



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

Maestría en Literatura Hispanoamericana

Reconocimiento del espacio en el medievo, sus implicaciones y legado en *Viajes de*

*Benjamín de Tudela* — Una noción de la otredad medieval

Tesis para obtener el grado de Maestría

Presenta: Delgado González Yosbeli

Septiembre de 2025

Directora: Doctora Samantha Escobar Fuentes

Asesores:

Dr. Aníbal A. Biglieri

Dr. Alejandro Palma Castro

|                                                                                                       |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Reconocimiento del espacio en el medievo, sus implicaciones y legado en                               |    |
| <i>Viajes de Benjamín de Tudela</i> — Una noción de la otredad medieval                               |    |
| Índice                                                                                                | 1  |
| Agradecimientos                                                                                       | 3  |
| Introducción                                                                                          | 4  |
| Capítulo I. El espacio                                                                                | 8  |
| 1. 1. Nociones básicas del espacio en la literatura: acercamiento al concepto, estudios y perfilación | 12 |
| 1.1.1. El espacio en la literatura medieval                                                           | 17 |
| 1.1.2. El espacio y los judíos                                                                        | 24 |
| 1.1.2.1 La literatura medieval judía en la Edad de Oro                                                | 27 |
| 1.1.2.1.1 Judíos: el espacio y el viaje                                                               | 29 |
| 1. 2. Narrativas de viajes en la Edad Media                                                           | 30 |
| 1.2.1. Los viajes y el proceso de escritura del libro de viajes                                       | 31 |
| 1.2.1.1. Los libros de viajes medievales como género literario                                        | 35 |
| 1.2.1.2. El poder: la consciencia del espacio y sus implicaciones                                     | 46 |
| 1. 3. Formas de comprender la literatura medieval en la actualidad                                    | 47 |
| 1.4. Literatura, espacio y poder: Edward Said y el orientalismo                                       | 49 |
| Capítulo II. Reconocer al otro                                                                        | 51 |
| 2.1. La organización de la otredad: en búsqueda de la identidad y la colectividad                     | 53 |
| 2.1.2. El judío como el otro                                                                          | 57 |
| 2.1.2.1. Las narrativas medievales y la instauración del otro                                         | 58 |
| 2. 2. El espacio: de la corporalidad a las diásporas                                                  | 64 |
| 2.2.1. El judío como mercader en el gran océano Mediterráneo                                          | 66 |

|                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.2.2. Mapas medievales: Jerusalén como microcosmos                                                              | 68  |
| 2. 3. Acercamiento a los estudios de las otredades                                                               | 72  |
| 2 . 4. Formas de comprender la otredad en la actualidad                                                          | 76  |
| 2.5. Estética y vacío: Ruth Ronen y <i>Aesthetics of Anxiety</i>                                                 | 77  |
| Capítulo III. El libro de <i>Viajes de Benjamín de Tudela</i>                                                    | 81  |
| 3. 1. Presentación del corpus: manuscritos, ediciones y traducciones                                             | 82  |
| 3.1.1. Nociones esenciales                                                                                       | 87  |
| 3.1.1.1. Contexto: Tudela (Navarra, España) en el siglo XI                                                       | 89  |
| 3.1.1.2. El autor-viajero: Benjamín de Tudela                                                                    | 90  |
| 3.1.1.3. El receptor y el emisor: los aspirantes a autores-viajeros                                              | 91  |
| 3.1.1.4. El género de <i>VBT</i>                                                                                 | 93  |
| 3.2. ¿Una experiencia estética?: Las dimensiones de la otredad                                                   | 98  |
| Conclusión y reflexión. Una noción del espacio medieval después del análisis de <i>Viajes de Benjamín Tudela</i> | 125 |
| Bibliografía                                                                                                     | 130 |

*Gracias a la doctora Escobar,  
dirigiendo eternamente un camino amplio y luminoso.*

*Gracias al doctor Biglieri,  
siempre dispuesto a ayudar; y cuyas palabras llevo grabadas en el espíritu.*

*Gracias al doctor Palma,  
todo el tiempo animoso, amable y perfeccionista.*

*Gracias al doctor Di Bernardo,  
cuya cátedra de dos años, fue un refugio que me permitió crecer académica y  
personalmente.*

*Gracias a mi madre y a mi abuelita,  
cuyo susurros sigo escuchando desde el vacío en mi pecho.*

*Gracias a mis dos hermanos:  
mis dos manos, mis dos piernas, mis dos ojos, mis dos alas.*

*Gracias a mis esplendorosas amigas,  
quienes siempre me recuerdan que seguimos juntas en este viaje.*

## Introducción

בלי עין הרע<sup>1</sup>

Quizá el espacio es lo único que precede a nuestra memoria. El mundo que creamos a diario es el lienzo que habitamos, un territorio que se construye desde el vacío que llevamos dentro, tras gestarnos en un pequeño hueco oscuro. Desde ese origen íntimo hasta el recuerdo colectivo de nuestros ancestros, el ser humano ha intentado comprender y organizar el universo mediante la imaginación y la exploración. Estudiar los espacios y aquello que en estos se genera es, por lo tanto, fundamental para comprender cómo se construye el mundo, y especialmente, para visibilizar las violencias con las que ha sido narrado y habitado.

En este sentido, el espacio —entendido como lugar, pero también como representación simbólica— permite revisar un tipo específico de travesía: el viaje como experiencia de vida, como búsqueda, y como consolidación de imaginarios posibles. Este trabajo se centra en la visión espacial presente en el libro de *Viajes de Benjamín de Tudela*<sup>2</sup> (siglo XII), concebido aquí como una cartografía afectiva, cargada de tensiones, dolores, ausencias, y esperanzas; estructurada por una ansiedad que habilita una lectura estética del texto.

La figura de Benjamín de Tudela como viajero judío medieval plantea un contexto particular. Su identidad articula tres dimensiones fundamentales: la político-social, la religiosa-filosófica<sup>3</sup> y la mercantil-económica. Estas dimensiones se expresan en el texto

---

<sup>1</sup> Bli ayin hara: sin mal de ojo.

<sup>2</sup> A partir de aquí, también referido como *VBT*.

<sup>3</sup> En la presente lectura de *VBT* no se considera que emprenda un viaje nuclear de peregrinación. Pese a que se destaca la solidez de la ruta vertebrada con el impacto de identidad religiosa y social, y se demuestran los detalles acerca del censo judío, e incluso las ruinas y tumbas de personajes importantes, no se destaca una intención firme de tener como objetivo rígido el llegar a un espacio sagrado, peregrinando culposamente, tampoco se identifica una petición específica como meta; sin embargo, se debe mencionar que, la búsqueda incesante, devota y entrañable de los judíos por su ciudad perdida siempre vertebrada, en cierto sentido y grado, la perspectiva de sus viajes y sus acercamientos entre sí mismos como comunidad.

mediante marcadores léxicos que permiten identificar imágenes y descripciones de las distintas comunidades judías en su itinerario y de los lugares que habitan, así como sus posiciones y relaciones con las autoridades de los territorios. A partir de dichas comunidades, Benjamín de Tudela construye un discurso de otredades desde su propia periferia, generándose así como un centro que, al mismo tiempo, permite reconocer a los “otros” dentro de una comunidad<sup>4</sup> ya marginal en el contexto cristiano del medievo.

Desde esta perspectiva, se plantea que la necesidad de cartografiar —de ubicar en el mapa— a los judíos vivos y muertos en *VBT*<sup>5</sup> responde a una ansiedad generada por la constante alerta de violencia radical: la opresión y la amenaza de la desaparición. Su viaje, entonces, se convierte en un gesto de resistencia frente al borramiento y la marginación: intenta vincular a su propia comunidad condenada a la errancia. Así, construye nodos de sentido que conectan, diferencian y hacen visibles a las comunidades judías medievales.

La presente investigación se inscribe dentro del campo de los estudios literarios y culturales, y adopta un enfoque interdisciplinario que articula el análisis textual con herramientas provenientes de la crítica literaria —particularizando el género—, la teoría estética, y los estudios del espacio. Se emplea una metodología de tipo cualitativo y hermenéutico, centrada en el análisis textual e interpretativo del texto. A partir de una lectura atenta, se identifican y estudian las figuras de la otredad, sus representaciones y conexiones; la condición genérica del texto y los mecanismos narrativos que configuran una estética de la ansiedad que tiene como nodos a las otredades intrajudaicas cartografiadas en el espacio.

---

<sup>4</sup> Benjamín de Tudela no vuelve a Jerusalén, sino que pasa y (re)cuenta lo que sucede en ella. Jerusalén, el centro religioso que lleva dentro de sí —a consideración de esta etapa de la vida judía, en la que su comunidad todavía no regresa a su tierra prometida, por derecho— estructura parte de su identidad, sin embargo, en este momento no se ancla a ella físicamente. Alrededor de ella sigue narrando desde su visión de contornos.

En diálogo con el marco teórico propuesto —en especial con la noción de *Orientalismo* (1978) de Edward Said y la propuesta de Ruth Ronen en torno a *Aesthetics of Anxiety* (2009)—, se busca comprender cómo el discurso de Benjamín de Tudela organiza el espacio como una cartografía afectiva, y cómo su narrativa responde a una experiencia diaspórica marcada por la marginalidad judía en la Edad Media<sup>6</sup>. Esta metodología no sólo permite reconstruir el sistema de representaciones desplegado en el texto, sino también interpretar sus tensiones ideológicas, afectivas y estéticas, poniendo en evidencia los modos en que se configura una subjetividad, que parte de lo objetivo, y narra desde la periferia para inscribirse simbólicamente en un centro que une a las comunidades y las cartografía.

Este trabajo se organiza en tres capítulos: el capítulo I. “El espacio” aborda los estudios del espacio en la literatura, con énfasis en el género del libro de viajes medieval. Se analizan conceptos clave vinculados a la creación narrativa: la consciencia estética en la formación del género, y se propone una lectura estética de estas formas textuales, atendiendo

---

<sup>6</sup> La noche de los mil años ha sido denominada por varios teóricos medievalistas desde una lejanía temporal importante, es por ello que se insiste en que, la Edad Media como concepto —“heterógeno”— ha sido inventada (Heers, Jacques, 1992). Y si bien, existen distintas polémicas que van desde los audaces y quisquillosamente documentados acercamientos a la época, también se toman en cuenta las perspectivas que han dualizado a la Edad Media, desde condenamientos —generalmente acercamientos renacentistas— hasta glorificaciones —refiriendo a las perspectivas románticas del siglo XIX—; sin embargo, los mil años que se identifican como Edad Media suelen ser referidos como *media tempestas*, *media etas* y *media aevum*; además de clasificados como alta, baja y media Edad Media; cada una de estas identificaciones propone una contextualización y comprensión de la etapa por medio de ciertos hechos vinculados a personajes e ideologías de distinta índole. Existen perspectivas de la época como periodo de infancia, de oscuridad y de transición. No obstante, en el presente texto, el acercamiento a la Edad Media se habilita por medio de la comprensión del periodo como lapso de tiempo que —lejos de estar resuelto y cohesionado— permite por su incontenible información desarrollar acercamientos particulares para generar una perspectiva más global, cuyo único objetivo reside, contradictoriamente, en comprender con mayor sensatez la época, al respetar las claves particulares del contexto y cómo funcionó, habilitando una apertura para delucidar su legado y su incorporación a nuestra ideología contemporánea, y a su vez, desarticular sus complejas herencias. En el artículo “*La valoración histórica de la Edad Media: entre el mito y la realidad*” (Valdeón, 2002) se realiza un breve pero sobrio recuento de la complejización del concepto, retomando a los datadores cruciales, que van desde Jacques Heers, Jacques Le Goff, Henri Pirenne y Marc Bloch hasta Robert Boutruche, José María Lacarra y Luis Suarez Fernández.

también a los discursos de poder que organizan y configuran la espacialidad. En este marco, se recupera el pensamiento de Edward Said y su propuesta sobre el *orientalismo*.

El capítulo II. “Reconocer al otro” se enfoca en las construcciones de otredad en el medievo, en especial en relación con los judíos como comunidad marginal. Aquí se incorpora la noción de ansiedad desde la estética, siguiendo a Ruth Ronen (*Aesthetics of Anxiety*), con el objetivo de explorar cómo esta categoría permite releer *VBT* como un recorrido afectivo, lleno de tensiones, contrastes y vínculos, pero también como un intento de registro objetivo y resistente.

El capítulo III. “El libro de *Viajes de Benjamín de Tudela*” presenta el *corpus* y su análisis genérico, añadiendo la aplicación de los conceptos desarrollados previamente. Se propone una lectura del texto como relato de un sujeto marginal que, desde la errancia, genera un núcleo que, a través de una perspectiva angustiosa de rastreo, busca a sus vínculos y los presenta, logrando generar una cartografía afectiva llena de información detallada de sus condiciones.

## Capítulo I. El espacio

“In manu ejus sunt omnes fines terrae<sup>7</sup>”.

Akbari & Ross, *The Many Ends of the Body*, 2013, 7.

El espacio —como objeto de estudio— tiene infinidad de acepciones y designaciones. Probablemente es uno de los conceptos que únicamente por acto performativo<sup>8</sup> adquiere sentido. A final de cuentas, el espacio y el vacío son una amalgama extraordinaria que implica significados con supuestos, matices, posibilidades y diversificaciones que responden a ciertas necesidades. Existen y permiten el desarrollo de perspectivas atendiendo a su comprensión y organización, ¿qué ocurre dentro de los diferentes espacios? Por un lado el movimiento y el cambio, por otro el estancamiento y el encierro. Y es que, ¿cuál es la diferencia entre el espacio y el vacío siendo que ambos son vastísimos; y quizá sólo algo externo da cuenta de ellos —ya sean límites físicos o experiencias que los ocupan—?

La comprensión del espacio, como todo concepto, depende de la época, la perspectiva ideológica y el enfoque de estudio con que se aborde. Sin embargo, algo que puedo referir en esa línea de pensamiento, es que hay espacios primigenios que no podemos obviar, ni excluir de estudios contemporáneos con vistas a recoger una idea más completa y esclarecedora del concepto en nuestros tiempos. La construcción del espacio es múltiple, pero también se vertebra en metamorfosis que responden a etapas de la humanidad.

Los espacios mutan, son construidos y por ende también pueden ser minados y destruidos. ¿En qué tipo de espacios nos encontramos y vivimos? ¿Cuánto de ello se explica

---

<sup>7</sup> “En su mano están los confines de la Tierra”.

<sup>8</sup> Crear el espacio al enunciarlo, darle valor tras designarlo, en el momento de interiorizarlo lo suficiente como para esbozar una descripción.

a través de los espacios previos? ¿Cuántos de esos “espacios previos” han desaparecido? ¿Cuáles se transformaron? ¿Cuántos simplemente encontraron cabida en nuestros espacios “modernos”, sustentándose en las “mismas ideologías antiguas”<sup>9</sup>?

Nadie podría asegurar que seguimos en la estigmatizada Edad Media<sup>10</sup>, aunque el misticismo vuelve a cobrar protagonismo<sup>11</sup>, la fe y las manifestaciones de la misma sostienen los días<sup>12</sup>, y Dios —quizá otro— se reintegra y es nuevamente omnipresente<sup>13</sup>. La (neo)mística poética (re)surge y se encuentra con la reivindicación de la imagen de la bruja —su canto, su danza y las oraciones mágicas—, así, persisten los remedios herbolarios atravesados por ideologías alquímicas de las mujeres medievales. Hoy somos capaces de realizar una lectura del espacio que se sustenta tanto en los símbolos antiguos como en la tecnología moderna, imponiendo lugares y ritos en medio de una sociedad capitalista que se apoya en el feudalismo cibernético generando nuevos espacios construidos con base en

---

<sup>9</sup> Los espacios construidos y previos son aquí referenciados en dos sentidos. En el presente texto se reconocen los espacios previos como existentes antes de la concepción misma del espacio —la naturaleza, sus formas y libertad fuera de la designación del territorio—; no obstante, “otros espacios previos”, para el presente texto, también implican la designación del infierno y del cielo, por mencionar un par de espacios, y que fungen como conceptos nucleares en la ubicación y significación geográfico-espacial del mundo en la Edad Media y que, no obstante, actualmente son considerados mayormente como espacios inhabilitados —inexistentes en la realidad— y cuyo desapego también se vincula a la supuesta indiferencia ante la regencia de la ideología religiosa cristiana contemporánea, al menos en un sentido distinto en la actualidad en comparación con la Edad Media. Sin embargo, parte de lo que se desarrolla en el presente texto es que, lejos de vincularnos o no directamente con la ideología medieval y sus implicaciones —religiosas, sociales o políticas—, estas construcciones del mundo perfilaron parte de nuestro conocimiento y acercamiento al espacio en el mundo actual.

<sup>10</sup> Refiero a los teóricos como Jacques Le Goff en *Por otra Edad Media* (1977) o el artículo de Gilberto Aranda Bustamante en “El hombre medieval somos nosotros” \* Aspectos medievales de la esfera internacional contemporánea (2015) que esclarecen este particular de manera detallada: ¿existió la Edad Media? ¿Qué es la Edad Media? ¿Qué sucedió con los sistemas gestionados durante más de diez siglos, desde aspectos religiosos, hasta políticos y de educación? ¿Cuál fue su legado para el presente? ¿Cómo se interpretan/reconocen sus vestigios?

<sup>11</sup> La poesía neomística florece en la contemporaneidad hispana.

<sup>12</sup> Existe la tendencia actual de atender rituales y creer en las manifestaciones cósmicas; en América Latina se funden con la herencia del judeocristianismo regente y contrasta con los valores modernos más independientes de la idea del “Dios medieval”.

<sup>13</sup> Por otro lado, los medios de información y las tecnologías modernas generan un microcosmos del universo por medio de las redes sociales y los aparatos tecnológicos; por otro, menciona Lampert (2004, 413), *Greenpeace* se eleva como una de las nuevas regentes de la moralidad social desde una perspectiva (neo) medievalista.

ideologías particulares, actuales, cuyos pilares podrían recordarnos los tiempos del inconmensurable espacio en la Edad Media, donde se gestionó el orden nuclear de la espacialidad que conocemos en la actualidad. Un ejemplo de ello es el esbozo de la nación<sup>14</sup>-territorio, de las ciudades y las universidades, sin embargo, solemos creer que hoy vivimos en nuevos entornos que seguimos sin percibir del todo y sin delinear: ¿qué hacer ante el ciberespacio? Quizá en principio comprender desde la contemporaneidad la organización del espacio previo que (re)formó nuestro entorno.

Actualmente, el espacio mítico podría haber “mutado” al espacio cibernético, desde la perspectiva de que es igual de descomunal y desconocido, pero omnipresente, lo que llena a la sociedad de cuestionamientos acerca de sus particularidades, posibilidades, implicaciones y manera de socialización. El espacio es percibido y (re)interpretado; termina siendo plenamente subjetivo y repleto de significados personales en los que la ausencia y el vacío germinan sentidos particulares. Los enfoques comentados circundan las nuevas ideologías que intentan ordenar el espacio físico y metafórico proponiendo núcleos contemporáneos para la comprensión de la dimensión actual. Respondiendo a esto, por un lado está el cuerpo<sup>15</sup>, y por otro, la existencia del ciberespacio y sus lugares que además permiten desarrollar nuevas formas de socializar; un ejemplo de esta apertura es que nazcan

---

<sup>14</sup> Se destaca el germen de los nacionalismos, más no la identidad nacional en sí. Así como el concepto de la Edad Media les es indiferente a las personas que vivieron durante lo que nosotros signamos como periodo o etapa de la historia del mundo; los orígenes de los nacionalismos son parecidos a esta forma de abstracción y reducción de pensamiento. Durante la Edad Media se busca reconocer el espacio y ante ello es que se intenta cohesionarlo, y paulatinamente se consolida mediante el desarrollo de pertenencias territoriales —ancladas a las identidades—, que comienzan con los castillos y evolucionan a los reinos y posteriormente en territorios más amplios y vertebrados en fuerzas político-religiosas cada vez más sólidas.

<sup>15</sup> En esta lectura no enfocamos la idea de viajar con/en el cuerpo; porque ello requeriría ahondar en el concepto en la Edad Media; en esta perfilación el cuerpo se vincularía a otra comprensión del espacio, una muy puntual. Es interesante ya que se vincula a la idea de las reliquias, las tumbas y el constructo de raza —cuestiones que se desarrollan aquí someramente por los objetivos del texto—; no obstante también atañen a conceptos de salud y se anclan a los signos y símbolos alrededor de cada componente del cuerpo; ello, requiere un estudio extenso, y en esta ocasión se priorizó el recorrido físico de lugares.

ideologías como la fictosexualidad<sup>16</sup>. Sin embargo, pese al paso de los siglos, el mismo universo actúa de forma paralela, tenemos el espacio en la galaxia, que se sostiene aún en la incertidumbre.

Por otro lado, la amalgama del espacio sagrado y profano también se mantiene, al igual que los espacios privados y públicos; además, surgen los no-lugares (Augé, 2017). El espacio está ahí, y puede ser filtrado por nuevas perspectivas, (re)significado, puesto que se construye, percibe y experimenta; y de esa misma manera, de forma múltiple puede ser (re)presentado y (re)construido en la literatura<sup>17</sup>. No obstante, esto viene de un flujo originado desde los tiempos antiguos, y es tan interesante como necesario desatender momentáneamente el paso excesivamente rápido del tiempo para encontrar ciertas claves que nos permitan (re)conocer nuestra posición en el espacio contemporáneo, y quizá con ello encontrar pistas en los períodos de formación de los lugares que conocemos hoy, con sus reformas y cargas ideológicas particulares.

En el presente análisis no llegaré a comprender, conocer o referir exactamente lo que es el espacio, sin embargo, lo que sí pretendo hacer es (re)conocer los espacios en el libro de *Viajes de Benjamín Tudela* (siglo XII), para (re)configurar las implicaciones de su recorrido, del reconocimiento de su camino y de su posible repercusión en la contemporaneidad que vertebrada por el capitalismo, la postmodernidad y el poder, invita a refrescar conceptos

---

<sup>16</sup> La fictosexualidad es un fenómeno que surge en el siglo XXI. Suele referir a personas aficionadas al anime que desarrollan vínculos afectivos con personajes de sus series de manga y anime preferidas. Las relaciones que se gestan han concluido en matrimonios ficticios (no legislados y con un ente inanimado); la construcción del concepto en sí, busca legislarse para obtener mayor apertura de aceptación en la sociedad, y en correspondencia se esclarezcan derechos para los individuos. A su vez, ello permite reconocer el espacio de desarrollo de cierta comunidad que comienza a socializar de formas particulares en la contemporaneidad. ¿Es posible vivir en la computadora? ¿Cómo se habita el ciberespacio?

<sup>17</sup> Desde luego, esto se vincula con un par de tríadas ya archiconocidas de comprensión y clasificación del espacio. Lefebvre (2000, 48-49) postula tres clases de espacios: percibidos, concebidos y vividos; y Tuan (1974, 214) propone su tríada de espacios: sentidos, percibidos y conceptuales.

antiguos, matizados por sus contextos, y a apreciar sus legados actuales partiendo de los imaginarios que los anteceden y de los que germinaron. ¿Qué lectura del espacio se esconde en el itinerario de Benjamín de Tudela? Actualmente, ¿hemos dejado de imaginar el espacio?

## **1. 1. Nociones básicas del espacio en la literatura: acercamiento al concepto, estudios y perfilación**

“When a man has been away from his homeland a long time, / his language becomes more and more precise/ less and less impure... ”.

Yehuda Amichai, *The Poetry of Yehuda Amichai*, 2017.

Los estudios del espacio en la literatura se popularizaron especialmente tras el *spatial turn* que de 1970 a 1980 abrió posibilidades a diferentes campos de análisis que van de la Geografía hasta la Física. Por un lado, Marc Bloch (1949) y por otro, Jacques Le Goff (2020) apuntaron a consideraciones precisas acerca del espacio en los enfoques históricos de la Edad Media, y de cómo ello permitía ordenar y matizar de manera distinta los hechos significativos en la Historia.

Sin embargo, previo a esto, mucho tiempo antes, Aristarchus de Samos (310 a.C.) propuso uno de los primeros esbozos de la teoría heliocéntrica, que instauraba al Sol como centro de la organización del cosmos conocido. Posteriormente, Claudius Ptolomeo (s. II d.C.) fue uno de los geógrafos humanistas que gestionó uno de los cambios más radicales acerca del espacio, dando nuevos pasos para cuestionarlo desde la idea regente de la organización del universo que tenía a la Tierra como centro. El postulado fue uno de los pilares esenciales para subvertir las nociones del geocentrismo, ideología dominante en la

Edad Media. No obstante, no sería hasta el Renacimiento que se logró proponer y sustentar la teoría heliocéntrica, cuyo mayor crédito se otorga a Nicolás Copérnico con *Cosmographia Universalis* (1544); postulados que se pulirían más tarde bajo las percepciones de Johannes Kepler, Galileo Galilei e Isaac Newton.

Más tarde surgen perspectivas de geógrafos humanistas modernos. La tríada conformada por Yi-Fu Tuan (1990; 2013), Doreen Massey (2005) y Douglas Poccock (2015) propone acercamientos más puntuales a las consideraciones del espacio humano, sus designaciones y sensibilizaciones: la socialización del espacio atravesado por cuestiones políticas, del capital e incluso de clase. Por otro lado, los estudios de las espacialidades que destacan especialmente en cuestiones sociológicas, tras la expansión de la crítica postcolonial, se rigen en la ideología del poder, el capital y el nacionalismo.

La tríada compuesta por Edward Said (2007), Gayatri Spivak (1998) y Hommi Bhabha (2002) es la base de la crítica postcolonial contemporánea y de sus producciones híbridas de análisis. Los tres teóricos elaboran y desarrollan las concepciones del espacio sobre el que ordenamos el mundo moderno y sus implicaciones y herencias consolidadas. Mencionan que las jerarquías y construcciones del espacio emergieron a través de constructos de poder —enunciación enajenada— y que, irremediamente propiciaron un legado de estereotipos que persisten en la actualidad y suponen conflictos de intereses y realidades particulares del espacio.

Además, los teóricos de la crítica postcolonial destacan el papel de los distintos orientes y su presentación al mundo, debido a que se parte de una imagen única de una amplísima comunidad —quizá es más certero decir: de un territorio y sus respectivas segmentaciones—, como exposición de ese espacio para el resto del mundo. Las

concepciones de los territorios han sido impuestas —de manera más destacada— desde la colonia, o esa es una de las impresiones principales.

Debido a ello, los estudios de enunciación son relevantes, ya que el discurso técnico no se construye de manera ingenua, sino que más bien diseña márgenes, posicionando al narrador y a la audiencia. De entre los teóricos de enunciación en torno al espacio, destacan Benveniste (1971), Genette (1989) y Revaz (2009), quienes permiten reconocer la posición del enunciador —y lo que ello implica—; los grados y tipos de focalizaciones; y la creación de pulcros mundos miméticos en las narrativas a partir de las técnicas de enunciación.

Por otro lado, los teóricos —que sostienen sus análisis y aproximaciones de acuerdo con teorías de construcción de espacio en la literatura— retoman los distintos postulados y proponen nuevos, nutriéndose de las diferentes aristas críticas que se adecuan a las ficciones en campos multidisciplinares.

