* de Juan Valera” in Romero Tobar, L. & y P. Almarcegui Elduayen (coords.) *Los libros de viaje: realidad vivida y género literario*. Madrid, Akal.
- Seigneur de Caumont, (1975) *Voyage à S Jaques de Compostelle et à Nostre Dame de Finibus Terre*, in Seigneur de Caumont, *Voyage d’Oultremer en Jhërusalem* [Marqués de La Grange (ed.)]. Ginebra, Slatkine Reprints, reimpresión de la edición de París, 1858, pp. 141-150.
- Serry, H., (2004) *Naissance de l’intellectuel catholique*. París, La Découverte.
- Vázquez de Parga, L., Lacarra, J. M<sup>a</sup> & J. Uría Riu, (1949) *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. 3 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.