De entre los estudiosos de literatura y espacio destaca Mijaíl Bajtín (1989) con el encuadre del cronotopo, concepto que permite anclar al espacio literario con los contextos espacio-temporales de creación; Gastón Bachelard (1975) que, mediante filtros de sensibilidad poética y psicoanalítica, concede reconocer ciertos espacios con cargas emocionales e ideológicas; Henri Lefebvre (2013) que proporciona argumentos para distinguir la socialización particularmente política y económica de los lugares como espacios humanizados<sup>18</sup>; Michael Foucault (1984) quien plantea el concepto de heterotopías que enfoca la construcción de los espacios simbólicos fuera del canon; Yuri Lotman (1996) propone el concepto de semiosfera que implica un reconocimiento de espacios semióticos que responden a un sistema con cargas de significación y mediante el cual se puede formular

---

<sup>18</sup> Los lugares (*places*) son concebidos como espacios humanizados por consenso, mientras que los espacios (*spaces*) carecen de presencia humana y ello implica que, en este sentido, estén vacíos.

una organización del espacio que contempla centros y periferias; Paul Ricouer (1999) precisa la idea del espacio-tiempo de la realidad al espacio mimético de las narrativas; Roland Barthes (1974) plantea la creación de espacios simbólicos por medio de fracturas en la narración, a la vez que propone filtros y distanciamientos al recordar y reposicionarse en el espacio; Wolfgang Iser (1987) se introduce en cuestiones de recepción: cómo es que el lector llena los vacíos narrativos y finaliza la construcción del espacio por medio de su horizonte de conocimiento —u horizonte de recepción desde Jaus—; y Tzvetan Todorov (2007) nos permite apreciar al espacio como estructura en la narración que está impregnada de ideologías y ello mismo configura la idea del espacio.

Por otro lado, existen teóricos que destacan mayormente aspectos hermenéuticos y fenomenológicos, cuyos postulados consideran la experiencia de los espacios y ensayan acerca de su apreciación y de la construcción del mismo, desde cuestiones estéticas y culturales hasta políticas y sociales. En esta línea, Michel Certeau (1996) sugiere un par de estructuras, una sólida y fija, y otra mayormente flexible y construible, de ello germina la idea de que una cosa es el espacio y otra la modificación del mismo, desde la perspectiva de que este se experimenta y se resignifica; Jacques Derrida (1973), desde sus postulados de desestabilización, propone una múltiple interpretación del espacio y de su inscripción auténtica de significados, comprendiéndolo como un campo que permite diversas relaciones.

Ruth Ronen es una teórica cuyas propuestas contemplan la perspectiva estética, política, filosófica y de enunciación para la construcción y percepción de los espacios. En *Space in Fiction* (1986) introduce los conceptos de marcos y escenarios para comprender la elaboración estética y experimental del espacio, por medio de su edificación por niveles y sugiriendo las implicaciones de ello, que van de lo político a lo sensible.

Cada periodo de la humanidad cuenta con un enfoque de tiempo y espacio que es contenedor, margen y constructor de las diferentes tradiciones e ideologías que suelen propiciar cierto tipo de narrativas. La Edad Media se considera uno de los periodos más amplios, en el que surgen distintos modelos económicos, sociales, religiosos y políticos que permanecen —en cierto grado— en la actualidad.

La Edad Media es escurridiza y suele ser denotada como un lapso en que la luz<sup>19</sup> es más brillante porque la oscuridad es Imperio y subordina. Sin embargo, ahora que la oscuridad es la nueva luz, y que además nos preguntamos cuántos tonos de ella existen, es que las lecturas de las realidades miméticas contrastan y se profundizan.

En el medievo las cuestiones de movimiento y ordenamiento del mundo son fantásticas, toda una aventura, y maravillan a cualquiera aún hoy —vemos cómo los manuscritos medievales de una “falsa realidad” siguen ilustrando ediciones de textos “desmentidos” como vendría a ser *Il Millione* de Marco Polo; los manuscritos persisten, contrastando directamente con la perspectiva de que ahora sí “conocemos” a nuestro mundo, y pese a ello, las lecturas y organizaciones previas fascinan e ilustran textos—. Todo ello

---

<sup>19</sup> La luz que supone la razón del Renacimiento configura a la Edad Media como un periodo oscurantista en el que la fantasía, la magia y las maravillas construyen sombras que evitan edificar de manera científica moderna el conocimiento; en la Ilustración, se re evalúan y se explican en la nueva estructura ideológica regente, que posiciona a la razón como nuevo centro, otro Dios —tan monitor como salvador—; el Renacimiento considera que la sociedad previa organizaba el pensamiento de manera salvaje, partiendo de ideologías ciegas debido a la regencia de la Iglesia. Se enuncia que la gente de la Edad Media vivía en la penumbra, los destellos de luz, como sería la exploración de los viajeros, validan y enuncian nuevos espacios que sólo son concretados tras constructos jerárquicos —como se expondrá más adelante—, pero que consiguen surgir gracias a un mecanismo doble que contempla la ficción como la realidad para existir; cabe mencionar, tendencias estéticas reposicionadas hoy, que parten de la corrupción de la perfilación del concepto de ficción (autoficción, ficciones de método...). La realidad fantástica de la Edad Media surge de la “oscuridad”, al igual que su conocimiento que ahora puede ser revalorado. La maravilla y la ficción calcan realidades que quizá nunca funcionaron tan armónicamente, en conjunto, como en el medievo. Estos resquicios de oscuridad nos acercan a la organización de los medievales, y cabe destacar, los medievalistas (Palmer, 2017) permiten ver que cada caso específico podría suponer constructos ideológicos particulares que nos dejan interpretar que la oscuridad medieval protege y ensombrece conocimiento que estamos lejos de comprender, pero cuya luz fantástica nos permite reconocer modelos muy distintivos entre sí. ¿Qué tipo de otredades existieron realmente en la Edad Media? La oscuridad tiene diferentes tonos y parte de ello se demuestra en los orígenes de las múltiples alteridades medievales.

hace posible elaborar cuestionamientos que se mantienen complejos y que enfocan lo desconocido: ¿Qué es el espacio? ¿Cómo nos posicionamos en él? ¿Cómo se concibieron las marginalidades<sup>20</sup>? ¿Cómo se dio cuenta de ellas y a qué se obedecía? La generación de los espacios —con todas las implicaciones económicas, culturales, sociales, religiosas y políticas— germina en una época y se consolida en otra. El tiempo “oscurantista” tuvo un rol en la formulación de nuestro espacio, eso es definitivo, sin embargo, ¿en qué grado podría persistir y a qué obedecería?

### 1. 1. 1. El espacio en la literatura medieval

“En el comienzo, cuando Dios ha creado el cielo y la tierra/ y la tierra era vana y vacía y la sombra sobre la faz del abismo y del hálito de Dios incuba sobre la faz del agua/ y Dios dijo que haya luz y ha habido”.

H. Meschonic, *La traducción y la letra o la aurora de un habla*, 1999, 27.

Bajo las consideraciones planteadas anteriormente: no existen absolutos, sino consideraciones generalizadas que parten de supuestos validados por convenciones. Prueba de ello es justamente la germinación del heliocentrismo. Ya que, debido a que no todas las personas de la Edad Media creyeron fervientemente en la teoría geocéntrica es que sobrevivieron los postulados clásicos, que dieron pie a la teoría heliocéntrica de la organización de la Tierra con respecto a la galaxia; teoría que sigue vigente a grandes rasgos.

---

<sup>20</sup> Siempre tomando en cuenta que existe un margen, una periferia, debido a que existe un centro. Desde esta perspectiva es importante reconocer las condiciones y concepciones del centro a partir del cual se ordena la marginalidad.

Pero, claro es, las generalidades que nacen de las ideas absolutas tienen un propósito y funcionalidad. Las referencias literarias, teológicas, económicas y políticas de la Edad Media, cuyas señas y guiños existen proyectados en los manuscritos que sobrevivieron hasta nuestra era, nos permiten imaginar qué tipo de concepción había del espacio, que según la ideología cristiana preponderante, fue creado por Dios y que, por ello, está organizado según sus designios.

En principio, según la teoría geocéntrica, se sostiene que la Tierra es inamovible, también es el centro del universo y que alrededor de ella giran los astros. Además, el círculo es la forma perfecta y debido a que el mundo fue creado por Dios es imposible que sea imperfecto; respondiendo a esto, los cuerpos celestes son todos circulares. Un eco de ello, como menciona Biglieri (2012) es el orden general del universo, considerado como “1) geocéntrico; 2) finito y cerrado; 3) esférico; 4) cualitativo; y 5) ordenado armoniosa y jerárquicamente” (43-45); así, la configuración de la Tierra se construye en niveles ascendentes. A esto se añade que en sí, el espacio medieval “no existe”. El mundo fue creado por Dios —y al igual que él—, es inmejorable pero bastante desconocido, en principio, la sociedad no consolida el espacio, más bien, lo va llenando con cargas particulares de información de manera eventual, y negocia con la ideología de las posibilidades de lugares y sus posiciones, respondiendo a las necesidades y creencias de lo plausible en la Edad Media. El espacio existe a señas y actos de fe.

Ello es un primer acercamiento al tipo de ideología de orden del espacio que se sugiere en el medievo —sin embargo, existen múltiples formas de concebirlo y reconocerlo de acuerdo con el orden religioso y político—. Se entiende al mundo como tripartito, símil de la Sagrada Trinidad, de ahí que los mapas de T en O vertebren un esbozo geográfico de la Tierra. El mundo medieval tiene consciencia de Asia, Europa y África; una postura de

Plinius, que fue apoyada por San Agustín (siglo IV d.C.), Paulo Orosio (siglo IV d.C.) y San Isidoro de Sevilla (siglo VII d.C.). Recordemos que la validación del conocimiento medieval se sostiene en las autoridades especializadas que sustentan los postulados. Debido a ello es que esta organización del espacio no sólo es reiterativa sino necesaria; particularmente en los libros de viajes medievales, cuyos autores-viajeros<sup>21</sup> sostienen un horizonte de conocimiento y expectativa que va desde hechos y personajes hasta formas de comunicar las experiencias y la organización del lienzo espacial que refieren y que los anuda a cierta realidad del espacio.

La amplia gama de viajeros y sus distintos tipos de registros son esenciales para el conocimiento del espacio medieval; sin embargo, la posición en la que se encuentran responde a las pulsiones de las expectativas, normas del conocimiento y percepción medieval, además de a sus intereses personales.

A este ordenamiento físico de exploración y construcción del mundo se añade, desde luego, la dimensión del espacio que existe tras la muerte. El hombre medieval es un viajero (Zumthor, 1994) en esta Tierra, la muerte es un paso más en el camino para ascender o descender en la misma zona, en diferente tiempo, tras el primer viaje que es la vida. Según Zumthor (1994) el espacio medieval se ordena a partir de la designación —los lugares se signan, se nombran e ingresan en una composición sustentada en la organización semántica que estructura y circunscribe a otros espacios— que se forma a través de cargas simbólicas que lo materializan; esto tiene como núcleo al espacio primigenio y prometido. Respondiendo a esta estructura, existen espacios privilegiados y otros subordinados —desde la cuestión política-económica, hasta la simbólica-religiosa—.

---

<sup>21</sup> En el presente texto se utilizará la etiqueta autor-viajero para referir a los emisores de la información que se presenta en los manuscritos, más adelante se aclara la idea de autor que es inexistente en la Edad Media, sin embargo, creadores y portadores de la información de los viajes serán reconocidos aquí bajo esta inscripción.

De esta forma, la Edad Media se sostiene en las oposiciones y dualidades (Fossier, 1988) como: dentro y fuera; profundo y elevado; centro y periferia. En el fondo de la Tierra está el infierno, en el medio existe la humanidad y de modo ascendente, pero en el mismo lienzo, el paraíso. La organización y percepción de los espacios míticos es interesante por la convivencia relacional del espacio en la psique medieval. Los espacios pueden ser alcanzados, son posibles, además pueden encarnarse y por ello sufrirse y gozarse; la peregrinación es un símil ideológico que reproduce la realidad de la vida medieval<sup>22</sup> —en cuestiones ceremoniales y de comprensión del funcionamiento del mundo—: es otro camino trascendente y a modo de ensayo conecta un espacio con otro, por medio de la fe y el sufrimiento, que a su vez responde a un deseo, que impacta en la perspectiva del espacio que va de la comprensión de la travesía física hasta la idea del cuerpo, como otro sitio.

De tal manera, los espacios se concretan y suscitan nuevas perspectivas en torno a ellos, ejemplo de esto son las microestructuras que van de las ciudades y sus murallas hasta el bosque y la periferia. Esto produce una socialización particular y evoca diferentes convergencias ideológicas que gestan otro tipo de jerarquías de espacialidades, una de ellas es la que se origina a partir del dominio político aunado al militar y económico. Enfocando esto, Pierre Toubert (1973) propone el *incastellamento*, una fortaleza medieval en la que se reagrupa y unifica un núcleo de poder; por otro lado, Robert Fossier (1982) y Jean Chappelot proponen el término del *encellulement* que enfoca la urbanización, el establecimiento de comunidades alrededor de los castillos, iglesias o cualquier estructura de poder y también integran las relaciones de las campañas medievales y sus transiciones; por su parte, Michel

---

<sup>22</sup> Un claro ejemplo de esto son los textos medievales que destacan la vida misma como peregrinación, cuya concepción vertebraba la vida lo suficiente como para introducir *Los Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo o para orquestar *Cuentos de Canterbury* de Geoffrey Chaucer.

Lauwers (1997) habla del *inecclesiamento*, que va puntualmente a los núcleos y a los nodos alrededor de los espacios, refiriendo a las instituciones que se crean como espacios sociales, y mutan a políticos y de poder.

En *Space in Medieval West. Places, Territories and Imagined Geographies*, antología anglosajona editada por Meredith Cohen y Fanny Madeline (2016), se realiza un fructífero recorrido acerca de los quiebres que permiten releer el espacio medieval, desde las rupturas a partir de Durkheim que —combina sociología e historia y— da pie a las ideas de Marc Bloch, hasta los estudios de Jacques Le Goff con Pierre Nora y Jean-Claude Smith. En la introducción de la recopilación de ensayos se retoma la vértebra del espacio como proceso social, sustentada en la comprensión marxista y tripartita —física, social y mental— tal y como la expone Henri Lefebvre (en Cohen & Madeline, 2016, 20), situando a la cosmología cristiana como el código unificador de los espacios en la Edad Media (19) que es ilustrada por representaciones simbólicas:

The physical domain is articulated by ‘representations of space’, associated with the production and the ordering of space, and its linked to knowledge, systems, and signs. ‘Spatial practice’ acknowledges social space and refers to both the active use of space and the forces that operate in space. The mental component informs ‘representational spaces’, such as imagined or symbolic spaces (20).

Por otro lado, en la antología *Medieval Practices of Space*, editada por Barbara Hanawalt y Michal Kobialka (2000), la escuela angloamericana denota la multiplicidad de lecturas del espacio socializado en la cotidianidad medieval. Enfoca las prácticas y formas de comprender el espacio de una manera más plural en la Edad Media —los análisis van desde carteles de

posadas hasta la arquitectura—, contrastando con la forma de concebir el espacio en la actualidad.

Por su parte, la antología *Topographies of Power in the Middle Ages* (2001), editada por Mayk de Jong, Frans Theuws y Carine van Rhinj, orquesta cuestiones de ideología y poder: los ensayos se detienen a elaborar cómo el espacio físico se conectó a las prácticas sociales, y de esta forma se legitimó el poder desde centros espaciales, que remitían a estructuras religiosas —como monasterios— hasta paisajes, haciendo referencia a sus implicaciones y sentidos en los lugares. Se enfocan en las estructuras y el orden dentro de ellas, en las que incluso se destacan los ornamentos ceremoniales, sus formas y roles. También ahonda en el moldeo de las jerarquías e identidades territoriales por medio de estas dinámicas que se vinculan fuertemente al espacio.

Contrastivamente, Sarah Kay, en *The Place of Thought* (2007), ahonda en la poética didáctica medieval y teoriza acerca de una espacialización filosófica que permite el conocimiento. En sus múltiples trabajos considera tanto a Christine de Pizan como a Jean de Meung, ambos autores de poética medieval francesa pertenecientes al siglo XIII tardío, cuya poética se rige en tres ejes primordiales: el teológico, el fisiológico y el moral. Kay explora la unificación del pensamiento generando un esquema visible para los lectores, a través de imágenes de lugares —jardines, paisajes, caminos—, e interpreta ello como una prueba del monologismo, que invita a los lectores a ocupar el “mismo” lugar que los autores.

Asimismo, existen estudios de género que convergen con los lugares, el poder y lo sagrado, como se muestra en *Gender and the Material Culture: The Archeology of Religious Women* de Roberta Gilchrist (1994) que aborda los espacios que ocupaban las mujeres y su agencia y condiciones para reformular la imagen de la fémica medieval con base en su entorno.

Además, existen acercamientos al espacio desde las cuestiones más modernas y que parten de la percepción y resignificación: ¿cómo se consume la Edad Media?, ¿es posible que implique un reconocimiento y búsqueda de identidad? Ello se pone sobre la mesa en la antología *Medieval Heritage: Tourism and Media* editada por Jennifer Frost y Abrams Lyn (2018).

El medioevo tiene espacios hoy definidos social, política y religiosamente; los lugares sagrados pueden tener una carga regente en múltiples sentidos, consiguen subordinar a los demás, así como validar los sistemas espaciales; de esta manera, el partir de ellos permite ciertas lecturas de organización del espacio medieval. Los lugares, entendidos como espacios personalizados y socializados, también tienen condiciones y *status*, así como aquello que contienen y la forma en que esto mismo se organiza, esto se puede notar en los diferentes enfoques de análisis mencionados.

Los medievalistas exploran referencias al espacio que se orquestan en conceptos basados primordialmente en la jerarquía de símbolos y sus cargas semánticas bajo procesos de socialización. Los espacios se construyen y se incrustan en el marco de la organización ideológica medieval, que también responde al horizonte popular de conocimiento del espacio; se relaciona fuertemente con la idea de la divinidad y sus alcances, de esta forma, existen los espacios sagrados, que implican y se oponen a los profanos y marginales que por desconocidos y fantásticos pueden ser peligrosos y malévolos, y por lo mismo seductores. De esta manera, la base de lugares parte de espacios sagrados y/o santificados a los que se circunscribe todo lo demás —dícese espacios marginados, maravillosos, tan tentadores por desconocidos—. ¿Qué hay ahí donde no habita Dios?

### 1.1.2. El espacio y los judíos

“En Dolly City todo el mundo huye. Si siempre están huyendo es que alguien los persigue, y puesto que alguien los persigue, los atrapa, los ejecuta y los echa al río.”

Orly Castel-Bloom, *Dolly City*, 2015, 66.

Existen cuatro momentos en la época medieval que marcaron para mal las relaciones de los judíos con Europa: la primera es en la Hispania visigoda tras la conversión al catolicismo del Rey Recaredo (587-589) que provocó una persecución infame; los otros dos momentos fueron bajo los reinados aragoneses de Jaime I (1213-1276) y Pedro III (1276-1285); se añade la guerra civil de los Trastámara (1366-1369); por último, el estrambótico exilio de los judíos de Inglaterra en 1290, ordenado por el rey Eduardo I<sup>23</sup>, que culminaría en la expulsión de Sefarad<sup>24</sup> de los judíos en el reinado de los Reyes católicos en 1492.

Sin embargo, previo a esto el *galut* articula la historia, teología y cultura judía. *Galut* traducido como exilio —del hebreo— es un concepto de varios matices que refiere al destierro de Israel y al consecuente estado espiritual de la comunidad que confía en regresar a su tierra prometida en algún momento. El primer destierro (586/587 a.C) se reconoce tras la caída del primer templo en Jerusalén —a manos de los babilonios—, posterior a ello la comunidad sería expulsada por los romanos tras la destrucción del segundo templo (70 d.C.). Ambos eventos dieron cabida a la diáspora, cuya esencia reside en que los judíos no pueden

---

<sup>23</sup> Destaca como una de las expulsiones más agresivas de la época, y aunque no es propiamente una agresión contra los judíos de Hispania, tiene implicaciones para la comunidad.

<sup>24</sup> Se ha reconocido que es la forma topónima en que los judíos refieren a la Península ibérica; desde las primeras congregaciones de las que se data, pero también adquirió un sentido marcado tras la expulsión en 1492. Los judíos sefardíes son referidos como descendientes de esta diáspora, y se ancla a ello una memoria colectiva y una distinción que permite a esta parte de la comunidad vincularse y reconocerse particularmente. Cabe mencionar que el término posee una carga bíblica reconocida desde textos hebraicos: una mención en el Libro de Abdías (en *Profetas*, segunda parte de Biblia hebrea).

habitar en su tierra natal, pero cuando logren hacerlo, después de desplazarse durante siglos, la reconexión con Dios será plena e iniciará un tiempo de gloria. Los viajes de la diáspora — tanto separa a los judíos de Dios como los acerca— son una especie de tensión teológica de dos polos.

Actualmente, podemos reconocer a los judíos como una comunidad errante, cuya historia se construye en desplazamientos que van desde las persecuciones, los exilios y las marginaciones, hasta los peregrinajes y los viajes mercantiles. Sin embargo, teológicamente el tiempo podría dominar al espacio, pues como se mencionó, el viaje de los judíos en la tierra, desde cuestiones religiosas, representa una especie de espera necesaria y alentadora.

Sarah O’Leary (2004) menciona en “It’s About Time: Uncovering a Jewish Approach to Space Making”:

The Jews have been characterized both from within and without as being defined by the experience of exodus and exile. Our history has made us more kinetic than static, more flexible than fixed, and more time-focused than spatial. There is no great tradition of Jewish architecture. We wander. We throw up a tent here or there. We adapt to local building conditions. We design our synagogues from a grab bag of architectural styles. We might conclude that this space stuff does not really matter to us, that we can live with any old thing (22).

Los judíos organizan un tiempo sagrado con días santos que implican momentos significativos en la historia judía y se vinculan a un tiempo estacional cíclico; el Dios de Israel es un Dios de eventos. Incluso, O’Leary postula, respondiendo a esto, que la arquitectura ritual judía tiene una base temporal. Destaca —recuperando a Hesche— la teología del tiempo que conecta al estilo de vida medido por este, y desde luego, a la creación

de los espacios sagrados: “We create Jewish space when we place time ‘in intimate relation with space.’ The very process of drawing our attention to time in space, of energizing space through movement and temporal processes creates sacred space. Jewish space is sacred space” (22).

En consecuencia, la sociedad judía está orientada a la acción, lo que implica el conocimiento de un espacio dinámico y temporalizado que se sostiene en un paradigma de movimiento, un diseño sensitivo del tiempo que genera lo sacro: “We can choreograph space around movement, transforming space through procession, and allowing for change. Building and adapting our spaces with attention to time creates the heightened experience of living that we call sacred” (27). Además, el espacio podría encarnar en los judíos, cuyos desplazamientos han marcado su historia: “Movement allows us to experience time not an abstract or external phenomenon, but as an integral force that we participate in creating” (25).

Un ejemplo de la meditación, apreciación, y experimentación del espacio son las caminatas en los *tayelet* —estancias que se diseñan para disfrutar del paraje y de la socialización implicada— que son lugares de peregrinaje diario, en donde el espacio se transforma en un momento, y a su vez, ello se conecta con la memoria y el camino de los judíos. ¿Cómo cambia la percepción de un espacio que se conecta a experiencias comunitarias e identitarias? Además, el paseo tiene un propósito, un marco de tiempo —sostenido en la memoria heredada y colectiva— e implica una especie de reunión social.

Por otro lado, manteniendo esta vertiente, en la introducción de *Jewish Conceptions and Practices of Space* (2005), de Fonrobert y Shemtov, se reconoce a las prácticas espaciales como transformaciones de identidad. Los exilios, peregrinaciones y los vínculos del dolor que implican las persecuciones violentas a la comunidad —y que obligaron a la migración— evocan un sentimiento compartido, desembocando en representaciones de las distintas

narrativas que conllevan desplazamientos *per se* como parte de la identidad judía, desde luego, ello imprime una carga política, ideológica y comunitaria de identidad, cuyo significado es proyectado en el espacio. La comunidad judía busca su integración entre las distintas maneras de concebir el judaísmo: el establecimiento de la identidad —pese a ser desvinculados y forzados a construirse y entenderse como grupos migratorios violentados—. El espacio puede ser representación y metáfora de una cultura que sufrió una diáspora que, incluso en el siglo pasado, le hizo penar una tragedia atroz e inhumana, con la llegada de Adolf Hitler.

La literatura hebraica, rabínica y la que implica a la tierra de Israel responde a la identidad judaica y presenta al judaísmo como un “traveling culture of remembrance” (Roemer Niels, 2005).

### 1.1.2.1. La literatura medieval judía en la edad de oro

“But could the Lord, in truth, / dwell in men on earth?”.

Yehudah HaLevi. “Where will I find you”. *The Poetry of Kabbalah: Mystical Verse from the Jewish Tradition*, 2012, 71-72.

La literatura medieval judía tuvo un periodo de esplendor en la España musulmana, reinado que permitió la coexistencia de las culturas. Se abogó por la tolerancia interreligiosa — cristianismo, judaísmo e islamismo— en los califatos musulmanes, aunque, cabe mencionar, ello no quiere decir que existiera una convivencia armoniosa.

El periodo de oro del judaísmo en al-Ándalus se dio gracias a la ocupación musulmana, que tuvo lugar desde el siglo IX hasta el XIII, lo que permitió que la literatura sefardí prosperara de una manera fulminante, esta solía escribirse en hebreo, árabe y

romance; fue fuertemente influenciada por el mundo árabe, pero también se tiñó de la tradición cristiana.

En la edad de oro, uno de los periodos más estables para los judíos, proliferó todo tipo de conocimiento, desde la medicina hasta la poética. En el ámbito literario se cultivó especialmente la poesía litúrgica, la poesía secular, la amorosa y la filosofía; también los *zéyts*, que son poemas elegíacos, y los *piyyutim*, los himnos religiosos. Cabe destacar que los escritores eran prolíficos, creaban tanto poesía como ensayos, e incluso leyes, también brillaban por ser comentaristas lúcidos de los textos bíblicos, uno de los reconocimientos que se adjudicó a los escritores más sabios.

Yehuda HaLeví es conocido especialmente por el *Kuzari*; destaca por ser un poeta que rescata la conexión espacial con Israel, la tierra prometida, y hace hincapié en las peregrinaciones como vínculo con el espacio; Shemuel Ibn Ezra es uno de los más destacados comentaristas bíblicos; Solomon Ibn Gabirol es conocido por el *Keter Malkhut*, uno de los textos más importantes de la tradición judía medieval; Todros ben Yehuda Abulafia destaca por sus *piyyutim*; Moses Maimónides por ser comentarista bíblico y por escribir de ética y medicina; Shmuel HaNagid es una figura épica —desde aspectos militares—, es icónico y no se limita a escribir solamente *zéyts*, sino que se adentra en la poesía y en tratados de leyes.

La literatura medieval judía es atravesada especialmente por la idea de esbozo de Israel como estado-nación<sup>25</sup>, por los desplazamientos y concentraciones de la comunidad, además del reconocimiento y construcción de los espacios judíos.

---

<sup>25</sup> Precisamos como germen de estado-nación; en la Edad Media no se conceptualizan los territorios-naciones, ya que, apenas comienzan a delinearse, distan mucho de la concepción actual tanto del sentido de identidad como de la comprensión e implicaciones de una nacionalidad moderna.

### ***1.1.2.1.1. Judíos: el espacio y el viaje***

“From all the spaces between times, [...] /where our souls will walk, hopeless, after dead”.

Robert Alter, *The Poetry of Yehuda Amichai*, 2015, 17.

La particular conexión con el tiempo y el espacio de los judíos nos permite comprender a la comunidad como formadora de sus propios lugares y momentos, guiados por su perspectiva teológica y delineados por las violencias que sufrieron a lo largo de la historia. En la Edad Media, los judíos como viajeros cabales realizaron tres tipos de viajes principales: los espirituales a modo de peregrinaciones a Jerusalén, los mercantiles a modo de comercio y mapeo de su comunidad dispersa, y los desplazamientos por exilio o persecución religiosa.

Cuando habitaron la España musulmana vivieron en las juderías y ello permite dos lecturas. Por un lado, como menciona José Hinojosa Montalvo (2000), la comprensión de esos espacios como zonas de concentración, de discriminación y segregación, que implican un aislamiento social y cultural; por otro lado, una lectura atenuada basada en la idea de una cultura reservada.

En las juderías existieron espacios sacros que tienen su propia organización: las sinagogas, las yeshivás —escuelas religiosas— y los mercados. A su vez, esto implica a los rabinos, a los adoctrinadores más sofisticados en los textos bíblicos y a los mercaderes, quienes emprendían viajes multifacéticos; desde la perspectiva de que los intereses que los motivan pueden orquestarse con base en la estructura espacial de las juderías, que actúan como subordinantes de espacios que erigen y organizan a la sociedad judía.

## 1.2. Narrativas de viajes en la Edad Media

“—Estoy buscando mis raíces— me apresuré a decir—, es decir, las raíces de mi hijo”.

Orly Castel-Bloom, *Dolly City*, 2015, 119.

Los primeros discursos espaciales que dan cuenta de la organización del mundo en la Edad Media, y a su vez comienzan a crear estructuras pictóricas y lingüísticas que ilustran el espacio, son los mapas. La cartografía medieval hispánica (Sáenz López Pérez, 281) generó cartas náuticas marítimas y *mappamundi* —que incluían comentarios del Apocalipsis—, en los que, cabe mencionar, se percibe un enfoque anti islámico que silencia o desvirtúa los espacios ocupados por los árabes. La organización cartográfica comprende varias etapas, una esencial es la babilónica en la que el cristianismo triunfa, y en consecuencia se silencia por completo cualquier ideología religiosa ajena a este. Además, surge la geografía de evangelización, que refiere a las narraciones de las peregrinaciones.

Tras esto también se encuentra el discurso literario de los libros de viajes que, en principio, nace con una perspectiva objetiva que sirve a los diferentes viajeros quienes buscan informar de cuestiones particulares. Los libros de viajes medievales, los diarios y registros mercantiles forman parte de este discurso que se posiciona en un ángulo subjetivo que responde a las necesidades y sensibilidades del viajero, cuyo filtro tanto de memoria y dictado, como de identidad, orquesta la percepción del espacio a organizar.

Otro tipo de literatura que se basa en el espacio y en el movimiento alrededor de él son los poemas de sitiado de ciudades y los *traslatio imperii* —narraciones que cuentan la “mudanza” de un imperio tras la conquista de un espacio—. Por el tipo de textos que son

intervienen tintes de identidad y de violencia ejercida, además de sostenerse en la ideología religiosa que justifica la apropiación de los distintos lugares.

Sin embargo, de entre el entramado de discursos que dan cuenta del espacio, los libros de viajes son los que, magistralmente, lograron dominar una fórmula literaria atendiendo a la estética mientras exploraban y delineaban el mundo; y por ello, uno de estos ejemplares es el que motiva la presente investigación.

### 1.2.1. Los viajes y el proceso de escritura del libro de viajes

“The road which leads me to you is safe even when it runs into oceans”.

Edmond Jabès. *The Book of Questions: Volume I*. Traducción de Rosmarie Waldrop, Wesleyan University Press, 1976, 84.

Cuestión importante es comprender que una fase es el viaje y otra la escritura del mismo, este intervalo da pie a varias consideraciones: por un lado, los cambios inevitables de la información y por otro las añadiduras posibles del escribano. De esta forma tenemos textos que se tergiversan por el paso del tiempo y por el cambio de tintas<sup>26</sup>; además de documentaciones extras —lo que conlleva una edición estructural inevitable del libro de viajes—. A partir de estas consideraciones, el libro de viajes es impuro y está sujeto a variables desde su concepción primaria.

La metáfora del viaje es tan generosa que se adecúa fácilmente a todo, desde la noción de lo que es e implica la vida hasta la escritura estética literaria —de cualquier género y tema—; porque el camino es un recorrido que la humanidad transita desde los mitos más

---

<sup>26</sup> De un escribano a otro.

antiguos. El viaje implica movimiento y cambio. Siendo un concepto tan amplio, las ideas alrededor de él son vastas, sin embargo, los libros de viajes medievales, que muy pocas veces hablan del viaje en sí, lo traducen a puntos y caracterización de espacios que implican, simbolizan y representan realidades y las materializan. Los territorios —nociones imaginarias y políticas— nacen de la presentación y organización de los espacios que se generan desde la Edad Media a causa de la germinación de las identidades regionales —que forjan las nacionales— y que suelen moldear vínculos entre las personas y los espacios —o con lo que involucran—.

El viaje en la Edad Media representa una transgresión en un límite permitido: implica abandonar un espacio e ir a enfrentarse a lo desconocido, pues es, esencialmente, atravesar una frontera y confrontar al miedo a lo inexplorado en un mundo lleno de huecos. Asimismo, el desplazamiento es activo, pese a tener el límite de la noche, también es aventurarse a ésta, desafiar a los bosques y a los mares prohibidos, y demás peligros. Por ello, el viaje tiene inherentemente en sus objetivos, la persecución del saber: la curiosidad, el encuentro con lo/el otro, ya que implica un intento por comprender el mundo medieval, lleno de puntos aislados que adquieren cohesión y realidad, en parte, gracias a los viajeros. El espacio se construye y sostiene en rumores antiguos que se enlazan con los discursos medievales que buscan hacer sólido el espacio.

Así, el viaje es partir en pos de relacionarse, intentando reconocer a los demás. También es buscar a Dios hasta el último rincón de su tierra y atreverse a devorarla para mostrarla, a modo de retazos, de recuerdos traducidos en escritura. La conexión implica diversificación de lenguas, intercambios comerciales, y ello genera posibilidades de distintos tipos para la comunidad medieval.

Sin embargo, el viaje es, ante todo, memoria, independientemente del tránsito. Y ésta implica recuerdos que a su vez se vertebran en la subjetividad. La memoria, en este marco, no es sólo registro del pasado, sino una práctica colectiva de reconocimiento y supervivencia. En la tradición medieval, como señalan los estudios reunidos por Doležalová (2010) en *The Making of Memory in the Middle Ages*, la memoria opera muchas veces como un acto comunal, distribuido, no lineal, donde el autor funciona como nodo antes que como centro. Describe a la memoria esencial del medievo como un esfuerzo por dar forma a una identidad colectiva, en este caso en particular, en tensión constante con la pérdida de tiempo<sup>27</sup>.

Haciendo eco de ello, el viaje también se sustenta en la pasión por la tierra y es una hazaña muy humana. Refiriendo a que los caminos están hechos para el peatón, por lo que las carretas y caballería pasan a segundo plano. Por otro lado, es un acto de una potencia simbólica increíble —desde la procesión o peregrinación de los fieles, hasta la visita o reunión de un rey a/con señores feudales, junto a las cruzadas, e incluso el acto de la mercadería—; ya que el desplazamiento tiene objetivos claros con los que el viajero adquiere un compromiso sólido. Recordemos que los viajes medievales, además de ser muy costosos y de sortear múltiples peligros, duraban años, por lo que, la imagen del viajero tiene fuertes implicaciones y clasificaciones.

No obstante, algo innegable es que los distintos tipos de viajeros se anudan a la tierra y al conocimiento, el viaje en sí crea conocimiento, de una flexibilidad y adecuación necesaria, ya que sin dejar de lado las ideologías y sus sustancias regentes de la época permite que el viajero vaya más allá y registre oscuridades que son otro tipo de luz: un nuevo mundo.

---

<sup>27</sup> La sociedad analfabeta medieval confía en la oralidad. Los discursos mitológicos, compartidos oralmente, sostienen la construcción de las identidades. Los cantos tradicionales y heredados son los que permiten evocar el pasado para construir un presente y legar un futuro. La voz impide olvidar el paso del tiempo.

En la Edad Media existían diferentes tipos de viajes, una primera clasificación dual sería: los prestigiosos y los de carácter reprobatorio. La noción del viaje implica tiempo y espacio transcurriendo juntos, en el medievo todo se circunscribe a Dios, por ello la conciencia espacial concibe, produce y socializa los lugares sagrados —Tierra Santa, las catedrales, las capillas, el confesionario, la Santa República, ciertos monumentos y reliquias— como espacios en los que el tiempo transcurre de una manera significativa. De esta forma, un viaje en que se gasta el tiempo de Dios, pero no se invierte en él, es algo negativo. Las peregrinaciones son viajes positivos, por otro lado, los tránsitos con metas mercantiles son despreciables porque el caminante se adueña del tiempo y del espacio de Dios para beneficio propio (Le Goff, 2020).

El mercader aprenderá a soslayar el estigma y pronto será uno de los viajeros que legue mayor información a la sociedad. La utilidad y popularidad de los libros de viajes generarán una tradición escrituraria que requerirá características particulares, y comenzará a perfilar el espacio político —que en ocasiones responde a lo mercantil y que a su vez tiene función en pos de las necesidades de la población—. Los libros de viajes medievales están lejos de ser registros ingenuos o descuidados, en ellos se encuentra desde la descripción de las ciudadelas y los números de habitantes hasta las señas de los climas y de las constituciones políticas y religiosas, así como jefes de Estado, fuerza militar y alianzas, cuestiones que permiten reconocer y perfilar los espacios en varios sentidos.

Ahora bien, la conciencia del viaje en sí es importante —tanto para los viajeros como para la recepción—, pero el entendimiento de la formalización de un género narrativo como respuesta al proceso de demanda y expectativa es una cuestión significativa, porque considera el efecto en la recepción; el compromiso de una gramática de composición de los libros de

viajes medievales que se estudió formalmente en el Medievo mismo y dio como resultado uno de los primeros acercamientos conscientes y formales a la escritura literaria.

### 1.2.1.1. Los libros de viajes medievales como género literario

“Writes on, as if from the stress of memory. / Now he has stationed his body like dam/ behind whose walls everything is stored”.

Bloch & Kronfeld, *The Poetry of Yehuda Amichai*, 2015, 38.

La Edad Media pavimentó el descubrimiento y descripción de los espacios a través de distintos mecanismos. Los medievales no solamente contaban con un lienzo en blanco para dar cuenta de los lugares; sino que también tenían una mirada avispada que se enfrentaba a realidades nuevas, completamente desconocidas. La narración mirada que propone Zumthor (1994, 334) también nos permite conectar con la forma de comunicación de una sociedad analfabeta, que consiente el desarrollo de estructuras discursivas particulares que responden al contexto y necesidades de la sociedad —tal y como lo hace la tradición literaria en cualquier periodo—. No es sólo el tópico, sino también la forma de narración la que conecta de manera inevitable con la sociedad que genera cierto tipo de texto.

La Edad Media se caracteriza por requerir figuras de autoridad que validen la estabilidad de los sistemas, que van desde los gremios hasta los textos —el mismo Rey requiere de la figura de Dios como sustento—. Debido a esto, también la configuración de los libros de viajes tiene una inestabilidad para funcionar como un texto de ficción *per se*, a excepción de los libros de *armchair traveler*<sup>28</sup>, ya que las narrativas deben responder a ciertos

---

<sup>28</sup> El concepto de *armchair traveler* hace referencia a viajeros que estudiaron y escucharon los viajes de otros viajeros y con base en esta información crearon su propia narración. Sin embargo, este tipo de textos es mucho

estándares de expectativa tanto geográfica como de estructura narrativa, aunque ello implique las maravillas inexistentes que agregan núcleos que construyen un nuevo lienzo pero que surgen de la organización previa del espacio para validarlo.

El primer obstáculo que se encuentra para reconocer a los libros de viajes como literatura es el carácter de ficción<sup>29</sup>. Ya que en su primera emisión, se destacaba su vinculación con la realidad, como un texto geográfico sería actualmente. Sin embargo, la ficcionalización de las maravillas en sí mismas, la percepción simbólica que permea la configuración del espacio y el propio filtro de memoria y transcripción, podrían permitir reconocer a los libros de viajes medievales como parte de la tradición literaria de la Edad Media, especialmente en nuestra recepción contemporánea que puede filtrar los espacios resignificando tanto el objetivo, como los hechos y el mismo desplazamiento. Actualmente, en Latinoamérica, los textos de autoficción dominan, y desde las perspectivas estéticas y políticas que ello sugiere, quizás los propios libros de viajes medievales podrían digerirse de manera distinta.

---

más ficcional que factual, y está repleto de criaturas maravillosas y de itinerarios que se comprueban como falsos (por los tiempos de recorridos, las interconexiones imposibles entre ciudades o eventos y figuras históricas mencionadas que no corresponden con sus líneas temporales). De ahí que sean los “viajeros de sofá”; ya que desde esa comodidad imaginan y generan el texto. No obstante, como mencionan varios estudiosos como Rafael Beltrán (1991), exigir un libro de viajes medieval meramente factual limita la tradición de manera absurda ya que, como se expone en el presente, la literariedad responde especialmente al uso de *mirabilia*, entre otros recursos que apelan a la ficción, y que, además, cabe destacar, este tipo de recursos es necesario para validar las novedades reales que busca comunicar el género.

<sup>29</sup> Tanto el concepto de ficción como de curiosidad (tan cohesionados para la gestación del género de libros de viajes medievales) son complejos en su desarrollo en la Edad Media; la ficción no existe (al igual que el espacio), no como en la actualidad. La baladas y leyendas urbanas transmitidas oralmente y los mesteres de juglaría y clerecía son compartidos como hechos históricos que instauran los valores de la sociedad, desde la moral hasta el sentido de pertenencia nacional. Los protagonistas son figuras histórico-mitológicas que son reconocidas, con toda la magia del milagro, como entes reales y omnipresentes que guían a la población de manera única y honorable. Tanto *Los milagros de la virgen* de Gonzalo de Berceo como *Beowulf* son maravillosas explicaciones que elevan las virtudes de los fieles creyentes que, no dudan de reconocer como real lo que hoy concebimos como ficción.

En un marco general, se contempla que, por un lado, existió la necesidad de los libros de viajes como registros espacio-geográficos para el conocimiento objetivo del mundo; no obstante, la complejidad del género suponía que de manera inherente los discursos dieran cuenta de los entes y lugares maravillosos e increíbles que “existían” en el imaginario cultural medieval y que, a su vez, legitimaban los discursos como verdaderos al adherirse al itinerario en los distintos libros de viajes.

La expectativa acerca de lo que debía aparecer en los itinerarios iba desde la mención de seres longevos y monstruosos hasta de ciudades archiconocidas como Roma. Estas señas funcionaban como validación del viaje: lo real y lo falso se combinan para validarse. Los libros de viajes medievales generan una visión particular del mundo, atravesada por expectativas estético-literarias y por el conocimiento científico del espacio. De esta forma resulta un texto híbrido en varios sentidos<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> El libro de viajes medieval es considerado como un género híbrido —el discurso que emplea hace referencias a lo geográfico, histórico y a la ficción—, debido a esto, se reconoce su naturaleza prolífica: orquesta una constelación de textos de distinta índole y es capaz de armonizarlos. Los estudiosos de la taxonomía rastrean rasgos esenciales para reconocerlos: Miguel Ángel Pérez Priego (1984) señala a la prosa medieval como núcleo, los rasgos de los libros de viajes medievales serían: el itinerario lineal presentado con técnicas específicas —*repetitio*, *digressio*, *abreviatio*—, el orden cronológico y el orden espacial, los *mirabilia*, y la narración en primera persona del singular. Zumthor (1994, 290-292) destaca que se genera una apreciación simbólica en el itinerario, añade el criterio de credibilidad por medio de las autoridades pertinentes de la época y la intención narrativa —que depende del tipo de viajero-autor, y por ende de su destinatario— y concluye en que esto lleva a un relato híbrido que proyecta la experiencia particular del viaje. Por su parte, Victoria Béguelin-Argimon (2011, 285-286) reconoce dos ejes vertebrales: el espacial y el temporal, y el uso de recursos discursivos alternantes —refiere secuencias descriptivas y narrativas que estancan o aceleran el relato dependiendo de las necesidades de comunicación del viajero-autor—; a ello Zumthor (1994, 289) hace una referencia parecida, concibiendo un doble registro del viaje, una parte narrativa y otra descriptiva que genera núcleos espaciales autónomos en el relato, que suelen ser ciudades (Pérez, 1984, 226); y a estos se circunscribe la temporalidad —el tiempo que se pasa en los núcleos—. Por su parte, Eugenia Popeanga (1991, 149-151) señala que el discurso es mixto: científico y de ficción, pero con una función conocida: la creación de un pacto de credibilidad, basado en verosimilitud, y ello se rige por la ideología medieval y su comprensión del mundo. Luis Alburquerque (2011) plantea tres binomios que rigen la estructura del género: lo factual frente a lo ficcional, lo descriptivo conviviendo con lo narrativo y lo objetivo frente a lo subjetivo; y lo concluye como un texto en constante tensión entre estos rubros. Así, el género de los libros de viajes medievales es considerado como un relato híbrido y movido, repleto de graduaciones y transiciones entre los aspectos destacados.

De esta manera la producción y socialización del espacio va más allá de (re)conocer las nuevas posibilidades del mundo que se escapa del horizonte de conocimiento inmediato —tanto literal como metafóricamente—. Los espacios medievales se diseñan a través de la interpretación de las rutas —matizadas— que los viajeros logran traducir de sus experiencias que a su vez son atravesadas y guiadas por sus propias intenciones y estructuras ideológicas. De esta forma, el receptor del libro de viajes medieval del siglo XII —momento en el que comienza la estructura de las narrativas de viajes— principalmente sería un viajero con necesidades muy particulares.

Pese a que innumerables ediciones de manuscritos se han perdido en el tiempo, no hay dudas acerca de que los primeros mapas y libros de viajes fungieron como autoridades para comenzar a vislumbrar un mundo más amplio en el que la humanidad se posicionó. Así que un receptor tenía dos necesidades posibles que suplir para requerir uno de los primeros registros de viajes. Por un lado, está la posibilidad del viaje, caminar los mismos pasos<sup>31</sup>, y por otro, alguien que necesite reescribirlos<sup>32</sup>. Así se conceptualizarían los primeros consumidores de los libros de viajes que comienzan a erigir la tradición.

Para este momento, la tradición generica comienza a destacar, su popularidad evoca producción y ello un formato, debido a esto se gestionan los elementos que debe tener un texto para que sea reconocido dentro del género. Tanto el receptor como el viajero son parte de la creación de la taxonomía de lo que será —y sigue siendo— el libro de viajes medieval. Este proceso es una de las cuestiones más importantes de las nociones de la escritura estilística, haciendo referencia a la noción de literariedad, puesto que es uno de los comienzos de la preocupación por escribir con una recepción meta.

---

<sup>31</sup> Es decir, principalmente, realizar los viajes de peregrinaciones y mercadería.

<sup>32</sup> De ahí deviene la amplia tradición del género emergente.

It is certainly true that, in many cases, medieval readers adopted a similar, geographically based logic in their classification of travel writing. Not surprisingly, the pilgrim who decided to write about his journey to Jerusalem was also likely to consult previous texts related to the Holy Land; the traveler who wished to write about a sojourn in India or China would likewise search out works about those regions of the world. That said, lines of authorial influence and habits of manuscript compilation suggest that, over the course of the long fourteenth century, the destination of the traveler became a less salient consideration in the way that travel writing was classified (Leggassy, 2017, 5).

La consciencia de la escritura en occidente es una de las cuestiones más complejas que implican a los libros de viajes medievales. Es necesario aclarar que es evidente —para este momento— que el receptor de un libro de viajes puede ser cualquiera que se acerque a él. Un texto en el mundo es capaz de tener una recepción infinita, si bien, en un principio tuvo un lector-oídor meta<sup>33</sup>, en la actualidad puede ser un texto útil para quien se acerque a él como académico o como lector.

Los libros de viajes medievales tienen ciertas características generales que suelen relacionar a los textos: la narrativa con señas de tiempo de desplazamiento entre un lugar y otro, mención de ciudades, personas y maravillas que residen en el imaginario colectivo medieval—así como de personajes histórico-literarios que hacen eco en la época—; sin embargo, cabe destacar que la narrativa responde especialmente al viajero —en ocasiones al escritor— y a lo que desee comunicar desde su propia posición en el mundo.

---

<sup>33</sup> La audiencia meta del libro de viajes del presente estudio: la población judía medieval española.

Otra consideración importante refiere a la calidad mestiza del texto —ficcional y factual; y justamente la necesidad de ambas en la estructura—, además de la narración en primera persona, lo que dota de un carácter objetivo y rígido; y del discurso que se basa en contrastes y oposiciones. A final de cuentas, como forma más rápida para dar cuenta de las novedades y anormalidades se optó por el contraste: la oposición de imaginarios, ya que era más sencillo realizar comparaciones para delinear las realidades, en vista también de la audiencia; se parte de horizontes de conocimiento mutuo y gracias a ello la semejanza puede ser clara y fructífera al ser comunicada.

Además, como se mencionó anteriormente, el espacio medieval se construye mediante símbolos, ecos de voces que validan y se aúnan a la experimentación del mundo. Por esto la comparación suponía un balance de realidades; no obstante, todo depende de qué motive la comparación, debido a que así es como podría sugerirse un posicionamiento de los espacios como algo subjetivo y tras ello la valoración de aspectos negativos y positivos. A final de cuentas, comunicar algo supone intereses particulares, no debemos obviar ni olvidar esa cuestión de tensiones.

En la Edad Media surgen los pilares de diferentes concepciones del espacio, ello va desde las nociones de lo que hoy es la geografía hasta los estados-naciones<sup>34</sup> conformados, en robustos esbozos, como los conocemos actualmente. Los espacios existen antes de que demos cuenta de ellos; las composiciones se construyen y el acto final de nombrarlos orchestra un orden establecido. No obstante, los espacios se resignifican, mutan, y ello

---

<sup>34</sup> Los estados-naciones en el sentido moderno de la palabra no se conciben en la Edad Media, a final de cuentas, el sostén propio de esta polémica se encuentra en el debatir las concepciones a partir del siglo XVIII, la Revolución francesa y los nacionalismos del siglo XIX. No obstante, también se aclara que la Edad Media, por su amplitud, se considera en varios sentidos un espacio de gestión y germinación de conceptos actuales, cuyos orígenes buscamos en lo más hondo de lo medieval, solamente para considerar la posibilidad de primeros núcleos y/o esbozos, y más importante, las condiciones e implicaciones de su constructo primigenio para la actualidad.

depende de las experiencias y necesidades de quien los percibe. Los viajeros medievales — ya sea con ideas fantásticas o no— dieron cuenta de los espacios y lograron construir el mundo para los demás.

Debido a ello, los libros de viajes medievales —desde los más duramente históricos (*La embajada a Tamorlán*), junto a los más fantásticos y divertidos (*El libro de todos los reinos del mundo*), hasta los escritos por los conocidos *armchair traveler* (*El libro del conocimiento de todos los reinos*)— sugieren un delineado del mundo y de sus bondades y atrocidades en la Edad Media. Ello permite un descubrimiento y organización del espacio sensible y nos da la oportunidad de elaborar y comprender qué tipo de ideas germinaron desde el medievo hasta llegar a la época moderna.

Cabe destacar que lo que hizo al libro de viajes en la Edad Media un libro de viajes *per se*, fue su condición ficcional pero no una ingenua, sino una que estuviera validada por un autor con la figura correspondiente. Si bien las personas requerían que se apostara por un fuerte discurso geográfico que implicara medidas de millas, descripciones de paisajes, reconocimiento de reinos y de lenguas, también se necesitaba que las maravillas aparecieran en los lugares desconocidos para darle credibilidad al horizonte oscuro e impenetrable que se levantaba ante los medievales; y además de ello, tendría que venir de un personaje con la autoridad suficiente para tratar el asunto. De esta manera, el libro de viajes medieval terminó en una paradoja necesaria para su existencia; así, el juego de la objetividad y subjetividad en un texto nunca fue tan dinámico y comprometido con el público. De esta forma la expectativa del género se consolidó de una manera especial.

Sin embargo, el viajero-autor tiene una construcción ideológica particular que filtrará la información de manera específica y que inevitablemente permeará la perspectiva y narrativa en el libro de viajes:

the general mindset began to evolve from a topical understanding to an understanding based on observation: a progressive change of the epistemological horizon which would permit, nor far down the road, the integration of the author's sensibility and his life's knowledge into the narrative (Zumthor, 1994, 816).

Además, considera que los textos son capaces de afectar las realidades de los espacios de comprensión de la lectura y ello es más que sustancial en la afección que provocaron —y siguen provocando— los libros de viajes, especialmente en las dimensiones espaciales simbólico-políticas.

El texto dinamiza la recepción y ancla al lector a un nuevo paradigma que lo activa. Esto, desde la gestión de las narrativas de viajes medievales es sugestivo ya que los autores —desde los *armchair traveler* hasta aquellos que presentan textos parcialmente ficcionalizados— se acercan a los textos del género para construir más, siguiendo la formalidad que comienza a forjarse y que ellos mismos legitiman al crear otros textos partiendo de un espectro de normalidades y conocimiento que amplían la tradición con el paso de las distintas instancias de emisión y recepción en la dimensión pragmática. Los diversos espacios significantes en los viajes medievales se expanden y se pluralizan con las nuevas lecturas —tanto de las primeras revisiones, como de las modernas—.

Ahora, la figura del autor tiene una construcción histórica amplia y bastante compleja, al igual que la literatura misma, sin embargo, las narraciones del mundo llegan a nosotros por la necesidad sensible del arte y del conocimiento objetivo; a diferencia de los autores que se desdibujan a lo largo del tiempo y que podrían parecer prescindibles. La Edad Media ha sido denominada como oscurantista debido a varias razones, pero para el presente apartado, me detengo en la autoría, y particularmente en la de los libros de viajes medievales.

En esta época se gesta una idea plural y fantasmagórica<sup>35</sup> de la autoría, desde los autores de los cantares de gesta hasta la enunciación de los juglares. Solo posteriormente se proyecta la necesidad de una figura única y concisa que cargue con las responsabilidades de los textos<sup>36</sup>. En principio se postula una idea jerarquizada y filtrada de la persona que podría descubrir, organizar, crear y comunicar el conocimiento y el arte en un tiempo en que Dios era quien sostenía todo de manera absoluta. Sin embargo, aunque ello no limitó las expediciones, las reflexiones, ni los experimentos, sí los medió y los reguló en cuanto a la exposición a la comunidad.

El autor medieval es un autor instrumental (Pizarro, 2017), una especie de extensión de Dios y se sugiere que traduce su voluntad para los demás. De esta forma, se presenta como un historiador, traductor y compilador (Pizarro, 2017) que crea en la oralidad y suele compilar a través de alguien más —ya que se necesita alguien que valide los textos, sin dejar de lado el *status* de la escritura en un periodo que se sostiene mayormente en la oralidad—.

Existen distintos tipos de creadores medievales que germinan los textos en comunidad (Bayo, 1995), porque sí, cabe destacar que comparten una autoría en el soporte real y que se crea un proceso en cadena que definitivamente modificará la condición, intención, producción y escritura de los textos, con todo lo que ello implica. En el *Libro de Sentencias* escrito en el siglo XII por el obispo parisino Pedro Lombardo (Lacarra & Cacho, 2012) se clasifican cuatro tipos de escritores medievales: el amanuense o *scriptor* que se limita a transcribir sin tener injerencia —ni siquiera mínima en la edición de los textos—; el compilador o *compilator* que escribe las obras e incluye la ediciones de otros consejos

---

<sup>35</sup> Un autor como monitor espectral que por su condición no puede responsabilizarse por completo de su información por un motivo principal: sólo es un comunicante de un ente mayor, de una autoridad, y eso implica tanto a la divinidad como a autoridades en el tema.

<sup>36</sup> Refiero con esto particularmente a los procesos de censura y castigo de la Inquisición.

escriturarios; el comentador o *comentator* que escribe las obras propias y de otros, pero suele realizar comentarios a manera de explicación; y el autor o *auctor* que puede escribir su propia obra y la de otras personas.

De esta forma, los autores medievales responden a un mecanismo de escritura que se basa en la validación de un sistema que pone en pergamino la palabra y ésta, a su vez, está mediada por un amanuense —en la mayoría de los casos—; así, algunos autores no podrían escribir<sup>37</sup>. De igual modo, los autores de libros de viajes tendrían que recurrir al ejercicio de la memoria para sostener las narraciones puntuales de los viajes que solían durar diez años; sin embargo, cabe destacar que “tanto la lectura como el recuerdo son formas de reescritura que relativizan las nociones de originalidad, verdad y propiedad intelectual” (Pizarro, 2017), y que definitivamente están mediadas por las motivaciones de las distintas voces que las recrean, aterrizándolo en la esfera escrituraria y de oralidad medieval —que a su vez responde al conocido contexto expectante de la gramática de los libros de viajes—. La importancia del recuerdo basado en la sonoridad es vertebral para la comunidad analfabeta medieval y cabe destacar que la creación de la memoria histórica repercute en la construcción de la identidad con los mitos originarios y los cantares, romances y fábulas que los juglares comparten y que generan un modelo moral de identidad. El recuerdo sirve al colectivo como constructo objetivo, pese a ser inherentemente subjetivo.

No obstante, en los libros de viajes medievales el recuerdo pierde la sonoridad, viéndose forzado a apoyarse de señas duras, generando así uno de los primeros registros de prosa en los que las indicaciones, fijaciones y objetivos del viajero son esenciales para

---

<sup>37</sup> Se reconoce la autoría de *Il Millione* en la voz de Marco Polo, pero poco se menciona del novelista Rustichello de Pisa que se considera el responsable de las maravillas más elaboradas del libro de viajes.

constituir el texto tras un desplazamiento de años; por lo que las identidades de estos son cruciales para cada análisis de textos pertenecientes al género.

El *corpus* de trabajos críticos sobre los tipos de viajeros medievales es amplio, y una aproximación puntual pero sintetizada es la que ofrece García de Cortázar (1996) que propone una clasificación particularizante de viajeros: “I. De Dios: los peregrinos. II. De ida y vuelta: reyes, embajadores, soldados, pastores. III. De ida: emigrantes. IV. Estacionales: estudiantes o pastores de rebaños. V. Todas y ninguna parte: predicadores y justadores. VI. Ficción: caballeros andantes. VII. Muertos: cadáveres de reyes y nobles o las reliquias” (9). Pero, no dejemos de lado a los misioneros, frailes, viajeros, comerciantes, caballeros, navegantes, cruzados, exploradores, aventureros, entre otros (Rodilla, 2002, CLXXXV). Cabe destacar que en la ideología religiosa y social de los medievales, la acepción de *homo viator* es la base de la vida, ya que hace referencia al hombre del camino (Zumthor, 1994), la vida es un camino que te dirige a Dios, se vive en la nada, y el viaje, al igual que el tiempo que pasamos en este mundo, es un trabajo que se paga como penitencia hasta llegar a la meta, y es que, el tiempo sólo pertenece a Dios, así como ese espacio que creó —dícese mundo— y de creación—múltiple, en nuestro caso, literaria—.

Por otro lado, están en sí los tipos de viajes que van unidos a sus autores-viajeros. En este sentido, no se puede dejar de lado la noción del *armchair traveler* (Tames, 2013) que es una figura muy estimulante en el género, y hace referencia a los viajeros que crearon libros de viajes sin salir de su casa, únicamente basándose en otros textos, lo que a su vez nos lleva a la actual teorización de las narrativas creadas a partir de la conexión de los autores con la audiencia y la generación formal de la expectativa (Legassie, 2017).

Además de ello hay viajes y viajeros de prestigio, puesto que, los viajes largos suelen ser peregrinaciones a Tierra Santa mientras que los cortos hacen mayor referencia a los

desplazamientos básicos de los mercaderes (Le Goff, 2020); y los mercaderes<sup>38</sup> no están en la mejor perspectiva, ya que rompen la estructura de la Iglesia al liberarse del tiempo bíblico —del tiempo que tiene a Dios como centro, y al que se subyugan todas las actividades—.

En esencia, los viajeros se clasifican en tres: los viajeros religiosos —peregrinos—, los políticos —embajadores— y los que apelan a cuestiones económicas —mercaderes—. La figura del mercader como viajero precisa ciertos matices que intentaré aclarar aquí, ya es en la denominación en que podría entrar Benjamín de Tudela, quien al ser judío cargaría con una lectura prolífica.

### 1.2.1.3. El poder: la consciencia de los libros de viajes y sus implicaciones

Un viajero sería una persona capaz de comprender su acercamiento a los diferentes espacios y su posición en ellos, en otras palabras, no existe un viaje ingenuo. Además, desde la perspectiva de lo que implica el viaje en sí —y la consciencia del autor-viajero— es que la apropiación del espacio —más que el conocimiento del mismo— podría ser una línea más seductora para los viajeros, que poseen el poder de crear y delimitar los espacios por los que pasan y que en pocas ocasiones alguien cercano a ellos sería capaz de volver a pasar, para crear una nueva cuenta inmediata de sus propios registros —haciendo referencias a los lugares y personajes maravillosos—. En esta misma línea, para nosotros como receptores

---

<sup>38</sup> Le Goff (2014) destaca en *Mercaderes y banqueros de la Edad Media* la condición y posibilidades de los mercaderes, quienes funcionan como un nudo que acarrea conflictos —mercaderes y negociantes musulmanes, judíos y cristianos— pero que, al mismo tiempo, consigue conectar distintas parcelas de la sociedad, incluso en los momentos más críticos. El autor también elabora acerca de la condición del mercante en cuantos a cuestiones éticas, métodos, organización, marco, normas, manuales para llevar a cabo el oficio. Y destaca particularmente que, los mercaderes son los que fusionan los mundos por medio de las implicaciones de su movimiento mercantil. Además, se tiene en alta consideración la solidaridad entre el gremio mercantil, pese a las diferencias de las facciones.

actuales, las diferencias entre las cartografías imaginarias mapeadas en diferentes manuscritos, desestabilizan aún más las rutas que configuran la espacialidad medieval:

As for the narrative, it hangs on a sequence of successive places, a series of toponymies mapping out the discourse, as if to signify a symbolic appropriation of territory more than to affect a projection into an expanse. Hence, the often-discontinuous character, with gaps, incomplete, all the more disconcerting in our eyes due to the numerous manuscript variants, the plurality of versions conveyed by the same text (Zumthor & Peebles, 1994, 812).

Cabe destacar que por un lado se sugiere un riguroso mapeo político, y por otro, la conciencia del poder de la escritura que nace de un emisor en particular y emite un discurso con sombras y delineados que son útiles bajo ciertos fines.

Ante esto la ideología cristiana como poder regente se fragmenta, ya que no sólo los peregrinos darán cuenta de sus viajes, posiciones y simbolizaciones del espacio; tampoco los embajadores de evidente corte de exploración política y territorial serán los únicos que lo delinee, sino que habrá lugar para los mercaderes y navegantes —como oposición a ambos; a peregrinos y embajadores, respectivamente— que serán capaces de dar luz con otros fines.

De esta manera, la constitución del viajero ofrece una perspectiva sensible atravesada por la ideología particular del mismo.

### **1.3. Formas de comprender la literatura medieval en la actualidad**

La literatura medieval se encuentra alejada de nuestro horizonte moderno de expectativas literarias y conocimiento del mundo; sin embargo, esto no impide que podamos relacionarnos

con ella desde una perspectiva estética y funcional. El extenso periodo que abarca este *corpus* nos ha legado una vasta tradición literaria, así como —para bien o para mal— estructuras ideológicas, espirituales y económicas que sirvieron de base para los constructos modernos. En este sentido, aproximarse a las fuentes medievales permite reconocer con mayor profundidad textos que marcaron la cadencia de nuevas corrientes, tradiciones literarias que, con el tiempo, mutaron, se bifurcaron o se conservaron con matices diversos.

Durante la Edad Media, la figura del autor muchas veces se diluyó, lo cual dificulta la reconstrucción de su presencia en el análisis de la obra. No obstante, esta tarea resulta particularmente significativa para los estudios medievalistas que buscan delinear con mayor precisión las fases, vínculos y contextos entre los textos y sus productores. A través de este ejercicio crítico es posible trazar explicaciones estéticas y sociales, y forjar un espacio de convivencia y reflexión entre tradiciones que parecían inconexas.

En la actualidad los estudios medievales han refinado su aproximación a esta época, que durante siglos fue reducida a una mirada binaria. Hoy se valora su pluralidad interna: sus tensiones, fisuras, sus distintos “tonos de oscuridad” y contradicciones, lo que permite generar diálogos más profundos en torno a sus obras, personajes y estructuras.

Por supuesto, el simbolismo y el misticismo presentes en muchas obras medievales siguen siendo en parte intraducibles; en ese punto, tanto la historia como la imaginación invitan constantemente a redescubrir sus sentidos posibles. En este contexto, el neomedievalismo ha cobrado fuerza como un campo que replantea los conceptos literarios del medioevo, con especial énfasis en los tropos, los héroes arquetípicos y las estructuras narrativas asociadas a la sonoridad lingüística o a las formas ideológicas del pasado. Si bien algunos sectores de la academia se muestran reticentes ante la popularización de estas (re)interpretaciones —por la tendencia a absolutizar o distorsionar sus significados—, lo

cierto es que el neomedievalismo propone nuevas formas de conexión con la fantasía, la fe, la identidad y el otro.

En ese sentido podría decirse que el medievo nunca se dejó atrás: persiste como un espacio de sentido que se reactiva en momentos de búsqueda, angustia o deseo de reconstrucción del mundo. Cuestiones como la creación del espacio, el conocimiento, la experiencia de la otredad o el surgimiento de la identidad acompañan al ser humano desde la antigüedad y adquieren una fuerza particular en la Edad Media.

#### **1.4. Literatura, espacio y poder: Edward Said y el orientalismo**

En el campo de las representaciones espaciales, las narrativas medievales operan a partir de la curiosidad y el asombro: buscan y encuentran al otro para definirse, para jerarquizar y para delimitar fronteras simbólicas. Esta lógica se vincula estrechamente con la propuesta de Edward Said en su obra capital *Orientalismo* (1978, ed. 2003), donde analiza cómo Occidente ha representado históricamente al Oriente como un espacio homogéneo, pasivo y exótico con el fin de dominarlo, en principio, simbólicamente. Said desarrolla el concepto de “geografía imaginaria”, una construcción discursiva mediante la cual Europa impone su visión sobre otros territorios, estableciendo jerarquías y legitimando su poder político, económico, cultural y epistemológico.

En este sistema de representación, el espacio no se describe de manera neutral, sino que se organiza desde la autoridad de quien nombra, y por tanto, domina. Así, el Oriente es presentado como un bloque uniforme e indistinto, sin lugar para identidades individuales o voces propias. Esta homogeneización discursiva no solo produce cortes de distinción, sino que también deshumaniza, justificando el dominio colonial bajo la apariencia de un

ordenamiento racional del territorio y sus recursos. Desde esta perspectiva, el Oriente aparece como un espacio “exótico, misterioso, peligroso y salvaje” pero a la vez fundamental en términos de riqueza material —y por ello, en necesidad constante de gestión occidental—.

Además, Said señala que el Oriente se presenta como una entidad fija, inmutable, precisamente porque no se le permite hablar ni cambiar: es siempre el otro definido desde afuera, por y para los intereses del que domina. El *orientalismo*, entonces, no es solo una forma de interpretar el mundo, sino una herramienta para organizarlo de acuerdo con una mirada externa que lo exotiza, clasifica y somete.

Este Oriente construido no existe en sí mismo, sino como una invención permitida por la posición de poder de aquellos que lo presentan. Su constitución responde a una necesidad política: nombrar al otro y, al hacerlo, modelarlo de forma conveniente. La mirada orientalista produce una dualidad drástica —civilizado/salvaje, racional/irracional— que deja como resultado un Oriente inexistente pero operante: una invención persistente, que aún hoy circula en muchas representaciones culturales<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> El *orientalismo* de Edward Said se articula en torno a la mirada discriminatoria y jerárquica de Occidente hacia Oriente, en estrecha relación con los procesos coloniales y las identidades nacionales consolidadas a partir del siglo XIX. Bajo esta premisa, resulta evidente que no es posible aplicar de manera directa y sin matices dicha categoría al contexto medieval, como lo han señalado diversos críticos. No obstante, en el presente análisis se toma el *orientalismo* no como categoría histórica estricta, sino como una clave conceptual que permite pensar cómo se construyen y legitiman jerarquías de poder a través de la representación del otro. En este sentido, la obra de Benjamín de Tudela puede leerse como un testimonio que, desde la enunciación de un viajero judío, reproduce y reconfigura formas de marginalización y diferenciación —en este caso, tanto hacia el Oriente como en el interior del propio mundo judío—. Así, más que un anacronismo, el recurso a Said busca habilitar un marco comparativo para afinar la comprensión de las lógicas de alteridad y los discursos de poder que las sostienen en el contexto medieval.

## Capítulo II. Reconocer al otro

El postulado de la dualidad se sostiene en la ideología occidental desde la Grecia clásica. Sin embargo, la Edad Media tiene necesidades específicas en este contraste de dualidades: denotar qué es superior a qué y bajo qué parámetros, especialmente respondiendo a su comprensión y organización del mundo en formato ascendente. Aunado a esto, recordemos que los diez siglos del medievo gestionan una especie de proto nacionalismo. Considerando ambas vertientes es inevitable que los contrastes de identidad se sustenten en la fe y deriven en territorios como espacios concretos, que a su vez, se basan en una proto geografía que se configura en los pilares espirituales que sostienen la versión histórica y religiosa del mundo medieval. En otras palabras, responde a la ideología cristiana, tanto de manera moral como de percepción del espacio.

El espacio se construye de manera jerarquizada ascendente y toma en cuenta los principales valores y perspectivas esenciales en el cristianismo —como son la verdad, la sabiduría y la pureza—, sobre los que lentamente se forja un estado-nación<sup>40</sup>. Partiendo de esta base, la sociedad comienza a delinearse y a agrupar comunidades que contrastan por oposición respecto a los valores religiosos. De esta manera el mundo se ordena y clasifica mediante diferentes comunidades que discordan desde cuestiones ideológicas hasta las formas biológicas y los espacios que ocupan.

Por un lado, están los “infieles”, por otro las “inmundas” mujeres descendientes de Eva, así como también existen los demonios que habitan en tierras de climas cálidos, y en otro espacio más alejado, nos encontramos a los leprosos que son replegados a lugares oscuros y marginales; con todo ello, aún más lejos, los viajeros se encontrarán con monstruos,

---

<sup>40</sup> El estado-nación no concebido como en las estructuras conceptuales modernas.

que suelen ser personas que pertenecen a otras comunidades que no profesan el cristianismo y que deben distinguir de manera rigurosa para crear un contraste suficiente que identifique a las distintas comunidades medievales que son desconocidas para el viajero —y para los receptores de su relato— y de las que tiene que dar cuenta.

El riguroso sistema de la Edad Media necesita reconocer las formas y oponerlas, buscando legitimar su posición regente, ello nos lleva a conceptos que hoy reconocemos como oriente, extranjero o monstruo como versiones de las distintas otredades, todo en pos de socializar y delimitar la propia identidad cristiana.

En “The Other Within and the Other Without”, la propuesta de Boyarin (en Raz-Krakotun, 2017, 246) permite reconocer ciertas graduaciones de las otredades en la sociedad medieval. Ello recupera tanto otredades externas como internas, que se separan e integran a voluntad de las necesidades del momento histórico —y condiciones políticas y económicas—. Desde este punto de vista, los monstruos de tierras mágicas, exóticas y lejanas son una otredad externa, mientras que los judíos son una interna; son dotados de ciertos valores y características físicas que pueden llegar a considerarse monstruosas y malignas, particularmente desde la perspectiva con que la cristiandad comprende el mundo.

Las condiciones para posicionar y graduar a las otredades no se limitan al imaginario de testimonios bíblicos, sino que también se funden con el misticismo, recaen en el mito y se (re)establecen por medio de los símbolos: el sistema de configuración esencial de la Edad Media. Además, retoman la memoria cultural transmitida de manera oral y transmutada en la imaginación a través del tiempo.

Las otredades, al igual que hoy, fueron las minorías oprimidas por el sistema regente. Debido a la naturaleza de contrastes del medievo, los núcleos de poder se basaron en métodos

de discriminación que partieron principalmente de esferas biopolíticas conectadas directamente a las religiosas y morales, que a su vez responden a cuestiones socioculturales.

### **2.1.1. La organización de la otredad: en búsqueda de la identidad y la colectividad**

La tierra medieval, también conocida como *orbis terrarum*, es uno de los mayores problemas que existen desde las perspectivas espaciales: es demasiado vasta, muy antigua e incluso en gran medida inaccesible a nuestros sentidos humanos. Se ha buscado conocerla y encontrar el margen, dentro y fuera de sí misma: ¿qué lugar ocupa(mos) en el universo? Sin embargo, siempre se vuelve a las preguntas iniciales: ¿cómo percibir el mundo? Cada rincón del universo, ¿cómo conocerlo? ¿Cómo imaginarlo? ¿De qué manera se logrará mapear mejor?

En *Earth* de Jeffrey Jerome Cohen (2017) recordamos a los mapas de estrellas como señas discretas y bien medidas que ayudan a los viajeros y a los marineros a moverse; también se introduce a Isidoro de Sevilla, Dante Alighieri e incluso a John Mandeville como figuras que abogaban —se sugiere, en las entrelíneas de sus textos, con sus diferentes visiones del espacio— por cuestionar la teoría del teocentrismo. Cada uno de estos autores medievales, con sus particulares discursos e imaginarios espaciales, indaga Cohen, exponen nuevas posibilidades del espacio.

A final de cuentas, la ciencia que explica al espacio se construye con exploración, a través del tiempo y con una dosis de imaginación. Uno de los problemas más placenteros desde la Edad Media, sin duda, ha sido mapear al universo, entre oscuridad y luz, ¿dónde se encuentra qué y cuáles son los límites y las condiciones para que la vida sea posible en los distintos rincones de cada uno de los lugares del planeta? El espacio existe porque lo

percibimos, construimos y lo cargamos de sentidos y significados; así, nos permite, vulnerablemente, jerarquizar y limitar imaginariamente todo aquello que contiene, y por supuesto, parte de esto, son las múltiples poblaciones humanas.

En la Edad Media existen dos comunidades que son forzadas a oponerse fuertemente a los cristianos en pos de construir su identidad. Los musulmanes, conocidos como sarracenos, y los judíos; ambas comunidades con sus propios ritos y su manera de percibir el mundo de manera espiritual, son reconocidos como “los infieles” (Akbari, 2005, 32). Siendo que el cristianismo es —parte de— la identidad medieval europea, tanto los judíos como los musulmanes fueron asimilados como contrastes que permitieron reconocer al único y buen cristiano. Se buscó exacerbar la diferencia y elevar a la identidad cristiana como ideal verdadero y camino único hacia la salvación.

Respondiendo a ello, se concibieron a las comunidades no-cristianas de manera negativa y bajo parámetros que lentamente los asimilaron como una especie de monstruosidad, lo que a su vez comienza a marcar el camino de las razas y las características fisiológicas por las que se clasifican y reconocen actualmente, un claro rasgo de esto, que se mantiene en la contemporaneidad, es el color de la piel: “The skin color of these monsters is not accidental. Their darkness is alignment with demonic as well as geographic origin theology along with place determined race” (Cohen, 2013, 110).

Además, cabe mencionar que la otredad conocida como monstruo habita en ciertos lugares con un clima y paisaje especial, que tiene implicaciones en su surgimiento: “Eastern and southeastern climates created men who were overemotional, irrational, and given to lascivious behavior; their darker skin and hair were attributed to the heat of the sun” (Akbari, 2005, 33). Hay que recordar que, la Edad Media está dotada de la curiosidad humana, como cualquier época, y de esta forma, las dudas llevan a explicaciones, justificaciones y a generar

diferente tipo de conocimiento que permite comprender el mundo para construir y detallar información de distinta índole. Parte de este postulado, es la explicación del supuesto origen de comunidades humanas y sus características.

Por otro lado, el judío se encontrará dentro de la gama de otredades con tintes monstruosos, y ello también permite construirlo con determinadas características físicas. Recordemos que, en la Edad Media, el cuerpo reflejaba la pureza del alma, debido a esto, era comprensible que un hombre deformado tuviera una moral reprochable. De esta manera, la comunidad judía y su caracterización encontraba fundamentos en que se conectaban con la dimensión moral de su religión —tras crucificar a Jesucristo, el estigma que se les implanta es interminable, colectivo y caótico; con base en éste se organiza también su lugar en el mundo cristiano medieval—. La sociedad cristiana los considera capaces de todo, ya que atentaron contra la vida del Mesías de manera grotesca, en consecuencia los perciben como insensibles seres sin límites, despreciables y dañinos.

De esta manera, la Edad Media comienza una especie de demonización que sirve a los intereses de la comunidad cristiana y que también contrasta con su percepción de los musulmanes que profesan una “idolatría pagana”. Todo esto implanta una especie de propaganda para las cruzadas y también determina el valor de las personas en la sociedad medieval, de modo que la comunidad judía sea realmente mal vista. En relación con esto, cabe mencionar que otra forma de otredad que es despreciada en este aspecto, es la población femenina<sup>41</sup>, cuyas características se transforman y adhieren a los judíos, desde una perspectiva tan prejuiciosa como misógina. La mujer, en medio de este panorama religioso-político, tiene un papel menos definido y activo en los campos de batalla, repletos de soldados

---

<sup>41</sup> Debemos acotar que, las mujeres cristianas, musulmanas y judías tienen características distintas que las marginan de su propio núcleo identitario.

cruzados; tampoco tiene la misma jerarquía entre las fuerzas de clero, ya que la figura sacerdotal predomina y está sobre la jerarquía de las autoridades femeninas. Desde esta perspectiva, sirve en menor medida a los intereses comunitarios que tanto preocupan y definen a la organización del mundo medieval. De esta forma las mujeres son ubicadas en un nivel bajo de la jerarquía, debido a su utilidad en el mundo, por ello se consideran como otro elemento circundante al centro de la sociedad medieval. También la comunidad judía, obligada a ser mercante y ambulante, será marginada por su poca utilidad en el campo de batalla; su misma presencia será femenina<sup>42</sup> a este respecto, lo que se detalla más adelante.

Así, el cristianismo se sostiene como un modelo auténtico y superior a todos los demás. Respondiendo a esta situación elevada y jerarquizada, se busca la conversión de las demás comunidades religiosas, que a su vez termina por pulir, ubicar y configurar a la identidad cristiana:

The medieval prehistory of Orientalism is intertwined with the construction of Jews identity, which functionated both as a typological prefiguration of

---

<sup>42</sup> En este apartado señalamos cómo, desde la mirada cristiana, los cuerpos judíos son percibidos como “accesorios”, en el sentido de que no participan en la defensa militar de la fe (Kruger, 2006) —no combaten en nombre de Dios—, sino que se dedican a labores consideradas “femeninas” o ajenas al ideal caballeresco. Esta atribución refuerza, en la mirada cristiana, una imagen de debilidad o pasividad asociada a lo judío, tanto en términos de género como de poder. Sin embargo, esta representación es profundamente reductora. La ausencia de los judíos en el campo de batalla no obedece a una incapacidad o cobardía, sino a una posición política y social diferenciada: no se hallan completamente subyugados ni por los reyes cristianos ni por los califas musulmanes, y conforman una población semi-autónoma, con estructuras propias, que convive dentro de regencias políticas ajenas. Por ello, suelen habitar en territorios delimitados, incluso en condiciones de discriminación o amenaza, y pese a las múltiples expulsiones y violencias que enfrentaron a lo largo del tiempo. Es importante considerar que las dinámicas sociales, económicas y políticas de las comunidades judías varían según el contexto político y geográfico (Amparo, 2025) en el que se insertan. En este sentido, las relaciones de las mujeres judías en sus círculos resultan especialmente reveladoras: el espacio que habitan mantiene una identidad y una ideología propias, pero no está exento de influencias externas. Las formas de socialización femenina, en particular, tienden a entrelazarse con los modelos cristianos o islámicos predominantes, lo que da lugar a un espacio híbrido, donde la tradición judía se adapta, resiste o incorpora elementos de su entorno.

Christian identity and as a template for other groups destined to be cut off from the body of European Christian community (Akbari, 2005, 49).

De esta manera, las categorías mutuamente refuerzan las ideologías de oposición. La Iglesia de la Edad Media era el estado sin fronteras, particularmente en plena expansión del siglo XIII, en el que se reporta la mayor movilidad de todo el periodo. Por ello era necesario mapear el mundo con los espacios que respondían a distintos constructos y que a su vez representaban una nueva adquisición para la identidad-territorio en formación; respondiendo a esto, el reconocimiento y delimitación de lo que hoy conocemos como razas: “Race is a response to ambiguity, especially the ambiguity of identity” (Heng, 2011, 281). ¿Dónde están los monstruos? ¿De qué manera se cartografía la raza y a qué benefició en tiempos medievales?

Es cierto que la Edad Media celebró la maravilla y la diversidad, sin embargo, las fracturas y delimitaciones de ello debido a estatutos de la corona y la Iglesia demuestran que la fantasía y el mito tienen un trasfondo complejo. A final de cuentas, el sitio de la raza y los colores se sustentó también en un par de conceptos binarios: lo sagrado y lo demoníaco; y el pecado y la redención.

### **2.1.2.1. El judío como el otro**

En el siglo XIII, en 1275, se instauró el *ghetto* como estatuto judaico. También tras ello, diferentes órdenes de ejecuciones comunales judías se legitimaron y se llevaron a cabo a lo largo de la historia de la humanidad. Desgraciadamente, la Alemania nazi no es la única que asesinó masivamente a la comunidad judía, aunque quizá es el registro histórico más cercano a nuestros días. Uno de los argumentos que justificaron estas cacerías contra los judíos en tiempos medievales, es que no sólo eran presentados como asesinos de dioses, sino como

asesinos de niños, con métodos como desmembramiento y succión de sangre —lo que recuerda a la imagen del vampiro—. Y si bien, se intentaron realizar conversiones forzadas, tampoco eran ideales en ningún sentido, ya que la comunidad cristiana encontró una nueva forma de contrastar la fe y justificar *estatus* y privilegios respondiendo a ello.

Tras los diferentes intentos de conversión, cabe mencionar que los cristianos comenzaron a tener diferentes maneras de organizar su propia jerarquía, existían los cristianos por sangre: nacidos, heredados y de descendencia, que contrastaban, desde luego, con los conversos. Lentamente, la religión permeó como una raza genérica (Heng, 2012, S67), una raza infernal, entre las sombras, que designaba y encontraba un lugar para cada comunidad.

### **2.1.2. Las narrativas medievales y la instauración del otro**

Los discursos que dan cuenta de la otredad judaica medieval suelen presentar a su comunidad de forma negativa por los motivos anteriormente señalados. La imagen judía se asocia al asesinato de Cristo y de infantes. Como respuesta a esto surgieron distintos discursos violentadores. Esto va desde comunicados del Rey y sermones en las iglesias hasta narrativas que incitan a la conversión y a la marginación. Los asesinatos cometidos por manos judías, como parte del mito de construcción de identidad, legitimaron la imagen negativa de su comunidad, ésta a su vez motivó que las comunidades cristianas populares repudiaran con fervor a los judíos: “Fictions that are designed to authorize and arrange for community violence to Jews” (Heng, 2011, 279).

Existen narrativas medievales que se sustentan en las leyes y discursos que legitimaron la figura del judío como alteridad radical: un otro manchado de sangre, temido y

odiado, cuyo destino, en esas representaciones, debía ser la persecución o el exterminio por considerárselo esencialmente maligno. En Inglaterra, por órdenes del rey Eduardo, en 1290, se dio la primera expulsión en masa. Por otro lado, en 1189, la tercera cruzada de Ricardo Corazón de León incitó particularmente el odio hacia la comunidad.

El milagro del cuento mariano “The Jewish Boy”<sup>43</sup>, “The Christian Child Slain by Jews”, y el cuento de Chaucer “Prioress’s Tale” son sólo algunos de los textos que permiten ver la imagen del judío desde la mirada cristiana en la Edad Media y que dejan percibir los tonos negativos que se expanden entre las comunidades, que también comienzan a instaurar la estructura familiar, la imagen y lugar del hombre en el mundo —y en las distintas microorganizaciones—, la posición de cada individuo y sus valores, aunados a las normas de la Iglesia cristiana que se enlaza a la pureza del alma y al camino verdadero hacia la salvación.

En vista de esto es importante destacar que la corona proclama leyes que se asocian a la Iglesia, mutuamente apoyan sus intereses, de esta manera, la forma de gobernar en la Edad Media tiene principios básicos. Por un lado, se basan en la ley monárquica que se subyuga al poder religioso —por supuesto, depende del periodo, realmente, las tensiones entre ambas estructuras son definidas y actúan como una balanza parcialmente inestable en el transcurso del tiempo, ya que los cambios de los representantes del poder junto a sus distintas estrategias, modifican el panorama. Sin embargo, los sistemas se sostienen mutuamente y por ello se necesitan—. Difundir la palabra de Dios que sostiene al rey, tiene ciertos métodos: la canción y el ritual, desde la perspectiva de legitimar y difundir en una sociedad analfabeta que educa en los pilares del cristianismo en todo sentido.

---

<sup>43</sup> Perteneciente a los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo.

Se busca que las historias encuadren la imagen particular de la familia y del hombre del hogar, dotado de estabilidad para sostenerlo y el valor para ir a las cruzadas —entre otras cosas—, a lo que se opondrá fuertemente la construcción del mercader judío siendo un viajero inestable y encarnando el concepto de errancia que se adhiere a la comunidad. Las narrativas medievales que exponen la maldad judía y buscan la conversión, suelen proponer los espacios mágicos y sagrados como lugar de transformación judía y reivindicación de la pureza cristiana, en ellos se construye una experiencia sensorial particular, la vivencia en sí rige la designación del lugar, el tener conciencia del sonido, los olores, colores y organización de las cosas sacraliza o demoniza un espacio. Un claro ejemplo es, como explora Geraldine Heng en “The Jewish Boy”, la historia de un pequeño que es casi horneado, pero gracias al cambio de fe, el espacio en que se encuentra se convierte en un campo de flores, ya que es protegido por la virgen María. No obstante, cuando su padre es sentenciado a sufrir el mismo destino, ese espacio toma la imagen de un infierno que lo calcina.

Los espacios cristianos emergen como encantadores en dos sentidos, desde la idea de ser un espacio acogedor, apacible, de ensueño e idílico; y en el sentido de estar hechizado, siendo mágico, fantástico e increíble por maravilloso, un espacio que cautiva, seduce y deleita. Una protección mágica, atravesada por la devoción. Los judíos tienen un lugar en estos espacios, pero sólo en cuestiones de transición, y aunque nunca serán cristianos puros, el favor del milagro los guiará en un nuevo camino.

La narrativa antisemita medieval tiene distintas propuestas que sostienen la imagen de la minoría demonizada y que, por un lado, incitan al apoyo de la ejecución de judíos, pero también al *domus conversorum* que, no obstante, mantiene otro tipo de jerarquía entre los conversos y los descendientes de sangre cristiana. Heng (2014) también revisa el romance de

Ricardo Corazón de León<sup>44</sup> y explora la violencia hacia los sarracenos. Desde cuestiones de chistes racistas hasta los atentados caníbales del rey en las cruzadas, que incitan al germen del nacionalismo. Además, la autora explora las posibilidades de los mapas del dolor desde el entramado de las cruzadas hasta las inquisiciones. Por otro lado, se detiene a defender la idea del racismo medieval incluso reconociendo una gramática de la raza —discurso racializado— (139). Si bien, no podemos hablar de naciones en el siglo XIII<sup>45</sup>, pese a las motivaciones de las cruzadas, ante la revisión de la producción de una identidad nacional-religiosa, sí se pueden precisar las *communitas regni* —o comunidad de un reino— que propicia la construcción de los territorios, naciones e identidades. Los cantares de gesta, las épicas de las cruzadas e incluso algunas colecciones de *exempla* permiten imaginar una nación<sup>46</sup> como la conocemos actualmente, o cuando menos, consienten los ecos de sus modificaciones y consolidaciones futuras.

Por otro lado, la lectura del romance de *RCL* —que tiene chistes nacionalistas colectivos— permite analizar los mecanismos de reconocimiento y contraste de lo que conocemos hoy como razas. La búsqueda de la domesticación de las minorías es un momento importante en la Edad Media y sostiene a los estudios de raza, desde la perspectiva de que es un periodo formativo de la auto construcción de las mayorías nacionalistas. No obstante,

---

<sup>44</sup> Referido a partir de aquí como *RCL*.

<sup>45</sup> Cuando menos no en el sentido moderno, ni contemporáneo del concepto.

<sup>46</sup> El nacionalismo constituye uno de los temas más complejos para los medievalistas, dado que la configuración del Estado-nación moderno está muy alejada de las primeras formas de articulación territorial en la Edad Media. Sin embargo, como ha mostrado Weeda (2012), es posible rastrear interacciones y cohesiones de identidades étnicas y regionales que se manifestaban en: 1) la asociación de nombres étnicos con territorios y mitos de descendencia —“In medieval geography, ethnic names were related to both territory and myths of descent” (23)—; 2) los relatos de ancestros comunes; 3) las memorias colectivas compartidas; 4) la diferenciación de elementos de una cultura común; 5) la referencia a una *patria*; y 6) los lazos de solidaridad entre sectores significativos de población. A ello se suman factores como la lengua, las leyes y los estereotipos que comienzan a delinarse. En este sentido, si bien no puede hablarse de nación ni de identidad patriótica en sentido moderno, sí es posible reconocer sentidos de pertenencia étnica y vínculos comunitarios que se articularon en torno a marcos espaciales, memorias y características compartidas.

¿quiénes son la mayoría y cómo construyen sus espacios? A final de cuentas, esto permite y estabiliza el surgimiento y organización de las categorías que designan a las otredades.

Key to the notion of an imagined community, medievalist scholarship decides, is self-identification by a national grouping, especially in defining one's national community against large communities of others in oppositional confrontations over territory, political jurisdiction, and dominion, and in warfare. Part of that self-identification involves a recognizably national form of address perceptible in the literary, historical, and cultural documents of a country at various stages of medieval nationalist discourse. Equally distinctive is the production of a symbolic system that uniquely signals and presents a nation as occupying different cultural and symbolic space from others within transnational groupings such as Western Christendom. Finally, the role of language, geographical boundedness, and ideologies of solidarity that cut across competing, antagonistic interests among the social and economic groups in feudal society are indispensable components of the nation-in-progress (Heng, 2014, 150-151).

La comunidad del reino se sostiene en un sistema de espacios simbólicos que produjeron las naciones, las literaturas nacionales, las identidades racializadas y el mapeo de la *terra incognita* (Akbari, 2020) al servicio del Rey y su fe, asimismo, esto lleva a desfamiliarizar territorios conocidos (en Europa) y a exacerbar ciertos matices en la búsqueda de las diferencias en pos de justificar desplazamientos militares-políticos, como serían algunas de las exploraciones, embajadas e invasiones.

Por otro lado, tenemos los romances corteses que poseen tintes de literatura de devoción (Akbari, 2017) y que por ello, suscitan la injerencia de la religión que propone la

alteridad y la identidad que exagera el sentido nacionalista de pertenencia y también añade los roles de género.

Gran parte de la economía antigua de los judíos se sostuvo forzosamente en el mercadeo migrante, a final de cuentas, el movimiento era necesario, respondiendo a las diferentes etapas de las diásporas judaicas, que llevaron a la comunidad a comprender el mundo cotidiano de manera más nómada, y de ello también se deriva su organización espacial, desde lo espiritual hasta lo físico. Parte de la identidad judía también es el movimiento; y como se mencionó anteriormente, incluso en las narrativas están en tránsito.

La producción textual representó a un judío medieval y a su papel en el ecosistema cristiano. Sin embargo, ¿dónde están? Siempre desaparecidos, sin lugar. Las nuevas teorías nos presentan a distintos tipos de identidades judaicas, como ejemplo tenemos al judío: hermenéutico, teológico, virtual y el de papel, cada uno estudiado respectivamente por Denise L. Depres, Elisa Narin van Court, Sylvia Tomason y David Wallace, en diversos artículos y textos. Por otro lado, Kruger (2006) recupera la concepción de Derrida y realiza la propuesta del judío espectral: el *becoming-body*<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> En *The Spectral Jew: Conversion and Embodiment in Medieval Europe* (2006), Steven F. Kruger desarrolla el concepto de *becoming-body*, basado en el espectro derridiano, el cual define como “a paradoxical incorporation, the becoming-body, a certain phenomenal and carnal form of the spirit” (21). A partir de esta noción, Kruger conceptualiza el cuerpo judío como una construcción fantasmal: no está plenamente vivo ni completamente muerto, sino que ocupa un espacio liminal, suspendido, espectral. A pesar de los múltiples intentos del orden cristiano por borrarlo —simbólica, social o físicamente—, el cuerpo judío persiste, interfiere, incomoda. Desde la ideología cristiana medieval, el cuerpo judío es percibido como una entidad en constante devenir: ambigua, mutable, sin estabilidad ontológica. Se trata de una figura espectral que, al ser proyectada como fantasía, “no existe” en términos plenos, a la vez, en consecuencia, no puede ser borrada. Según Kruger, los judíos espectrales habitan la Europa cristiana de forma mecánica, parcialmente ausente, excluidos de la pertenencia plena. Son cuerpos de tránsito, narrados y transformados por el discurso cristiano, y por tanto convertidos en entidades estáticas, fijadas por la mirada dominante. Como hemos señalado a lo largo de este trabajo, en esas narrativas los cuerpos judíos son representados mediante tropologías de debilidad y desvío: masculinidad fallida, feminidad peligrosa, corporalidad enferma, errante y condenada. Estas codificaciones configuran lo que Kruger denomina *becoming-body*, un cuerpo cuya existencia depende de su narración como diferencia. El autor lo resume de forma contundente al señalar que: “With Christian chroniclers positing a heroic, masculine crusader’s body over against decrepit Jewish and Muslim ones, and with Jewish chroniclers constructing both masculine and feminine models of heroic martyrdom” (Kruger, 2006, 28), se despliega un

Ahora bien, si por un lado tenemos a la corporalidad judía, por otro, a la corporalidad cristiana. Una en movimiento y otra sedentaria, entre múltiples matices, sin embargo, en el presente texto, que enfoca la espacialidad, es de principal interés el movimiento y cohesión de las comunidades. La creación de las identidades fue un reflejo de las ansiedades cristianas ante la organización y posibilidad de pérdida de la centralización del poder.

## **2.2. El espacio: de la corporalidad a las diásporas**

En el cuarto concilio Laterano de 1215 se acordó el uso de una banda para los hombres judíos, de ahí la ley se modificó en 1222, 1253 y 1275, en cada uno de los estadios se cambió el color, el ancho, el lugar del cuerpo y la comunidad que la portaría (Heng, 2014, 148), hacia el final, incluso los niños debían usarla. Además se agregó una especie de monitor de las juderías y se incrementaron los impuestos de manera paulatina, únicamente a los mercaderes judíos; pese a que alrededor estaban los mercaderes cristianos.

Los judíos, de acuerdo a los registros de textos mencionados en el apartado anterior, eran (re)conocidos como una raza sub-humana, parecida a los animales, que además, eran caníbales. Desmembraban, desintegraban y devoraban, sin embargo, también fueron unos de los primeros en capitalizar el mar feroz, cuya oscuridad alejaba a los cristianos medievales, a final de cuentas, la condición errante impuesta les apremió a desarrollar ciertas habilidades de subsistencia en el camino, en el que las relaciones y la búsqueda de la comunidad en medio de travesías peligrosas y desesperadas fue crucial. La distinción de las otredades comenzó con esbozos simples: “The precondition for being a Jew became ‘not being an arab’, and a

---

juego de oposiciones simbólicas donde el cuerpo judío funciona como el contraste necesario para afirmar la virtud, fuerza y pureza del cuerpo cristiano.

rejection of the culture in whose terms Jewish identity was formerly defined” (en Raz-Krakotun, 2017, 261).

No obstante, lentamente comenzó a delinearse, por ejemplo, la simbología de la diáspora judía. La sociedad cristiana vivía en una historia definida por una triada de momentos históricos: la creación del mundo, el nacimiento y la pasión de Cristo. Justo tras ello, se aguarda por la profecía del retorno del hijo de Dios, un progreso espiritual. En “The Time of the Wandering Jew in the Chronica Majora and the Des Brailes” (2017), Lisa Lampert, rescata de Guverich, la organización del tiempo de experimentación cristiana: un plan de vida transitoria local, el plan de los eventos universales-históricos en los que se define el destino del mundo (175), en otras palabras, el pasado bíblico, el futuro mesiánico, y el día a día.

Lampert explora la condena de los judíos en ambos textos en los que se les caracteriza como apresados en el tiempo, destinados a errar sin descanso hasta que el mesías regrese, de esta forma, la concepción del judío eterno se construye en un tiempo y espacio metamórfico. Los judíos son condenados a la diáspora, a un camino de penitencia, los cristianos reordenan el tiempo y el espacio: “The thirteenth-century “discovery” of the Talmud, with its revelation of documentary evidence that the Jewish faith did not remain in stasis after the time of Christ, troubled the Christian temporal framing of the Jew” (180).

Pese a todo, los judíos anduvieron con sus propias experiencias de devoción y (re)viviendo y (re)citando eventos sagrados. No obstante, los textos exploran particularmente el hecho “not about wandering, but on being forced to remain” (188). De esta manera, “The state of punishment has both spatial and temporal dimensions” (189). Y la profecía de redención tomará tiempo y espacio. Ciertamente, no es viajar o moverse: es errar.

Por otro lado, también se cargó a los judíos de ciertas señas físicas, como es la nariz amplia. Este tipo de conceptualizaciones dan cuenta de la manera en que el cuerpo fue capaz de imponerse como símbolo de una comunidad, a su vez funcionando como marca de tiempo y espacio. Ello va desde los gestos, la danza, los rituales, los performances dramáticos, el movimiento, el viaje y las reuniones en general (Akbari & Ross, 2012). La Edad Media, desde el cristianismo, se regía en la idea tripartita de cuerpo, mente y alma, esta última subordinaba al cuerpo y lo ubicaba en la parte más baja de la organización e importancia de sostén en el mundo, finalmente, lo que se buscaba era la salvación del alma.

No obstante, el régimen del cuerpo —a nivel de espacio y tiempo— se sustentaba en la ideología cristiana del nacimiento, la muerte y la resurrección, en otras palabras, Cristo derrota a la muerte. La muerte es bella porque se espera la continuación de la existencia en otro espacio-tiempo, no es final, solamente es la pérdida del cuerpo, un desapego, pero justo ella quita un límite para alcanzar otro estrato en las profecías. Eva introdujo la muerte, Jesús la derrotó, los judíos vivieron en medio de esta línea. La comunidad judía camina esperando y pagando penitencia, así, los espacios designados para habitar son forzados al vacío, a la desaparición; ni los cuerpos ni las juderías se consolidan, no de la manera en que lo hacen las demás naciones que los expulsan y persiguen; los judíos logran llegar a los centros comerciales, puesto que la usura y el comercio, son los caminos que les quedan tras las múltiples represalias cristianas: una sirena del mar les llama a lo lejos.

### **2.2.1. El judío como mercader en el gran océano Mediterráneo**

El antiguo Mediterráneo es importante para las narrativas medievales de las primeras etapas, en las que por un lado se tenía al latín como lengua escrita formal de comunicación y por

otro, las lenguas funcionales surgían. El multilingüismo (Kinoshita, 2009) de la Edad Media brilla particularmente en las conexiones del Mediterráneo como espacio económico, político y de diversidad cultural. Los estudios medievales actuales comienzan a (re)evaluar las perspectivas que circundan las narrativas desde una lectura mediterránea, y las implicaciones que ello tiene. El Mediterráneo puede ser (re)conocido desde una lectura distante y, considerando que supone el movimiento de las cosas (Akbari, 2017), en una percepción de rastreo a grande escala, de entrecruzados culturales y como zona de contacto. Y es que en definitiva las lecturas medievales, desde la actualidad, requieren ubicar el pasado en cuestión de dimensión —espacio-tiempo— usando un convenio temporal-histórico y práctico que nos permita delimitar y vincular las realidades.

Jerusalén es uno de los puntos más destacados, no sólo por ser la ciudad prometida, sino debido a las múltiples consecuencias de ello. Las migraciones, peregrinaciones de los devotos, mercaderes, caballeros, embajadores, hacia la tierra anhelada por las diferentes comunidades religiosas de la Edad Media la destacaron como el centro del mundo occidental.

Debido a la mercadería, los judíos fueron acusados de oscuros y de materialistas de manera excesiva. La actitud que esto incitaba, el hecho de merodear por el mundo, se anclaba al estigma que ponía su virilidad en un estrato bajo. Los judíos, al usar “más” su cuerpo, se convertían en más corporales que espirituales, no obstante, ello implicaba debilidad porque no era un uso adecuado de la fuerza; por evidentes motivos, no podían ni eran solicitados para las cruzadas, así que no eran conocidos como caballeros valerosos. En otras palabras, no eran el esposo estable y confiable; su masculinidad no era honorable ni respetable. Pese a

que los mercaderes se volvieron cruciales en la política y economía cristianas, eran mal vistos<sup>48</sup>.

La ideología cristiana se enfocó en denigrarlos y desprestigiarlos (Kruger, 152) para sustentar a la autoridad cristiana y masculina como la correcta. La identidad judía estaba acorralada, ya que sus posibilidades se reducían y sin importar los caminos que tomaban, estos estaban diseñados para denigrarlos y marginarlos.

### 2.2.2. Mapas medievales: Jerusalén como microcosmos

Jerusalén funciona como un microcosmos, también encarna a Dios, al igual que el macrocosmos del mundo (Akbari & Mittman, 2018) que son los mapas T en O medievales, y tienen como centro a las ciudades cristianas. A final de cuentas, Jerusalén es la tierra sagrada, en ella, el ojo de Dios tiene una mirada infinita, es una réplica de su cuerpo, al igual que podría serlo la Tierra y el humano. Todo es a semejanza perfecta de Dios (Akbari &

---

<sup>48</sup>Por otro lado, las mujeres judías tuvieron una imagen particular que las distinguía notablemente por su género y que, a su vez, las condicionaba según el entorno en el que vivían. La población judía debía ajustarse a los regímenes impuestos en los territorios que habitaba; de esta forma, terminaron por utilizar bandas identificatorias, residieron en juderías y desempeñaron oficios específicos para subsistir económicamente — como el préstamo de dinero y el comercio—, actividades que rara vez fueron seguras o bien vistas. En este contexto, las mujeres judías también adoptaron prácticas impuestas por los regímenes que dominaban sus comunidades. Si bien toda la comunidad era incentivada a aprender a leer y escribir, con el fin de acceder directamente a la Torá y al Talmud, las clases altas educaban a sus hijas con mayor profundidad: algunas se convirtieron en comentaristas sofisticadas de los textos sagrados e, incluso, llegaron a ostentar el rabinato. Estas mujeres fungieron como rabinas locales, lo cual requería una formación y un nivel cultural elevados. Su instrucción les permitió ascender en los ámbitos económico, jurídico, social y religioso, lo que contribuyó a que fueran vistas como figuras potencialmente peligrosas o subversivas. En ciertos casos, podían heredar el capital de su matrimonio tras la muerte del esposo y tenían licencia para continuar con las actividades comerciales. Por supuesto, la época y el área geográfica matizaban la posición que estas mujeres ocupaban en el mundo medieval; sin embargo, en términos generales, eran capaces de desempeñar roles mucho más amplios que el puramente doméstico. Varios libros de viajes dan cuenta de cómo los derechos y obligaciones de las mujeres variaban según el territorio. Por ejemplo, en regiones islámicas, se reporta que las mujeres judías usaban velo y salían de casa solo para lo estrictamente necesario. Así, las prácticas locales eran adoptadas como una forma de “pertenecer” y de habitar en relativa paz los espacios ajenos (Amparo, 2025).

Alba Cecilia, Amparo. “*Cultas y emprendedoras: Mujeres judías en la Edad Media.*” Universidad de Valladolid, Real Academia de la Historia, 7 Mar. 2025. *YouTube*, uploaded by UCM - Estudios Hebreos y Arameos, [www.youtube.com/watch?v=r6bvRudHITM](https://www.youtube.com/watch?v=r6bvRudHITM).

Mittman, 2018). Surge una geografía que se sostiene en la historia de salvación, tanto los mapas como las cruzadas obedecen a los mismos designios (Akbari, 2008).

La conquista y la diáspora incitan a migrar —desde Troya hasta el Génesis—, así que los *traslatio imperii* tienen perspectivas particulares de ello, así es como el *Disciplina clericalis* y el *Dragmaticon* permiten apreciar cómo es que los sermones destacan desde anécdotas, formas de fábulas y *exemplum* que se detallan con marcos geoculturales y que acentúan una identidad cultural sobre la nacional o sobre el origen geográfico (Akbari, 2008, 31).

De esta forma, el espacio comienza a adquirir presencias, se carga de símbolos y se determina: “In the twentieth century, the re-establishment of a major Jewish presence in the Mediterranean, followed by the creation of the State of Israel, initiated a re-imagining of the Holy Land and the Mediterranean on the part of Jews” (Astren, 2014, 403).

En *Modeling Medieval World Literature* (2017), Akbari reposiciona la literatura medieval. Explora dos capítulos del *Kebra Nagast* que tienen que ver con las migraciones y la repercusión de los textos en la identidad judía. Por un lado, enfoca la descripción del arca —desde las instrucciones que recibió Moisés para su construcción— hasta el viaje a Sión —el desplazamiento del arca de Jerusalén hasta Askum—:

From the outset, the Ark is described as a container or a “habitation” that is filled with the “glory” of God; it is precisely this glory that is infused into the rulers of the Ethiopian kingdom, generating the “glory of kings” that gives the *Kebra Nagast* its title.

And as concerning Zion, the Tabernacle of the Law of God: at the very beginning, as soon as God had established the heavens, He ordained that it should become the habitation of His glory upon the earth. And willing this He

brought it down to the earth, and permitted Moses to make a likeness of it (10).

Además, se acentúa la constitución, funcionalidad y la conexión del mundo con la divinidad:

He Himself created it for the habitation of His glory. And it is a spiritual thing and is full of compassion; it is a heavenly thing and is full of light; it is a thing of freedom and a habitation of the Godhead, Whose habitation is in heaven, and Whose place of movement is on the earth, and it dwelleth with men and with the angels, a city of salvation for men, and for the Holy Spirit a habitation it (10).

Se añade el viaje de migración como algo fundamental en la humanidad desde tiempos antiguos e insinuado por designios divinos:

The Ark makes its first transmigration into **“the land of [their] inheritance, which is Jerusalem, the City of Zion.”**<sup>49</sup> There it remains, until the events chronicled in the Kebra Nagast unfold, and the Ark makes its second journey—this time to the Ethiopian city of Axum (10).

Akbari muestra una de las primeras migraciones judías que iniciarían el camino errante. Un espacio de fondo y su alcance permite reconocer la noción del movimiento en la conceptualización de la historia literaria y de identidad. Por un lado, el partir implica dejar un espacio detrás para encontrar uno nuevo. Y en medio de esta circulación, no son sólo mercancías o personas las que se mueven, sino socializaciones e historias. Los *tidynges* y cuentos (11) son las importantes sonoridades con las que cargan los mercaderes que, no obstante, se mantienen en la línea de comerciar e intercambiar en medio de una geografía

---

<sup>49</sup> El énfasis es mío.

simbólica de lo divino (14). Los mercaderes llevan voces y murmullos de historias de espacios ajenos; obviamente, no son juglares, sin embargo, si bien su divulgación puede ser obviada, no debe ser ignorada, particularmente por su necesidad y utilidad en el conocimiento del mundo medieval. Probablemente, los mercaderes son el tipo de viajero “más objetivo” en la Edad Media, ya que se enfocan particularmente en las diversidades culturales y sus necesidades para comerciar eficazmente, en otras palabras, dejando en un plano secundario su propia percepción y organización del mundo. A final de cuentas, ellos son quienes se esfuerzan por ser aceptados al vincularse con otras comunidades (Le Goff, 2014), descentralizándose, comprendiendo e interiorizando la utilidad y necesidad de este hecho.

A su vez, el paradigma del peregrino y del mercader se sostienen en el cuerpo que viaja y de esta forma experimenta el espacio sagrado de manera particular; esto adquiere mayor fuerza en Jerusalén, donde se dota de diferentes significados debido a las conexiones que genera:

Finally, in thinking of how one follows the traveling object through time and space, we can establish new paradigms for how we might conceptualize patterns in literary history, and especially in world literature, that foreground the role of the medieval. Our teleological master narrative, after all, describes this period as the “middle” age (*medium aevum*) that separates the glory of imperial Rome from the renewed glory of its Renaissance or “rebirth” in Italy. Yet that same middle can be thought of as the moving place of passage, the site where the journey of the traveling object is enacted (2017, 15).

De esta manera los textos versan desde la intención del autor hasta la recepción medieval: “The interrelation of spatial and narrative order in terms of mediation (flow, dispersal and reintegration)” (Akbari, 2008, 110-111). Teniendo esto en mente, hago hincapié en el análisis

realizado por Akbari (2008) en el que compara dos narrativas de libros de viajes medievales: el libro de Marco Polo y el de John Mandeville. La autora señala un par de discursos, por un lado, Mandeville se dota de uno vertebrado por la geografía devocional, y por otro, Marco Polo genera uno mercantil, ambos signados en la organización simbólica medieval, están orientados de maneras distintas y contrastadas. Ello da cuenta de cómo se organizan los espacios y las posibilidades para escribir e interpretar los textos, dependiendo del tipo de escritor-viajero y las otredades con las que pueda oponer los conceptos y los horizontes tanto de conocimiento como de expectativa.

### **2.3. Acercamiento a los estudios de las otredades judaicas**

En el contexto medieval, el espacio europeo se estructuró a partir de una hegemonía cristiana que no solo delimitaba geografía y poder, sino también los marcos simbólicos de lo visible, lo legítimo y lo excluido. Las narrativas oficiales reforzaban una centralidad blanca, masculina y cristiana, empujando a los márgenes a las identidades no normativas. En este marco, los estudios de las otredades en la Edad Media constituyen un terreno fértil, incluso hoy.

En principio, las otredades intrajudías y su historicidad, al apuntar a la formación de las llamadas razas genéricas tienen un germen esencial. Como sostiene Cohen (2013) en la Edad Media “raza” no era una categoría biológica, sino una construcción cultural que entrelazaba religión, sangre, herencia y monstruosidad. Las comunidades judías no eran homogéneas, sino internamente diversas. Las distinciones entre sefardíes y ashkenazíes, entre religiosos y laicos, entre judíos nacidos y conversos, tejieron capas superpuestas de otredad. La figura del converso representa un nodo tenso: nunca plenamente aceptado ni

como judío ni como cristiano, su cuerpo y su fe quedaban suspendidos en un limbo. Este estado puede comprenderse a través del concepto de *becoming body* de Kruger (2006): un cuerpo en tránsito, espectral, que no pertenece del todo, siempre amenazado de borramiento.

La identidad judía estuvo intensamente marcada por lo corporal. Akbari (2012) ha propuesto el concepto de *erasure of the body* para referirse a la eliminación simbólica del cuerpo judío en discursos visuales, litúrgicos y narrativos que lo animalizan o feminizan. En este sentido, Idelson-Shein y Wiese (2019) han mostrado cómo la monstruosidad operaba como recurso retórico para despojar de humanidad al otro. El cuerpo femenino judío, en especial, se convertía en un símbolo temido: impuro, traidor, transmisor de la diferencia perpetua. Como observa Grossman (2004), la mujer judía medieval oscilaba entre la piedad doméstica esperada y la agencia individual, lo que la hacía doblemente peligrosa ante los ojos cristianos. En muchos casos, eran más instruidas que los varones y agentes del capital económico y cultural.

Una línea analítica crucial la desarrolla Lampert-Weissig (2017) en su exploración del “judío errante”. Aquí, el cuerpo judío es condenado a vagar sin pertenencia, encarnando una herida abierta en la narrativa cristiana. Su cronotopía articula una relación entre tiempo, cuerpo y castigo: el judío no estabiliza, desestabiliza. La capacidad de narrar y ocupar espacio queda en disputa, vinculada a esta corporalidad espectral.

Desde esta marginalidad, el viaje emerge como una herramienta compleja. Figuras como Benjamín de Tudela no solo narran desplazamientos, sino que configuran un atlas alternativo del mundo medieval, donde lo liminal se vuelve central. Como sugiere Kołos (2014), el viaje conlleva riesgo, deseo, y apertura sensorial. Desestabiliza las fronteras entre razón y apetito, entre conocimiento y herejía. El viajero judío, impulsado por la necesidad de sobrevivir y observar, articula una forma de saber marginal, pero densa. Como han señalado

Akbari (2005) y Astren (2014), estas voces permiten pensar una historia mediterránea menos eurocéntrica y más interseccional.

El cuerpo del judío ha sido construido como otredad tanto desde su fisicidad como desde una epistemología de la diferencia. El discurso medieval lo moldeó como una raza genérica, marginalizada simbólicamente. Este cuerpo se configura en función de su entorno y del momento histórico, adaptándose o resistiendo a las distintas reformas. Las comunidades judías compartieron espacio con otras identidades, generando tensiones inevitables, jerarquías simbólicas y espacios de ambigüedad. Incluso dentro de los márgenes, existían otras otredades, lo que evidencia la organización social y simbólica del medievo. Las otredades judaicas medievales parten esencialmente de lo intrajudío. No se trata solo de diferencias entre congregaciones, sino de la condición misma del ser judío por nacimiento y los que nunca dejan de serlo incluso tras la conversión. Los nacidos de madre judía heredaban su identidad; en cambio, los conversos eran excluidos de ambas esferas: no eran ya judíos, pero tampoco plenamente cristianos. Como observa Martialay (2021, 46), los judíos eran vistos como pertenecientes a un mundo residual y arcaico. Incluso sus descendientes eran condenados a ese limbo comunitario tras conversiones sospechosas, particularmente comunes en el siglo XIV.

La ascendencia materna implicaba una doble marginalidad. El cuerpo de la mujer judía era considerado susceptible de traición, sucio en la gestación, impuro por naturaleza. La maternidad judaica podía leerse como un *locus of monstrosity* (Idelson-Shein y Wiese, 2019, 13). Incluso los hombres judíos eran feminizados en la mirada cristiana: no participaban en las cruzadas, se les culpaba de las desgracias naturales y eran acusados de avaricia. La economía judía se percibía como desviación del orden divino, lo que alimentaba su estigmatización como pecadores.

Una otredad relevante dentro de la identidad judaica medieval es el viajero. El viaje, como gesto de exploración, exige imaginación y desorganiza el orden de lo conocido. La curiosidad podía ser virtud o vicio. Como señala San Agustín en Kołos (2019, 140), “the lust of the eyes” representa ese deseo de saber que también puede conducir al pecado. El viajero judío comerciante abre paso a la diversidad no mediada por la cristiandad, y eso desajusta la belleza canónica del mundo. La comunicación de estas experiencias, muchas veces monstruosas o salvajes, resulta útil para los centros de poder. Los espacios liminales mezclan lo humano con lo inhumano, lo santo con lo grotesco, y en esa mezcla se forja conocimiento nuevo. Tanto Plinio como San Agustín, recuerda Kołos (2014), reconocen la monstruosidad como creación de Dios. Por tanto, lo monstruoso tiene un lugar en el mundo. Escapa a la lógica naturalista pero no al orden divino. Así, el viajero judío medieval, como Benjamín de Tudela, despliega una voz compleja y marginal, un archivo en movimiento de una experiencia otra.

El estudio de las otredades judaicas en la Edad Media parte de un espectro amplio de un concepto único, inicia con el cuerpo, se expande en su movimiento, conexiones y funcionalidades, hasta vincularse en una comunidad; de esta forma, permite visibilizar la complejidad de las relaciones sociales, simbólicas y epistémicas que definieron a las distintas comunidades judías como, en principio, una sola, desdibujando las ramas epistemológicas; a su vez, se identificaron como cuerpos extraños dentro del espacio cristiano europeo. De esta manera, no constituyen una alteridad estática, lo judío medieval se manifiesta como una figura móvil, transicional y profundamente ambigua. También, en cierto sentido, se construye de manera rígida: su ambivalencia es forzosa, su imagen espectral está definida, concebida, imaginada, aprendida y nombrada. Así, a través del análisis de su corporalidad, de los discursos que lo feminizan o monstruifican, que lo ubican en ciertos lugares y que

también lo inscriben en narrativas de viaje y desplazamiento, se revela un entramado discursivo que permite rastrear e identificar cómo se forjó la marginalización no solo religiosa, sino también cultural, política, económica, social y estética.

El marco de lectura que proporcionan autores como Cohen, Kruger, Akbari, Idelson-Shein o Kołos demuestra que la otredad judaica no puede comprenderse, en principio, como bloque, sin atender a las tensiones internas del judaísmo mismo, y por supuesto, se deben realizar lecturas cuidadosas de los registros que dan cuenta de esta conformación. Ya sea desde el cuerpo espectral, el viajero liminal, el alma condenada, la madre monstruosa y peligrosa, el judío medieval encarna una figura que desafía los límites normativos del pensamiento cristiano medieval en múltiples sentidos. Por ello, estudiar esta otredad no solo permite entender la Edad Media desde una perspectiva más matizada y plural, sino también repensar nuestras propias construcciones contemporáneas de identidad, pertenencia y exclusión.

#### **2.4. Formas de comprender la otredad en la actualidad**

Es cierto que a partir del *spatial turn* que mencionábamos al inicio de esta investigación, los estudios del espacio y los contrastes de identidades se encuentran en boga, sin embargo, los análisis de las alteridades en la Edad Media son indispensables para comprender la diversidad existente en un periodo que no sólo fue oscurecido por los núcleos de poder regentes, sino por los enfoques teóricos posteriores.

Parte de la creación de una identidad radica en la desmembranza de los matices, un ser medieval tiene que ser reconstruido en cuestiones de fe, atendiendo a los rasgos económicos y a su lugar en el mundo, para reconocer y conceptualizar un discurso que nos

narra cuestiones muy particulares, y cuya lectura esencial parte de cierto abismo personal desde donde se aprecia la vida y la pluralidad de las voces.

Actualmente, las principales perspectivas para reconocer a las otredades parten de estudios postcoloniales y socioculturales, existen a su vez los acercamientos que analizan en clave de género las sexualidades; también se desarrollan los estudios de raza; y aquellos que refieren a las migraciones y expulsiones de comunidades pertenecientes a ciertos entornos y tiempos.

Cada uno de estos marcos de análisis son aplicables a los estudios medievales porque cada aspecto de alteridad resuena en una comunidad diversa que cimienta los conceptos duales y centrales que mantenemos en la contemporaneidad.

## **2.5. Estética y vacío: Ruth Ronen**

“Anxiety and Joy were here together/ in this darkness/ and Hope”.

Amichai & Hughes, *The Poetry of Yehuda Amichai*, 2015, 238.

Ruth Ronen es una académica que busca establecer análisis interdisciplinarios. Una de sus obras capitales es *Possible Worlds in Literary Theory* (Cambridge, 1994). Tras ello, desarrolló vinculaciones entre los conceptos de espacio, su enlace con el tiempo y su construcción semántica, mostrando distintas posibilidades narratológicas. Ronen se apoya esencialmente en la filosofía y en el psicoanálisis para valorar la construcción estética.

En *Aesthetics of Anxiety* (2009) retoma particularmente a Lacan y Freud con sus modelos de psicoanálisis. Su propuesta parte de aristas interdisciplinarias: proyecta la experiencia de lo estético a través de juicios modelizantes de valor, que tienen como origen

la ansiedad. Ronen sostiene que la ansiedad vertebrata la experiencia estética y se encuentra en su núcleo. Matiza que tanto la experiencia estética como la ansiedad son universales, aunque no motivadas por las mismas razones para todos. Desde esta perspectiva, existe un estado que se activa para apreciar lo estético y, según Ronen, se vincula directamente con el estadio de la ansiedad. Esta estructura actúa como origen y guía de la experiencia estética. Destaca, además, su vínculo con el concepto antiguo de catarsis<sup>50</sup>:

Catharsis distinguishes the experience elicited by tragedy as a pleasing relief of the negative sentiments of pity and fear. Aristotelian catharsis already touches on two crucial aspects of displeasure in the context of aesthetic experience: (1) the affinity between aesthetic affects and ethical considerations (as catharsis refers to a pleasure produced by a representation of the suffering of others); (2) the need to distinguish aesthetic sentiments (both positive and negative) from aesthetic affects (the latter overstepping the positive-negative straightforward divide of sentiments) (Ronen, 3).

Esto implica las valoraciones aristotélicas duales éticas de ella. En el núcleo se encuentra la satisfacción generada por el alivio del sufrimiento o esencialmente por la resolución o finalización de este<sup>51</sup>. Se perfilan así las condiciones primordiales de la experiencia estética que distinguen cuestiones negativas y positivas al experimentarla. De esta manera, desarrolla —con base en el concepto kantiano— que existe un espectro de gradaciones entre lo positivamente placentero y lo negativamente displacentero, inevitablemente guiado por lo moral y lo ético, lo cual orienta la percepción de lo bello y lo bueno. Ronen propone que

---

<sup>50</sup> Ronen señala que, por supuesto, es una manera de repensar de manera radical los modelos de experimentación estética, además, con base en los valores modernos.

<sup>51</sup> Teniendo en cuenta, por ejemplo, a *Edipo Rey*, cuyo desenlace no es un alivio en el sentido de proporcionar un “final feliz”; pero cuando menos elabora uno, tras los violentos acontecimientos marcados por el sino.

existe un sujeto y un objeto: la falta de este objeto provoca deseo; al poseerlo, el deseo cesa y hay felicidad. No obstante, paradójicamente, suplir este anhelo modifica la experiencia estética, ya que perder el objeto o no poseerlo produce ansiedad. Su misma búsqueda también la genera:

Desire has to do with the relations between what is given to the subject's demand for pleasure and the object that causes desire, which is an object of real loss always rendering the satisfaction attained partial and 'not it.' Anxiety in its fundamental relation to desire is raised on a somewhat paradoxical account: that of the possibility of the object of desire not being encountered in the image actually present and, at the same time, that of the possibility of coming too close to the object that is the cause of desire. The former is the possibility that the object encountered as the object of satisfaction will fail to stand for the subject's lack, will fail to appear as a lacking substitute for another, primordial, real object (it will fail to embody the object-a, to use Lacan's term). The latter possibility is that what is actually represented will fail to screen out the object that causes desire, that is, the object that caused the appearance of a pleasing substitute in the first place (7).

Ronen busca elaborar la ansiedad como un constructo esencial en la experiencia estética, evocando la carencia de un objeto como motivo y pulsión:

Anxiety [...] is raised within the structure that relates the subject to its object of desire, and the object of desire is accessible only as an object of lack. Human desire can never be satisfied or fully gratified. Thus, the psychoanalytic notion of desire, unlike the Kantian desire, is not strictly on

the side of pleasure and happiness, and the anxiety related to desire necessarily goes beyond the pleasure principle (6).

Plantea así a la ansiedad y a la estética como experiencias personales que reaccionan según los principios individuales de cada sujeto, pero que a su vez son prueba de un germen universal. El postulado de Ronen resulta relevante para el presente estudio: el espacio, tal como lo entendemos hoy, es inexistente en la Edad Media, vastamente desconocido, por ello temido. A lo largo de este trabajo se ha desarrollado cómo el mundo medieval se construye llenando huecos de manera impaciente: no solo por la exploración curiosa de los viajeros, sino desde la misma cosmología originaria del mundo. Allí donde no se ha ido, pero se sabe que existe, se proyecta el paraíso o una nación cristiana en tierras musulmanas; también lugares a los que no hay que acercarse ya que son habitados por monstruos o por entes que pueden corromper. El ansia por llenar los vacíos —aunque no se conciba como tal en términos contemporáneos— permea las representaciones simbólicas de lo desconocido.

La ansiedad en el constructo estético guía sobremanera el rumbo de Benjamín de Tudela. En cierto sentido, la falta de cohesión de su comunidad le insta a desarrollar un registro minucioso de ubicaciones y señas de existencia. No obstante, la satisfacción que produce la ansiedad calmada tras el encuentro con los suyos no finaliza su viaje, ni su deseo de seguir buscando. Las pulsiones de Tudela por llenar los vacíos del mundo —desde el conocimiento mercantil hasta la recuperación de sus vínculos— se ven atravesadas por una noción no formulada de ansiedad medieval, que este trabajo se propone explorar más adelante. *VBT* podría ser en más de un sentido literatura, favoreciendo condiciones para una experiencia estética.

### Capítulo III. El libro de viajes de Benjamín de Tudela

“Tú no sabes si vives. Tú vives./ El camino es corto en el tiempo, largo en el espacio que abarcan nuestros brazos./ El corazón es bueno”.

Edmond Jabés. *El Libro de Yukel. Blog Poemas Clásicos*, 5 agosto 2025.

El libro de *Viajes de Benjamín de Tudela* es un texto de la Edad Media, data del siglo XII — del año 1173— y su título original es *Séfer masaot* (Amran, 2007). El manuscrito está escrito originalmente en hebreo. El texto es especialmente interesante debido a que es una de las primeras expresiones del género de libros de viajes que perfilan, a partir de una perspectiva europea, al espacio oriental, sin las disposiciones tan maravillosas que otros libros del género podrían sugerir<sup>52</sup>, desde la óptica de un viajero que, a su vez, presenta con cierta desventaja —en vista de la posición de su comunidad, que profesa la religión del judaísmo que se opone al fuerte cristianismo medieval— los espacios que recorre. Desde este posicionamiento religioso, económico, político e ideológico, el texto medieval surge como una expresión muy particular bajo estos parámetros que se alejan del cristianismo regente.

Además de un viajero europeo que no posee un discurso hegemónico medieval; Benjamín de Tudela se enfrenta a las comunidades judaicas que profesan tradiciones identitarias diversas, las cuales tensan las distancias de una ideología judía a otra; para ello, destacan las diferencias, las menciona y las solidifica en su registro. De esta forma, el viaje de Benjamín de Tudela muestra una pluralidad de perspectivas con las que convive y a las que describe circunscritas en los espacios que recorre.

---

<sup>52</sup> Tómese como ejemplo el texto de John Mandeville (S. XIV) o de Marco Polo (S. XIII).

Si bien la Edad Media ha sido etiquetada bajo el supuesto oscurantismo resultado del cristianismo imperante, *VBT* es interesante porque da cuenta de los diferentes espacios y tradiciones que conviven en los siglos beligerantes —de cruzadas—. El acercamiento al espacio geográfico permite ver las implicaciones de los cambios políticos y culturales que van más allá del cristianismo. Las primeras consideraciones del espacio medieval se estructuran respondiendo a la jerarquización sujeta a la cosmología cristiana que actúa como unificadora del código del espacio medieval y que, sin embargo, no impide la mutabilidad de las formas para delimitarlo, imaginarlo, legitimarlo, simbolizarlo y construirlo de una manera plural.

La narración parece responder mayormente al registro geográfico descriptivo, lo que da apertura a que *VBT* se considere como una guía verídica —dentro de las posibilidades de esta validación— de los espacios listados. Habrá que recordar que el viaje de Benjamín de Tudela —con las objeciones actuales acerca del recorrido por África y Lejano Oriente— es principalmente considerado como un recorrido verdadero. *VBT* es un libro de viajes medieval auténtico —dentro de la jurisdicción más clásica de la acepción—, lo que nos permite analizarlo desde una óptica específica en pos de analizar la organización espacial que propone y de sus implicaciones.

### **3.1. Presentación del corpus: manuscritos, ediciones y traducciones**

*VBT* cuenta con diferentes traducciones y ediciones; Juan Vernet Ginés (1962) —el historiador medieval especialista en materia arabista— realiza un puntual acercamiento al catálogo de textos más sustanciales, los cuales rescato a continuación.

Los manuscritos<sup>53</sup>:

| Nº | Nombre del manuscrito         | Ubicación / Colección                         | Fecha aproximada | Observaciones                                           |
|----|-------------------------------|-----------------------------------------------|------------------|---------------------------------------------------------|
| 1  | Manuscrito del British Museum | British Museum (Ms. 27029)                    | —                | Es el más antiguo y el mejor conservado.                |
| 2  | Manuscrito Casanatense        | Biblioteca Casanatense de Roma (Cat. n.º 216) | 5189 / 1430      | Copista: Isaac de Pisa.                                 |
| 3  | Manuscrito de Epstein         | Viena                                         | ca. 1599         | Sirvió de base para la edición de Ferrara (cf. n.º 12). |
| 4a | Manuscrito Oppenheim I        | Colección Oppenheim, Bodleiana de Oxford      | siglos XIV–XV    | De origen rabínico español.                             |
| 4b | Manuscrito Oppenheim II       | Misma colección (Bodleiana, Oxford)           | siglo XVIII      | Mano oriental; le falta la primera mitad de la obra.    |

Tabla 1. Manuscritos de *VBT*

Destaca dos aspectos: uno, que son los manuscritos esenciales —de los 24 descubiertos— y, dos, que desde luego tienen condiciones que implican diferentes huecos para las interpretaciones. Enseguida añade el apartado de ediciones que contempla traducciones a 12 lenguas: latín, neerlandés, yiddish, francés, inglés, alemán, ruso, español, italiano, turco, checo y árabe.

Las ediciones<sup>54</sup>:

| Nº | Lugar          | Año  | Impresor / Editor | Observaciones                                                                      |
|----|----------------|------|-------------------|------------------------------------------------------------------------------------|
| 5  | Constantinopla | 1543 | Soncino           | <b>Edición princeps.</b> Muy incorrecta. Se desconoce el manuscrito base. Ejemplar |

<sup>53</sup> La tabla se creó con base en el artículo de Juan Vernet Ginés. “Benjamín de Tudela y los libros de viajes hebraico-españoles”. *Príncipe de Viana*, año 23, núms. 86–87, 1962, 201–212. *Dialnet*, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2256110>. También se conserva la numeración original del artículo.

<sup>54</sup> La tabla se creó con base en el artículo de Juan Vernet Ginés. “Benjamín de Tudela y los libros de viajes hebraico-españoles.” *Príncipe de Viana*, año 23, núms. 86–87, 1962, 201–212. *Dialnet*, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2256110>. También se conserva la numeración original del artículo.

| Nº | Lugar           | Año                          | Impresor / Editor         | Observaciones                                                                                                                                        |
|----|-----------------|------------------------------|---------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|    |                 |                              |                           | incompleto en la colección Oppenheim. Base de las ediciones 6–11.                                                                                    |
| 6  | Friburgo        | 1583                         | Sifronios                 | Derivada de la edición princeps.                                                                                                                     |
| 7  | Leiden          | 1633                         | Elzevirios                | Reimpresión de la número 6.                                                                                                                          |
| 8  | Leiden          | 1633                         | Constantino l'Empereur    | Basada en la número 6, con variantes de escaso valor.                                                                                                |
| 9  | Ámsterdam       | 1698                         | Gaspar Sten               | Muy deficiente. Reproducida en 1734.                                                                                                                 |
| 10 | Altdorf         | 1762                         | Juan Andrés Michael Nagel | Reproduce la edición número 7.                                                                                                                       |
| 11 | Sulzbach        | 1782                         | —                         | Muy deficiente. Reproduce la número 8.                                                                                                               |
| 12 | Ferrara         | 1556                         | Abraham ben Usque         | Mucho mejor que la princeps. Ejemplar único en la Bodleiana. Probable base: ms. Epstein (cf. n.º 3).<br><i>The Travels of R. Benjamin of Tudela.</i> |
| 13 | Londres         | 1841                         | Adolf Asher               | Basada en la edición 12. Primer esfuerzo crítico moderno.                                                                                            |
| 14 | Varias ciudades | 1734, 1844, 1859, 1862, etc. | —                         | Ediciones derivadas de la número 12, publicadas en diversos lugares de Europa.                                                                       |
| 15 | Jerusalén       | 1903                         | Grünhut                   | Edición y traducción al alemán a partir del ms. Casanatense (cf. n.º 2).<br><i>The Itinerary of R. Benjamin of Tudela,</i>                           |
| 16 | Londres         | 1907                         | Marcus Nathan Adler       | imprenta Frowde. Edición y traducción al inglés basada en el ms. del British Museum (cf. n.º 1).                                                     |

Tabla 2. Ediciones de *VBT*

La edición más reconocida es la de Adolf Asher (1841), piedra angular para los acercamientos al texto, debido a que cuenta con un aparato crítico cuidadoso. A continuación las traducciones de *VBT*.

Traducciones<sup>55</sup>

<sup>55</sup> La tabla se creó con base en el artículo de Juan Vernet Ginés. “Benjamín de Tudela y los libros de viajes hebraico-españoles”. *Príncipe de Viana*, año 23, núms. 86–87, 1962, 201–

| Nº | Lugar       | Año  | Idioma / Traductor / Editor              | Base textual             | Observaciones                                                                                                                           |
|----|-------------|------|------------------------------------------|--------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 17 | Amberes     | 1575 | Latín / Benito Arias Montano             | Edición princeps (5)     | Impresa por Plautino. Traducción no siempre exacta, pero representa un esfuerzo importante por comprender y valorar la obra.            |
| 18 | Helmstadt   | 1636 | Latín / Imprenta Calixtina               | Versión de Montano (17)  | Incluye datos sobre La Meca y Medina tomados de Wartomann y Juan Wild.                                                                  |
| 19 | Leipzig     | 1644 | Latín                                    | Reproduce la núm. 18     | —                                                                                                                                       |
| 20 | Londres     | 1625 | Inglés / Purchas's <i>Pilgrimes</i>      | Derivada de 17           | —                                                                                                                                       |
| 21 | La Haya     | 1735 | Francés / Bergeron                       | Derivada de 17           | Incluida en <i>Collection de voyages...</i> ; reeditada en París en 1830.                                                               |
| 22 | Leiden      | 1633 | Latín / Constantino l'Empereur de Oppyck | Texto de Friburgo (6, 7) | Ataca la versión de Montano (17) y al propio Benjamín; versión inferior pero influyente.                                                |
| 23 | Leiden      | 1633 | Latín                                    | —                        | Posiblemente la misma que 22 u otra versión contemporánea.                                                                              |
| 24 | Amsterdam   | 1666 | Holandés / J. Bara                       | —                        | —                                                                                                                                       |
| 25 | Amsterdam   | 1691 | Yiddish                                  | —                        | —                                                                                                                                       |
| 26 | Franckfurt  | 1711 | Yiddish                                  | —                        | —                                                                                                                                       |
| 27 | Amsterdam   | 1734 | Francés / Jean Philippe Baratier         | —                        | Traducción del hebreo con notas y disertaciones. Escrita por un niño prodigio (nacido en 1721, muerto en 1740); tiene valor científico. |
| 28 | Londres (?) | 1744 | Inglés / Harris                          | Basada en 20 y 22        | Fragmentaria.                                                                                                                           |
| 29 | Londres     | 1784 | Inglés / Garrans                         | Basada en 20, 22 y 27    | —                                                                                                                                       |
| 30 | Londres     | 1841 | Inglés / Adolf Asher                     | Ed. 12 (Ferrara)         | Véase número 13.                                                                                                                        |
| 31 | Leiden      | 1846 | Holandés / S. Keyzer                     | —                        | —                                                                                                                                       |
| 32 | Berlín      | 1894 | Alemán / Martinet                        | —                        | Título: <i>Reisetagebuch des R. Benjamin von Tudela</i> .                                                                               |

| Nº | Lugar       | Año  | Idioma / Traductor / Editor        | Base textual           | Observaciones                                                                                                                                                                         |
|----|-------------|------|------------------------------------|------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 33 | Londres     | 1907 | Inglés / M. N. Adler               | Ms. British Museum (1) | Véase número 16. Traducción y edición crítica.                                                                                                                                        |
| 34 | Jerusalén   | 1903 | Alemán / Grünhut                   | Ms. Casanatense (2)    | Véase número 15.                                                                                                                                                                      |
| 35 | Petersburgo | 1881 | Ruso / Margolin                    | —                      | Publicada junto a las relaciones de Petahiah y Eldad ha-Daní.<br><i>Viajes de Benjamín de Tudela 1160–1173</i> . Primera traducción al castellano con introducción y aparato crítico. |
| 36 | Madrid      | 1918 | Español / Ignacio González Llubera | —                      |                                                                                                                                                                                       |

Tabla 3. Traducciones de *VBT*

Sin embargo, la traducción al español más sustancial que, a su vez, rescata los estudios críticos de la edición de Adolf Asher (1841), Marcus Nathan Adler (1907), E. Carmoly (1852), Leopold Zunz (1841) y Angelo Solomon Rapoport (1841), es la de Ignacio González Llubera (1918). Las ediciones y traducciones<sup>56</sup> al español son las siguientes:

| Nº | Autor/Editor                | Título                                         | Lugar de publicación | Editorial            | Año(s)           | Notas                                                |
|----|-----------------------------|------------------------------------------------|----------------------|----------------------|------------------|------------------------------------------------------|
| 1  | González Llubera            | <i>Viajes de Benjamín de Tudela, 1160–1173</i> | Madrid               | V. H. Sanz Calleja   | 1918, 1921–1922  | —                                                    |
| 2  | J. R. Magdalena Nom de De'u | <i>Libro de Viajes de Benjamín de Tudela</i>   | Barcelona / Pamplona | Riopiedras Ediciones | 1982, 1989, 2002 | —                                                    |
| 3  | J. R. Magdalena Nom de De'u | <i>Libro de Viajes Benjamín de Tudela</i>      | Navarra              | —                    | 1994 (1962)      | En español, hebreo (copia de Londres 1907) y euskera |

<sup>56</sup> La tabla se creó con base en el artículo de Juan Vernet Ginés. “Benjamín de Tudela y los libros de viajes hebraico-españoles”. *Príncipe de Viana*, año 23, núms. 86–87, 1962, 201–212. *Dialnet*, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2256110>. También se conserva la numeración original del artículo.

Tabla 4. Ediciones y traducciones al español de *VBT*

Expuesto lo anterior, el presente estudio utilizará la edición de Ignacio González Llubera (1918), especialmente porque rescata los aparatos críticos más importantes de las ediciones inglesas y porque nuestro estudio es en español. No existen muchas opciones en lo que a traducciones en español conciernen; debido a ello, los aparatos críticos que se tomarán en cuenta puntualmente serán los de las ediciones más sofisticadas de Adler (1907) y Asher (1841), particularmente el itinerario que propone Adler en su nueva impresión (2018). Sin embargo, esto no implica que no se tomara en cuenta el trabajo de Nom de De'u (1989) que es lo más actual en español; además de que también propone una edición crítica<sup>57</sup>.

### 3.1.1. Nociones esenciales

Pese al paso del tiempo, el género del libro de viajes medieval tiene una taxonomía que se sigue teorizando de múltiples formas, tales movimientos generados por las propias características del *corpus* impiden una resolución y generalización absoluta acerca del tipo de género que forman, sin embargo, ello no impide que los estudiosos del espacio y del género literario seamos capaces de acercarnos a éstos, porque justamente las particularidades nos permiten ajustar y reflexionar acerca del funcionamiento de los mecanismos de ficcionalización y de sus implicaciones y consecuencias en la Edad Media, y por supuesto, su legado para los tiempos y espacios modernos.

---

<sup>57</sup> Cabe destacar que varias de las ediciones con apartados críticos están disponibles para consulta gratuita, legal y en línea a través del sitio de [archive.org](http://archive.org)

*VBT* es un texto que, desde la perspectiva de narrativas medievales, se considera un libro de viajes medieval real. Benjamín de Tudela recorrió durante poco más de una década alrededor de 14 000 kilómetros en una ruta que recopiló datos geográficos descriptivos, se acercó a las cuestiones políticas y religiosas de las distintas comunidades, y también dio cuenta de los mitos maravillosos. Desde esta arista, el texto que se basa en las notas de Tudela es propiamente un libro de viajes en la esencia del género<sup>58</sup> que, no obstante, polemiza el sentido y carácter ficcional de las anécdotas que, a su vez, son el principal obstáculo para considerar a los libros de viajes medievales como literatura.

Sin embargo, la escritura de los libros de viajes medievales, como se revisó anteriormente, en principio, suele tener un método que anuncia la literariedad de los procesos de ficcionalización y en segundo lugar, está el recuento falseable de la información, ya que implica la invención de la memoria y la modificación (in)voluntaria de la información, incluso hablando de los libros de viajes medievales más serios —desde la perspectiva de recolección de datos duros y verídicos— como es *VBT*. Por estos motivos: el desajuste de la información objetiva, la reinventión de la memoria y el sesgo emocional, que suelen generar una estética particular, nos permite considerarlo dentro del espectro literario<sup>59</sup>.

Además, un libro de viajes medieval se caracteriza por tener una estructura que se aúna al mecanismo de recepción específico que implica a: un contexto, un viajero que emite

---

<sup>58</sup> Cabe destacar la perspectiva de Cano (2014) quien considera que, tanto el texto de Benjamín de Tudela (S. XIII) como el de Yehuda al Harizú (S. XII), un judío y un musulmán, respectivamente, pertenecen a la designación literaria de *rihla*, el género genuinamente árabe que destaca las tradiciones literarias de viaje, previo a la cultivación prolifera del género en Europa (con el florecimiento de la taxonomía de libros de viajes del siglo XIII, aquí referidos). La autora añade la importancia de estos viajes especialmente en la zona meso-oriental (sirio-palestina) y destaca su carácter de *rihla*.

<sup>59</sup> Determinar qué es la literatura es una cuestión escabrosa. Todorov, en *La notion de littérature* (1973), elabora un delineado audaz de los diferentes discursos junto con su funcionalidad y estructura, que han servido a elementos particulares en las etapas históricas, desde la *catharsis* y la *mimesis* aristotélicas hasta las condiciones de fábula, mito y ficción en Frye. La literatura oscila entre su funcionalidad respecto a las estructuras sociales y su preocupación por la belleza, la tendencia estética. En este sentido, la narrativa medieval encuentra un eco en esta cimentación de la literatura *per se*, siempre escurridiza.

un mensaje, un receptor que espera cierta información —y de una manera en particular—, así como un recorrido descriptivo, entre otras características más específicas que validen a la obra como tal —y esto va desde las maravillas hasta la autoridad del autor—. Así, el género es una especie de protogénero que busca una fórmula estética para ser reconocido como un libro de viajes *per se*. A continuación, con base en esta información, presento las características de la estructura mencionada en *VBT*.

### 3.1.1.1.Contexto: Tudela (Navarra, España) en el siglo XI

“Nosotros teníamos una tierra y un libro./ Nuestra tierra está en el libro”.

Edmond Jabés. *El Libro de Reb Riel. Blog Poemas Clásicos*, 5 agosto 2025.

Tudela —actualmente Navarra, España— fue muy inestable a nivel político, bélico y migrante en el siglo XI. Hacia finales del siglo X, la pequeña ciudad mantenía la fe cristiana y musulmana en un mismo lienzo, las mezquitas e iglesias convivían. La ciudad creció —por cuestiones económicas relacionadas con el comercio aunadas a las condiciones políticas y militares— y la inmigración floreció. En este momento algunas comunidades judías y mozárabes se establecieron en Tudela.

La llegada de los judíos a Tudela se data entre los años 900 y 925. Durante la invasión musulmana fundaron la judería vétula —un barrio amplio que se consideró la aljama más numerosa de Navarra—. Tras la caída del Califato omeya de Córdoba, Tudela se convirtió en capital de un taifado tuledano independiente y breve —cinco años a cargo de Muhámmad Hachib Mondzir “Mundir ibn Hud”—, que, no obstante, logró acuñar una moneda propia.

El sedimento de la cultura andalusí en Tudela permeó las tradiciones árabes y judías desde el siglo XI hasta el XIII. En el siglo XI, Tudela fue reconquistada por Alfonso I, el

batallador y debido a ello, la ciudad pasó a formar parte de la Corona Navarro-Aragonesa que marginó a la población musulmana, pero permitió la vida regular de los judíos. Tras la muerte del Rey, Tudela concretó definitivamente su incorporación al Reino de Navarra — anteriormente conocido como Reino de Pamplona—.

### 3.1.1.2. El autor-viajero: Benjamín de Tudela

“Tell me about a complicated man [...] / tell the old story for our modern times. Find the beginning”.

Homer, *The Oddysey*, 2017, 105.

A continuación me detengo en Benjamín de Tudela<sup>60</sup> (1130-1173)<sup>61</sup>, el judío que viajó durante trece años desde 1160 hasta 1173, desde España hasta ciudades de Asia y África. El viajero ostentó convertirse en rabino, y fue versado en textos bíblicos y en diferentes lenguas que incluyen el hebreo, arameo, griego, latín y árabe. Además, tenía una amplia formación en historia y en economía; era un hombre culto, se desplazó durante más de una década por Asia Menor, el Medio Oriente y se sospecha, parte del Lejano Oriente.

---

<sup>60</sup> VIAJES DE BENJAMIN DE TUDELA

PRÓLOGO ANÓNIMO

Este es el libro de los “Viajes” que compuso R. Benjamín, hijo de Jonah de Navarra. R. Benjamín salió de su lugar, de la ciudad de Tudela, recorriendo muchas y apartadas tierras, según se refiere en su libro, y en cada lugar adonde fué, escribió las cosas que vió o que oyó de boca de hombres veraces, cosas como no se oyeron nunca en España; y asimismo menciona algunos sabios y príncipes de cada lugar. Este libro lo trajo consigo al venir a Castilla, en el año 4933 (1173). Y era el mentado R. Benjamín, varón muy entendido e inteligente, versado en la Biblia y en la Ley, y después de examinar todo lo dicho por él para comprobar sus palabras, resultaron todas ellas perfectas y ve-races e irrefutables, porque era un hombre de verdad. Y así comienza su libro: (51).

<sup>61</sup> La edición de González Llubera (1918), que es la que se retoma aquí, destaca particularmente este periodo. Datar la Edad Media siempre ha sido escurridizo, no obstante, se elabora el presente texto con esta ventana de tiempo, en correspondencia con la edición seleccionada.

Benjamín de Tudela es un judío: un errante y mercante, encaja en una de las perspectivas despectivas pero populares acerca de la comunidad. En correspondencia con este perfil, el autor-viajero de *Viajes de Benjamín Tudela* busca enfocar a la comunidad judía precisando: el número de personas de la comunidad en cada lugar, las posibilidades y estado de los judíos, además de dar cuenta de los líderes y sus posiciones en las jerarquías gremiales dentro de la sociedad judía —y fuera de ella—. Desde esta perspectiva, se podría inferir que esta información es especialmente útil para la comunidad judía mercantil de la Edad Media; y que Benjamín de Tudela, desde su posición de judío mercante hace un registro que sea útil para personas como él —probablemente—, que tengan primariamente intereses mercantiles y políticos; además de los religiosos.

De esta forma, se complejiza la idea de un viajero que informa de manera objetiva los espacios y sus delimitaciones además de sus implicaciones. A final de cuentas, el viajero no sólo ve maravillas y contrastes, sino que, desde su mirada autorizada, genera, construye y ordena los territorios en gestación de la Edad Media. Desde esta perspectiva es que, los viajeros medievales ficcionalizan no sólo por la distancia temporal al recuerdo, sino por las necesidades de cada uno que impregnan a los registros de los espacios.

### 3.1.1.3. El receptor y el emisor: los aspirantes a autores-viajeros

Se infiere que la primera recepción de *VBT* tiene como audiencia meta a la población judía<sup>62</sup> del siglo XII; en vista de la constitución del texto que marca con precisión las ciudades —

---

<sup>62</sup> Se infiere, por los ejes temáticos, que la audiencia meta de Bejamín de Tudela puede ser: uno) mercantil, particularmente, por las menciones de coral como materia prima de joyería (Levy, 1987); y dos) la comunidad judía, Nom de Déu (1982) sostiene que podría haber sido un viaje financiado con un motivo particular: el registro de una red internacional de las comunidades; y que, buscaría cimentar y divulgar núcleos demográficos en los que la comunidad judía podría apoyarse, tanto en cuestión comercial de subsistencia, como en reconocer refugios posibles previendo expulsiones y desplazamientos territoriales forzosos; aunado a ello, en esta misma vertiente de disciplina y motivación del autor-viajero, Della Pergola (2024) considera a Benjamín de Tudela

que refieren puntualmente a las comunidades judías—, las jornadas entre un espacio y otro, los gobiernos y su estado, las autoridades judías —y sus cargos—, se detiene en los paisajes y lo que éstos brindan —la riqueza y tipo de tierra—, los movimientos mercantiles regionales, además de los tipos de caminos y las rutas más seguras. Asimismo, Tudela brinda advertencias acerca de donde existen criaturas extraordinarias; también de las diferentes costumbres desarrolladas en los lugares y las culturas que se conjugan o que contrastan. Incluso hay guiños a leyendas que nos permiten acercarnos a las implicaciones de éstas en los imaginarios de percepción medieval.

Debido a este tipo de información recopilada en *VBT* es plausible considerar que la audiencia primaria es la población judía mercantil que requiere reconocer y posicionar a su comunidad, a la par de realizar negocios en los diferentes lugares, de acuerdo a esta base se considera un texto que tiene una orquestación que responde esencialmente a tres rubros: lo mercantil<sup>63</sup>, lo religioso y lo político, que en principio vertebra las intenciones del viaje, de lo que se busca sacar de él, y ello mismo predispone una recepción muy puntual.

Benjamín de Tudela procura precisar las diferencias entre las comunidades judías que existen en los lugares por los que él pasa, así que la recepción podría considerarse aún más específica: conectar a las comunidades dispóricas; sin embargo, también se desarrolla a lo largo del texto, el interés general por precisar las diferencias objetivas<sup>64</sup> entre facciones<sup>65</sup>.

---

como el primer demógrafo de comunidades judías, ya que lleva a cabo un primer censo mundial, excelentemente documentado, destaca.

<sup>63</sup> En el breve artículo de León Levy (1987) se destaca el perfil multifocal de Benjamín de Tudela, sin embargo, sostiene la búsqueda de mercancía, que se presta para la manufactura de joyería, como objetivo esencial que, aunado a su habilidad políglota, permite delinear a un aventurero mercantil judío.

<sup>64</sup> Como se ha mencionado a lo largo del texto, la objetividad en los libros de viajes es engañosa, sin embargo, se destaca la intención de los autores-viajeros de realizar registros objetivos en pos de la funcionalidad. El texto de Benjamín de Tudela es uno de los que mejor logran iluminar este aspecto.

<sup>65</sup> Tómese como ejemplo las distinciones que según Cano (2014) destaca Benjamín de Tudela con respecto a la comunidad musulmana: ismaelíes, ḥašišiyin, drusos, árabes, turcos... (14).

#### 3.1.1.4. El género de *VBT*

La información reducida dentro del texto no nos permite conocer a Benjamin de Tudela como una persona —sus relaciones y sus intereses más particulares—; sin embargo, la confiabilidad de su discurso en esa oscuridad de datos, en principio se sostiene en las menciones que hace de autoridades y lugares más conocidos en la Edad Media, estas señas, lo presentan como un autor-viajero que realizó un desplazamiento real. De hecho, ello lo hace más sólido que la presentación que abre el libro en donde se destacan los años y la ruta que siguió antes de realizar el dictado de la guía del viaje. Cabe destacar que los *armchair travelers*, mencionados previamente, eran considerados artificiosos principalmente por la distorsión o falsificación de las rutas consignadas en sus relatos, más que por la exageración de las maravillas descritas. Este aspecto suele evidenciar un libro de viajes más ficcional que factual; y lo que particulariza y contrasta con un texto como *VBT*.

Uno de los primeros aspectos que distinguen a los libros de viajes como se destacó anteriormente es la apertura en primera persona del singular<sup>66</sup>. Además de la vértebra del texto está repleta de marcas de ubicación geográfica, distancias y modos de movilizarse hacia el siguiente lugar. Un sostén del espacio articulado con marcadores de localización y medición:

Zaragoza, Tortosa. - Tarragona. **Salí**<sup>67</sup> primeramente de mi ciudad con dirección a Zaragoza; **bajé**, camino del Ebro hasta Tortosa; y **desde allí anduve dos jornadas** hasta Tarragona la Vieja, la cual es de construcción de

---

<sup>66</sup> Cabe mencionar que las conjugaciones y posicionamientos discursivos desde la primera persona del singular son pocas.

<sup>67</sup> A partir de aquí, el énfasis en las citas es mío.

**cíclopes griegos**, no encontrándose nada parecido en todas las tierras de España. La ciudad está **asentada a la orilla del mar** (51-52).

A ello se agrega la referencia al asombro ante ciudades, por exuberantes, increíbles; y también descripciones que aceleran la narrativa destacando únicamente lo digno de nombrar en los lugares que atraviesa, desde la perspectiva del autor, que le requiere información necesaria para sus fines. En otras ocasiones, la presentación de los espacios genera una anclaje de identidad que se sostiene en la vinculación de la memoria y la religiosidad, y precisa núcleos espaciales e ideológicos en la travesía de Tudela:

Ain-as-Soms. - A media jornada de allí está Ain-as-Sems, que **es la bíblica Ramsés**. Está en **ruinas**, y **allí quedan todavía restos de lo que construyeron nuestros antepasados**, y además unas torres fabricadas de ladrillo.

En este caso, *VBT* destaca por su particularidad de realizar una especie de censo de judíos. En ocasiones, la mención de ciudades sólo anundadas a listas<sup>68</sup> —de reporte de números de judíos— llenan espacios; las técnicas narrativas de enfoque cumplen la función de apresurar el tránsito a través de ellas, pero las hacen sólidas y dignas de mencionar y abstraer con respecto a la presencia judía que los ocupa:

Albubizig. A **una jornada** de allí está Albubizig, donde hay cerca de **doscientos judíos**.

---

<sup>68</sup> Y la cita continúa en el listado de aceleración: “Muneh Sifte. - A media jornada está Miniet Zefita, donde hay unos **quinientos judíos**. Sanum. De allí a media jornada está Sanum, donde hay **doscientos judíos**; Damira. A cuatro parasangas está Damira, con unos **setecientos judíos**; Mahleh. A cinco parasangas está Mahleh con unos **quinientos israelitas**”.

Benha. De allí a **media jornada** se encuentra Benha, donde hay **sesenta judíos** (113).

Otro aspecto identitario del género *VBT* es la mención de lo increíble, tanto la monstruosidad como la maravilla, ambos conceptos esenciales. Destaca las otredades maravillosas y salvajes; se precisa la estructura espacial medieval de oposición y contraste: centro y periferia; y la convivencia que tienen las comunidades judías con estas, se esclarece la diferencia física, pero se matizan las oportunidades de tratos mercantiles: “Quilón. Desde allí hay siete jornadas hasta Kulam, que es comienzo del reino de los ‘**Adoradores del Sol**’, que son negros, y se dedican a la contemplación de las estrellas” (105). Socializar los espacios implica reconocer ritos y aprehender símbolos, ello ramifica las posibilidades de los lugares y las oportunidades que brindan. Por supuesto, la divinidad de los otros es importante, un ojo de un viajero-emisor con el perfil de Benjamín de Tudela no pierde de vista a quienes son devotos aquellos desconocidos y se abre la perspectiva de identificar a otra comunidad y su construcción mágica, maravillosa e inexplorada. A continuación incluso se destaca la magia:

**Adoran al sol** y poseen en todas partes **grandes templos** situados a distancia de media milla fuera de la ciudad; por la mañana acuden a **aclamar al sol**, teniendo en cada templo una esfera solar fabricada con **artificios mágicos**: al salir el sol rueda la esfera con estrépito y entonces cada cual hombres y mujeres, incensario en la mano, queman incienso al sol. **¡Tal es su necia costumbre!** (107).

Por otro lado, la identidad de Benjamín de Tudela, y en general por la ideología judeocristiana de la Edad Media, establece a Jerusalén como centro (Akbari & Mittman, 2018): importante espacio primigenio y prometido, de manera exhaustiva, es una de las ciudades mayormente descritas en su texto. Es un lugar sagrado y el centro del mundo medieval, a partir de este se

construye el mundo, es un espacio reconocido incluso por quienes jamás lo han pisado, y es una figura de autoridad que funge como prueba del viaje realizado:

Allí está la gran iglesia que llaman **Sepulcro, tumba de aquel varón [llamado Jesús]**, a la que acuden todos los peregrinos. Hay en Jerusalén cuatro puertas: puerta de Abraham, puerta de David, puerta de Sión, puerta de Gusipat, que es la puerta de Josafat, del Templo Santo, que fue en los días de antaño (72).

No obstante, la ciudad que se registra pertenece a la mirada de Benjamín de Tudela quien añade a su texto anécdotas que hacen que la descripción objetiva de las puertas de Jerusalén matice aún más su identidad religiosa:

En monte Sión se encuentran **las tumbas de la casa de David y las de los reyes que le sucedieron; pero ya no se reconoce este lugar;** pues hace quince años se cayó un muro de la iglesia que está en monte Sión y entonces ordenó el Patriarca al inspector que reedificase aquella iglesia, y le dijo: **‘toma las piedras de las murallas viejas y reconstruye con ellas la iglesia’**. Así lo hizo. Alquiló albañiles a jornal fijo, en número de veinte, los cuales arrancaban las piedras de los cimientos de la muralla de Sión (73).

Aquí se destaca en la descripción de Jerusalén y a continuación, de Constantinopla, otra ciudad capital para la comprensión del mundo medieval:

**Los judíos no viven en la misma ciudad juntamente** con ellos por haber sido deportados a la otra bahía, estando rodeados por la del mar de Marmaral, de un lado, de manera que **no les es posible salir sino por mar para comerciar** con los habitantes de la capital. En **Constantinopla** hay **dos mil judíos rabbanitas y unos quinientos karaitas** por otra parte; entre éstos y

los rabbanitas, entre los cuales los hay eruditos, media un muro. A su cabeza están: el gran rabino R. Abtalión, R. Obadiah, R. Aarón Behor Sorop, R. Josef Sir Guru y R. Elyakim, Administrador de la Beneficencia. Hay entre ellos **tejedores** de seda, muchos **negociantes** y varones muy **ricos**; mas no se consiente allí a ningún judío montar a caballo (66-65).

Una cuestión que nos permite reconocer a *VBT* como un registro de corte mercantil se debe a las señas que marca con minuciosidad acerca de las mercancías natales de los lugares que visita. También enfoca los centros comerciales más importantes y si permiten a los judíos negociar<sup>69</sup>:

Gaznah. A **siete días** de allí está la gran ciudad de Gaznah, a la **orilla del río Gozán**. En ella hay unos **ochenta mil judíos**. Es **una ciudad centro de negocios**, a ella **acuden con mercancías gentes de toda lengua**. La campaña de la ciudad es muy extensa (101).

*VBT* se presenta como un texto complejo dentro del género de los libros de viajes medievales. Benjamín de Tudela escribe desde el yo<sup>70</sup> como es esperado, y pese a ello, su identidad se percibe lejana a su propio texto, que busca mantenerse objetivo, un monitor. Se privilegia la mirada del observador que se desplaza, que recopila información, y lo más importante, que cartografía a las comunidades judías tomando en cuenta información mercantil; así, se

---

<sup>69</sup>E incluso se llega a destacar condiciones de tributos.

<sup>70</sup> *VBT* se narra en primera persona, como requerimiento del género, pero este 'yo' dista del yo moderno de raíz cartesiana. No se centra en la autonomía individual, sino en la colectividad (Zumthor, 1994). El 'yo' medieval se desarrolla en constante vinculación con los demás, y en el caso de nuestro autor-viajero se ancla de manera particular en su comunidad diaspórica, tejida a partir de la memoria de exilios y persecuciones pasadas. La voz enunciativa de Benjamín se sustenta en estos pilares ideológicos, que le permiten erigirse como mediador entre la experiencia del viaje y la comunidad judía dispersa. Su conciencia individual, incipiente pero significativa, no se plantea como un fin en sí mismo, sino como vehículo de un recuerdo comunal y de una comprensión del mundo marcada más por la temporalidad que por el espacio. De este modo, la identidad de Benjamín de Tudela aparece atravesada por tensiones: una memoria compartida que da sentido al presente, y una fe que proyecta y sostiene el futuro.

construye un texto con las pautas necesarias para ser considerado un libro de viajes medieval que se valida a través de referencias a figuras de autoridad, ciudades ampliamente conocidas, bajo descripción de prácticas religiosas, culturales y comerciales, compartidas y distinguibles con su comunidad y con otras. Se añade su itinerario comprobable<sup>71</sup>, Tudela construye un itinerario verosímil, que equilibra lo posible con lo asombroso, como se espera del género; con un discurso de corte: político-social y religioso-filosófico que lo presenta como judío; además, de corte mercantil-comercial, ya que gran parte de su discurso sirve a ello, todo sostenido en una cartografía propia vertebrada en su propio registro y búsqueda.

### **3.2. ¿Una experiencia estética? Las dimensiones de la otredad**

“Contemplé la espalda con los cortes: sin duda alguna, era un mapa de Israel”.

Castel-Bloom, *Dolly City*, 2015, 32.

Como se mencionó anteriormente, desde el punto de vista de Edward Said (1979): las perspectivas de una enunciación pueden ser sólidas, logrando configurar la imagen de un espacio ajeno, pero consumado por la validez de un emisor bien posicionado, sin embargo, para consolidarse se requiere el contraste de las formas de presentar al otro, ello provoca la generación de nuevo conocimiento, especialmente con choques culturales y que ha sido generalmente negativo y favorecedor para el eurocentrismo. La visión que tenemos del Oriente aún hoy es limitada (Spivak, 2003). A nivel de un discurso político-social, el *orientalismo* de Said se puede ver presente de una manera particular en la descripción de

---

<sup>71</sup> Frente a otros viajeros cuyas rutas falsas (que no se llevaron a cabo) y elementos fantásticos desacreditaban sus relatos, el caso más popular es el de John Mandeville.

otredades en el itinerario de Benjamín de Tudela<sup>72</sup>: diferenciadas, en algunas ocasiones negativas, pero tolerables.

Previamente se destacaba la forma en que reconocer ritos y símbolos de los lugares permitían vincularse con las personas que habitan los espacios, por ello es que las costumbres son importantes ante la necesidad de conocer al otro para socializar con él. *VBT* destaca:

Desde la Pascua al Año Nuevo, todo el tiempo de verano nadie sale de su casa por causa del sol, puesto que en aquel país hace mucho calor, y desde las tres del día, — después de salir el sol—, se encierran las gentes en sus casas hasta la tarde, y luego salen y encienden luces en todas las calles y plazas, **trabajando y comerciando de noche**, haciendo de ella día por el gran calor del sol [...] Los naturales de aquel país **no entierran a sus muertos, sino que los embalsaman** con ciertas clases de especias y los colocan en sillones que cubren con paños, poseyendo cada familia un edificio donde colocan los restos de sus antepasados parientes: al secarse

---

<sup>72</sup> Si bien, el *orientalismo* es una corriente crítica contemporánea que, destaca cierta elaboración discursiva durante siglo XIX, y contempla una fuerte constitución política, cultural y económica que elabora acerca de la percepción, vinculación y representación en particular del oriente, que también puede traspasarse a la distinción de otredades en general e intraseccional. Funciona en otros contextos que elaboran acerca de la constitución discursiva de las otredades, así como su ubicación espacial pues con el corte de poder y conocimiento, Said destaca que las narraciones permiten representar al otro mediado por un locutor particular, cuya visión permea y dirige un discurso con marcas subjetivas. *VBT* deja entrever la complejidad de presentar al otro ante el mundo. Es cierto que, Benjamín de Tudela podría no ser un rabino, nadie lo sabe, pero sí se destaca su calidad de sabio políglota, y es evidente su sostén económico (incluso si es pagado) para llevar a cabo el viaje, lo que lo posiciona en una jerarquía que, dentro de las otredades, se eleva. En este sentido, la perspectiva de Said esencialmente orquestada por las posiciones de poder, permite delinear la compleja enunciación del autor-viajero que, habilita una lectura particular de nuevas comunidades, aisladas en la regencia identitaria (espacial-religiosa) de una Europa mayormente cristiana. De esta forma, *VBT* desarrolla elementos para construir las otredades mediante distintos discursos diferenciadores que, no obstante, no tienen que ser absolutamente negativos, especialmente porque nacen de una entidad marginal que se vincula a ellos. El acercamiento a oriente es particular, y habilita una percepción de narración situada desde un punto flexible: una otredad mira y presenta a otra desde su propia constitución. Ello permite una lectura distinta a los análisis de Said, pero que usa su base crítica para formular y analizar datos de representación medida por poder e identidad al construir y representar al espacio por medio del discurso.

la carne y los huesos, parecen seres vivos: cada cual reconoce a sus padres y a todos los de familia durante muchos años (106).

En el extracto se destaca un rito mortuario, se añaden las formas de comercio de esa comunidad —que funciona como alteridad, desde la perspectiva de que laboran durante la noche—, también se informa del clima que leído en clave medieval, habilita una interpretación de otredad espacial circundante a este, que conlleva importantes implicaciones.

Otra particularización que *VBT* enfatiza encuentra cabida en los núcleos de posiciones políticas: destaca la diferencia en los sistemas, especialmente en espacios nuevos o muy violentos. Realiza descripciones y ubica el rol judío y sus relaciones:

Hay entre ellos **eruditos y agricultores** y van a guerrear hasta la tierra de Cus, camino de los desiertos. Son **aliados** de Cafar al-Turak, que en árabe significa **infieles turcos, adoradores del viento**, habitantes de los yermos; éstos no comen pan ni beben vino, sino **que se alimentan de carne cruda sin cocer; no tienen nariz y en su lugar dos pequeños agujeros** por los que sale el aire de la respiración; se alimentan de toda clase de animales, así puros como impuros, y son muy **amigos de los judíos** (102).

El extracto hace evidente la posibilidad de la pluralidad y de amalgamas de comunidades periféricas en redes solidarias dentro de lo marginal. Las otredades a partir de las corporalidades suelen sostenerse en el color de piel<sup>73</sup> y en las animalizaciones y

---

<sup>73</sup> Como refiere Jack Hartnell (2019) en *Medieval Bodies: Life and Death in the Middle Ages*, el color de la piel y la (des)composición de las partes del cuerpo se alinean respondiendo a cierto sentido en los distintos territorios y correspondiendo a sus ubicaciones en el mundo; el mismo cuerpo y sus partes atañen a la organización de la Tierra (la cabeza como el cosmos) y también al orden político (los pies a los campesinos, los brazos a la fuerza militar, el corazón a la fe). La diferencia se destaca de manera radical, ya que, el cuerpo que Dios creó tiene una constitución esencial; en lo desconocido reposan partes del cuerpo y cuerpos que se alejan de la configuración ya sólida del mundo que responde a ciertas cuestiones ontológicas, desde la perspectiva a la que responde el

demonizaciones del cuerpo. Lo extraño y anormal es marginado en el imaginario medieval porque destaca las diferencias entre comunidades, en estos aspectos descriptivos de otros cuerpos, se construyen sentidos profundos del orden del mundo que, además implican agencia y jerarquía en la configuración de territorios y del poder ejercido sobre ellos. No obstante, pese a las diferencias físicas que responden a ubicación de los lugares, se da cuenta de las cualidades de distintas comunidades judías reconocidas en su travesía:

En toda la isla hay unos **mil judíos** entre todas sus ciudades. Todos los **gobernantes son negros, y asimismo los judíos**; estos **son buenos**, observantes de los Preceptos, y tienen la Ley de Moisés, los Profetas y algo, aunque muy poco, del Talmud y la Halakah (105-107).

Las otredades no han sido absolutamente negativas, pese a lo que suele pensarse de la Edad Media. Se añade que tanto lo extraño como lo salvaje es capaz de enlazarse al discurso de Benjamín de Tudela sin mayor problema; en ocasiones con tensiones, pero sin evitar la formación de vínculos versátiles que actúan en tolerancias entre las comunidades que tienen necesidades, como se mencionó, la comunidad mercantil tendía estos puentes de solidaridad, incluso en momentos críticos<sup>74</sup>. La exigencia de incluir lo maravilloso no resta valor factual al texto, sino que responde a las expectativas literarias y culturales de la época. En ese contexto, las otredades —tanto monstruosas como culturales— no aparecen solo como extrañezas exóticas, monstruosas o maravillosas, sino que se insertan en una red de relaciones más amplia, en que la comunidad judía, aun siendo minoría, establece vínculos, alianzas y

---

conocimiento del autor-viajero. La animalización y demonización destacan la necesidad de erradicar o de, cuando menos, conquistar; se acentúa su ubicación particular como sería el norte y oriente en donde habitan seres desconocidos: demonizados y animalizados, cuyas características físicas anormales se señalan como contrastivas, desordenan el mundo y justifican una imposición de territorios de sistema “lúcido” con formas “sofisticadas” de ritos y de sistemas económicos.

<sup>74</sup> En las Cruzadas, los mercaderes musulmanes y cristianos no retiraban sus convenios.

formas de reconocimiento con otros márgenes de convivencia y mediante los cuales se reconocen dentro de un lienzo espacial de oposición.

Resaltando a las comunidades marginadas (animalizadas y/o demonizadas) con las que, no obstante, los judíos se vinculan, también se distingue el otro núcleo religioso en la Edad Media: el islamismo; y las distintas ramificaciones del judaísmo, todo como parte de una estructura de otredades distinguibles y no siempre negativas desde la mirada de Tudela:

Bagdad. **De allí a dos jornadas** está Bagdad, **la gran ciudad, cabeza del Imperio del Califa**, Príncipe de los Fieles, de la dinastía de los Abbasies, del linaje de **Mahoma**; es el jefe de la fe mahometana, y todos los reyes mahometanos le reconocen como tal, **siendo para ellos lo mismo que el Papa para los cristianos**. [...] y **cuando el Califa quiere pasearse, recrearse, divertirse o celebrar orgías**, cazan para él aves y cuadrúpedos y pescan peces, y al regresar a su palacio va acompañado de todos sus consejeros y altos dignatarios. **Allí vive el gran rey el Abbasi Hafiz, que es muy amigo de los judíos**, y tiene en su servicio a numerosos israelitas; versado en toda lengua, conoce bien la Ley de Israel, y lee y escribe la Lengua Santa (84).

De esta manera, parece que la perspectiva del oriente medio de Benjamín de Tudela no es del todo negativa, logra reconocer, por ejemplo, los aspectos positivos del califa que apoya a las otredades marginadas, y en este sentido, implicaría desde las comunidades judías hasta las gente que padece enfermedades mentales “estacionales”:

Dar al-Maristans, en el **cual retienen a todos los dementes** que se encuentran en la ciudad durante el verano, que han perdido la razón por el **calor excesivo**, sujetando a cada uno de ellos con cadenas de hierro hasta que **recobran la razón, en el otoño**; todo el tiempo que permanecen allí son alimentados por

la casa real y cuando recobran la razón, los despiden, y cada cual vuelve a su casa y a su hogar. Dan dinero a cuantos han permanecido en estos hospitales y regresan a su casa y hogar. Cada mes los interrogan los oficiales del rey para observar si algunos han recobrado la razón; a éstos los sueltan para que se vayan a sus casas o para que prosigan su camino; **lo que hace el rey por caridad, para con todos los que llegan a Bagdad**, ya enfermos, ya dementes, pues es un **varón piadoso y de buena intención en este punto** (87).

En Bagdad, la descripción se complejiza; el calor, según las concepciones humoralistas medievales, se asociaba con la irracionalidad, la lascivia y, la piel y el cabello oscurecidos por el sol (Akbari, 2005). En el *Viaje de Benjamín de Tudela* se destacan precisamente estas asociaciones en Bagdad: la locura, el color de la piel y las conductas sexuales desenfrenadas. No obstante, el relato no se reduce a esta imagen negativa, también subraya el dinamismo de la ciudad: su diversidad lingüística, el desarrollo mercantil y el respeto hacia quienes la habitan, incluidos los que padecen demencia. Bagdad se configura, entonces, como un agente cuyo clima afecta tanto a cuerpos como a conciencias. Desde la óptica judía de Tudela, y conforme a la teoría humoral, este espacio vulnera y desestabiliza, aunque también ofrece mecanismos de restauración —el “enfriamiento” como remedio, vinculado simbólicamente con las ciudades occidentales más templadas, lo que no es ingenuo en esta lectura en clave, ya que predispone a “buenos” climas que favorecen la armonía del cuerpo y del alma—.

Así, la descripción de Bagdad engrana clima, espacio y subjetividad; no es un escenario pasivo, sino un agente que incide en la razón y en la conducta humana. Al mismo tiempo, la ciudad se presenta como un núcleo de intercambio y diversidad: un espacio múltiple, en el que confluyen lenguajes, límites geográficos e ideologías solidarias. De este modo, Tudela logra construir una visión compleja y ambivalente de Bagdad: un espacio

peligroso, rico y de diversidad tolerante. Revela tanto los riesgos del clima como las posibilidades de la convivencia y las implicaciones mercantiles.

Por supuesto, Tudela se ocupa de mencionar el amplio número de judíos que habitan esas tierras cómodamente, lo que manifiesta las buenas relaciones que se mantienen en el territorio. De esta manera, además, ordena el mundo a partir de designar, de nombrar: lo crea. Traduce un espacio, sus características y la ocupación y desenvolvimiento judío. No obstante, en la organización medieval del espacio, esto implica matizar lugares que se circunscriben a otros por la cuestión jerarquía (Zumthor, 1994), y de esta manera los lugares que ocupan los judíos se subordinan:

Se encuentran en Bagdad unos **cuarenta mil judíos que viven en paz y tranquilidad bajo el poder del gran soberano**. Hay entre ellos grandes sabios y rectores de Academias que se dedican al estudio de la Ley de Moisés (87).

Pareciera que el lejano oriente es un espacio con el que Tudela no interactuó realmente, no obstante, manifiesta la oscuridad del desconocimiento y la destaca, de esta manera, presenta otro espacio marginal y lo sostiene en su cartografía:

China. De allí para pasar a la tierra de Zina, se emplean **cuarenta días** de camino. Allí se encuentra el Extremo Oriente<sup>75</sup>. **Algunos dicen que allí** está el mar Glacial, don de domina la estrella de Orión, que a veces levanta un viento impetuoso, hasta el extremo de que ningún marinero sea capaz de gobernar la naves por la violencia del viento, que acaba por arrojar al fin la

---

<sup>75</sup> En la edición de González Llubera (1918) se signa como extremo oriente, lo que perfila una lectura eurocéntrica. Partiendo desde la consideración de que el oriente se divide en dos partes que están más lejos o más cerca del centro que las percibe y ubica discursivamente: Europa.

naves en aquel mar Glacial, donde no puede moverse jamás de su sitio, permaneciendo siempre allí. Los hombres mueren, consumidas todas sus provisiones; de esta suerte se pierden muchas naves. Esto no obstante, la gente aprendido a emplear un artificio para salvarse de aquel mal lugar: llevan consigo pieles de buey, [...] Así que los ve la **gran águila que llaman Grifo** (108).

Lo que cabría destacar es que, si bien, Tudela no tiene una opinión mala realmente directa hacia oriente, se percibe distinto hacia África que, es donde describe que se encuentran los monstruos y demás conductas moralmente reprobables, desde su perspectiva, además de que ahonda en la esclavitud y en su justificación<sup>76</sup>.

Una cuestión compleja en el sentido de las otredades y el *orientalismo* es que, el discurso de Tudela logra extrapolar y exponerse con ramas intrajudías; desde un centro, el autor-viajero describe a “otros” judíos, menos o muy versados, de esta forma construye una imagen particular que, dentro de su misma subalternidad como judío medieval, tanto se distancia como se une a otros judíos, dependiendo de sus posiciones: mercantiles, político-sociales y filosófico-religiosas: “Chipre. De allí a Chipre, **cuatro días**. Allí hay además de **rabbanitas, una congregación judaica de la secta llama da chipriota; son herejes**, y los israelitas les excomulgan en todas partes, porque profanan la noche del sábado y guardan la del domingo, que es el final del sábado” (66). En ocasiones, sólo se señala la distinción de

---

<sup>76</sup> Asuán. De allí a Asuán hay **veinte jornadas** a través del desierto. Este es el país de Seba, a la orilla del río Pisón, que descende de la tierra de Cus, cuyos habitantes **tienen un rey que llaman Sultan Al-Habas**. Hay entre ellos **gentes que son como bestias**: comen hierbas que crecen a la orilla del Pisón y en los campos, andan **desnudos y no tienen inteligencia como los demás hombres; al paso se ayuntan con sus hermanas y con quien primero se encuentran**. Es esta tierra extremadamente cálida. Cuando los de Asuán van a saquear este país, llevan consigo pan y pasas, trigo e higos, que arrojan a la gentes, y luego que lo han comido se legan a ellos, se **los llevan cautivos y los venden en Egipto y en los reinos circundantes. Tales son los esclavos negros, descendientes de Ham** (109).

ramas judaicas: “Cesárea. Desde allí hay **seis parasangas** hasta Cesarea, que es idéntica a Gat de los Filisteos, donde hay unos **doscientos judíos y doscientos cutesos, que son judíos de Samaria, llamados sapraritanos**” (66).

Desde luego, Tudela no es un subalterno a secas, es un viajero cuya capacidad económica le permitió emprender un viaje en un intento de conocer el mundo con una perspectiva precisa: vincular a la comunidad y comprender su posición en el sistema ideológico medieval<sup>77</sup>. Lo que suele encontrar es que, los judíos viven en las juderías, algunos poseen una posición importante, mientras otros están guerreando o vinculándose a otros grupos marginales y violentos. Entre ellos hay vacíos, distancias físicas e ideológicas que los separan entre sí como “tribu”, como comunidad religiosa. Benjamín de Tudela no tiene la perspectiva de un viajero medieval cristiano, por esto mismo, la interpretación del mundo que aporta es particular<sup>78</sup>. La posición no hegemónica le permite marcar distintas fronteras ideológicas, construyendo una verdad histórica en la que no se limita a anotar datos como son los nombres de lugares y personas, sino que, a través de la ficcionalización de otros seres circundantes, se da cuenta de que la estructura del judaísmo; desde su organización personal se jerarquiza más allá del cristiano central en el desarrollo de la Europa medieval. La narrativa histórico-ficcional que construye Benjamín de Tudela tiene una organización de otredades

---

<sup>77</sup> Esta postura se sostiene tras elaborar el análisis en el presente texto, cuya base crítica sugiere una lectura de cartografía afectiva habilitada bajo el constructo de estética de la ansiedad de Ronen, que se apoya del posicionamiento, descripción y vinculación con otras otredades, que se construye con base en la teoría de Said. De esta forma, se presenta en el registro de Benjamín de Tudela, destacando así su búsqueda, mapeo y preocupación por el detalle al ubicar y socializar los roles y estatus de las comunidades judías.

<sup>78</sup> Benjamín de Tudela sería un judío sefardí y rabínico del siglo XII, el hecho de ser sefardí permite precisar claves para la comprensión de su visión del orden del mundo: la diversidad y vinculación con musulmanes y cristianos debido a su vida en Tudela. Si fue un rabino, su estructura religiosa tendría un peso mayor, respondiendo a la vida comunitaria, la autoridad de las sinagogas y academias talmúdicas, tendría una estructura más densa que se sostendría en la memoria colectiva y la dispersión de las comunidades judías.

que permite reposicionar a su comunidad marginada; y a su vez, nos permite reconocer límites dentro de su comunidad periférica:

Cairo<sup>79</sup>. [...] en ella hay **unos siete mil judíos y dos sinagogas, una de los judíos procedentes de la Tierra Santa y otra de los procedentes de Babilonia**; a la primera llaman sinagoga de los Samyín, y a la segunda de los Al-Araqún. No tienen el mismo rito en lo referente a la lectura de las pericopes y a la distribución de los libros de la Ley; mientras que los babilonios recitan cada semana una pericope, como es costumbre en España (100).

El judaísmo sefardí se reconoce como una tradición particular, con prácticas y cosmovisiones propias. Benjamín de Tudela preserva este legado, pero también lo transforma a través de su experiencia viajera: es origen y evolución de su tradición. Su itinerario refleja identidad comunitaria y se vincula con la idea de Sefarad como Tierra Prometida. No obstante, se nutre de las influencias del Islam y del cristianismo, debido a su ubicación geográfica y a los contactos que se establecen en una España multifacética del siglo XIII.

Tudela construye un “yo” viajero-autor que destaca la colectividad medieval (Zumthor, 1994), pero que añade sus particularidades como judío sefardí: la memoria compartida de la diáspora judía y la vinculación por contacto con otras religiones. En este marco, el espacio se vuelve agente activo. Los vacíos geográficos en un lienzo desordenado se llenan con la dimensión espiritual, política y económica de la comunidad judía, pero también se vinculan funcionalmente, con alteridades diversas: comunidades islámicas, adoradores del sol o del viento y otros grupos que Tudela encuentra en su recorrido. La obra

---

<sup>79</sup> En los textos medievales, se solía conocer a Babilonia como la ciudad de El Cairo.

destaca por su valor documental, cultural y religioso que consolida la visión de un mundo interconectado, dinámico, plural; pero también muy íntimo y único para las alteridades.

Añade que, si bien, las distintas comunidades pueden convivir, en ocasiones, la paz no simboliza una unión definitiva: “Unos cien **son karaitas** y unos cuatrocientos **cuteos**; reina paz entre ellos sólo que no contraen matrimonio entre sí” (80). Además distingue a los “malos” judíos como falsos de su fe:

Sinón Potamos. **Un día** de camino de allí a Sinón Pótamos, tiene unos **cincuenta judíos**, presididos por R. Ju Salomón y R. Jacob, y está al pie de los montes de la Valaquia, cuyos habitantes viven en las montañas; es el pueblo de los **llamados «Valacos», gente ligera como ciervos**, que bajan de los montes hacia Grecia para saquear y pillar; nadie puede subir a ellos para hacerles la guerra; tampoco rey alguno es capaz de dominarlos. No están muy fuertes en la fe cristiana, **se llaman entre sí con nombres judaicos**, y aun hay **quien dice que eran judíos y que llamaban hermanos a los judíos**, y en efecto, cuando se encuentran con ellos los saquean, pero no los matan como a los griegos. En realidad, **no tienen fe religiosa alguna** (61).

Por otro lado, Tudela destaca que su lectura sagrada es la “verdadera”; no la de otros judíos, que profesan una fe similar vertebrada en los mismos textos:

**Pretenden ser de la tribu de Efraim.** Entre ellos se encuentra la tumba de José, hijo de Jacob, nuestro patriarca, de bendita memoria, como está escrito: “Los huesos de José que me habían traído los israelitas de Egipto, enterraron en Siquem”. No pronuncian las tres letras guturales y  $\aleph$ ,  $\pi$  y  $\psi$  del nombre de nuestro patriarca Abraham, porque no tienen gracia, ni el  $\pi$  de nuestro patriarca Isaac porque no tienen caridad, ni el  $\psi$  del de nuestro patriarca Jacob,

porque no tienen modestia, en lugar de tales letras pronuncian un **⚡**; **en ello se conoce que no son de la semilla de Israel**. Conocen, empero, la Ley de Moisés, sin poseer estas tres letras. Se guardan de la impureza de un muerto, de hueso humano, de un cadáver y de una tumba (71).

Benjamín de Tudela destaca los desaciertos en la educación de la lengua hebrea, entendida como símbolo de identidad y autenticidad entre los judíos. La falta de instrucción adecuada refleja, para él, ciertas deficiencias éticas de la comunidad. Tudela vincula directamente la lengua con virtudes que deben enseñarse y preservarse: las letras guturales del hebreo —**⚡** (Jet), **⚡** (Alef) y **⚡** (Ayin)— asociadas a los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, se convierten en indicadores de faltas graves. Asimismo, a lo largo de su viaje observa rituales que difieren de su propia doctrina, lo que le permite identificar comunidades con prácticas religiosas diluidas y, en consecuencia, establecer distinciones y exclusiones dentro de las ramificaciones del judaísmo. Para Tudela, la lengua es parte de la identidad judía, tiene implicaciones en la ética y se inscribe en un sistema simbólico que vertebra la cohesión y los valores de la comunidad judía.

Ahora, Benjamín de Tudela comienza un viaje en soledad, sin embargo, construye una compleja red de ubicaciones y de relaciones con posicionamientos políticos, religiosos y económicos y que distingue espacios bajo el orden medieval de organización espacial: jerárquicos, por oposición y contraste. El autor-viajero dirige el libro de viajes medieval y distingue no sólo a cristianos y musulmanes<sup>80</sup>, de judíos, sino a las diferentes comunidades judías. No se limita a acumular datos duros, esta conglomeración de información concede

---

<sup>80</sup> Aunque, cabe mencionar que Tudela siempre les llama mahometanos que, en cierto sentido, podría considerarse hoy como peyorativo; si bien no es evidente una postura violenta, si podría permitir un sesgo de superioridad en la que un viajero judío organiza el mundo desde categorías religiosas y culturales propias, generando, o cuando menos, manteniendo una margen de las relaciones de alteridades medievales.

una interpretación particular del mundo que lo rodea, que además segmenta y contrasta desde su posición en un tiempo y espacio particular. Esto permite reconocer una forma singular atravesada por la imaginación que evoca una polisemia de significados y sentidos que se materializa en el lienzo del espacio medieval. Las alteridades se consolidan desde el monitoreo de Benjamín: existen, pero no siempre de manera negativa y repudiada, sino funcional y como parte del ecosistema económico medieval: útiles y necesarias.

Si bien la posición de los libros de viajes medievales como ficción *per se* se mantiene ambigua en su regulación, una identificación desde el concepto del orientalismo, desde el discurso de poder enunciado desde un núcleo regidor, distingue las otredades, nos permite reconocer un registro de datos en el que subyace una literariedad sólida y bulliciosa, en los ardores de la realidad medieval que justamente plasma su presente y da cuenta de él. Este tipo de escritura del mundo monstruoso y maravilloso crea un nítido retrato de una época que, por su lejanía, en ocasiones pareciera que lo único que nos queda por hacer es reconstruirla a través de la imaginación, tal como fue explorada en su momento.

Lo que Benjamín de Tudela hace es cartografiar a la comunidad forzada a errar por el mundo. Su relato funciona como un acto de resistencia frente a la disolución identitaria: permite imaginar la continuidad en medio de la dispersión —incluso las facciones indignas, diversas o enfrentadas entre sí—: materializa los espacios que ocupan tras nombrarlos con detalles de toda índole, los hace reales. En el espacio vacío que “no existe”: habitan los judíos.

La cuestión es tan compleja que, incluso es un autor-viajero que ubica los sepulcros de los judíos, la noción de conexión es importante incluso tras la muerte, ¿dónde están? ¿qué lugar ocupan? Las ruinas son un foco de interés particular en *VBT*: hay que encontrarlos a todos, a judíos vivos y muertos. Se conoce el mundo a través de ellos, es necesario ubicarlos.

La memoria de donde vivieron, de donde descansan: lo habitable de las ruinas y su legado de recuerdo, urge ese conocimiento, ese registro, esa clara prueba como marca viva del ayer.

En *Aesthetics of Anxiety* (2019) Ruth Ronen rescata conceptos relacionados con la ansiedad en la contemporaneidad. Evoca el trauma de la creación literaria y de la traducción del lenguaje. En general propone que la experiencia artística mediada por la ansiedad puede contener signos de placer y por ende, de dolor —esto lo respalda en las teorías de Kant y Heidegger respectivamente—. Ambas sensaciones son necesarias para la catarsis y el alivio estético —citando a las primeras tragedias griegas—. Ahonda también en la belleza y los efectos de la idea de verdad y estética: por un lado, la satisfacción y el gozo; y por otro, lo grotesco y displacentero. En este sentido, enmarca a la ansiedad como el germen de la experiencia estética: un deseo, una búsqueda, una especie de saciedad y una carencia que tensa todo el acto. Desde esta perspectiva, un libro de viajes puede mostrarnos un lienzo profundo acerca del surgimiento de la estética deviniendo de una lectura ansiosa, expectante y profunda.

La ansiedad no es universal, desde la idea de que no todos tenemos las mismas condiciones para experimentarla, tampoco la comprendemos de la misma manera dependiendo de referentes culturales, religiosos y psicológicos, ensaya Ronen. Sin embargo, es una de las experiencias que actualmente se reconocen como predominantes. Lo mismo sucede con la experiencia estética, que no es universal y tampoco se da en las mismas circunstancias. Los signos de ella son subjetivos, a su vez para el placer. No obstante, la autora considera que la ansiedad sí es parte de la experiencia estética; se conecta de manera natural al deseo y al placer, también a la clásica catarsis: por ende, al dolor y a su alivio.

Justamente, una tragedia clásica como *Edipo Rey* es una especie de florecimiento de la ansiedad y la experiencia estética. En ello, se encuentra la afinidad entre la estética que

afecta las consideraciones de la ética. Y ahí se requiere distinguir las afecciones de los sentimientos que causa. El disgusto, el deseo y el placer forman parte de la experiencia que también se regula con la ansiedad. Ronen también sostiene las ideas psicoanalíticas de la castración y de la represión, incluso del avistamiento de la pérdida, de la ausencia. De esta forma, Benjamín de Tudela también podría tener una narrativa particular que nos ofrecería una lectura ansiosa: no solo registra el mundo, sino que lo revela como un espacio marcado por la tensión entre pertenencia y exclusión, entre seguridad y violencia, una estética del desplazamiento donde la ansiedad configura tanto la mirada del viajero como la forma del relato: hiper saturado<sup>81</sup>, pero con núcleos distinguibles, precisos y evocativos.

En cada uno de los apartados, Benjamín de Tudela destaca a las comunidades judías, quiere saber a qué se dedican y qué puestos tienen, además del espacio que ocupan en las sociedades, siempre se asegura de marcar los vínculos que tienen en el territorio. De esta manera, el discurso que el autor-viajero emplea está entrelazado con cuestiones sociales-políticas, económicas-mercantiles y de identidad judaica: religiosa-filosófica: “Rudabar. — De allí a **tres jornadas** está Rudabar, donde hay unos **veinte mil judíos**, entre ellos **eruditos y ricos, pero viven muy oprimidos**” (98). En Rudabar, un territorio de fronteras imaginarias: hay alerta y maltrato para los judíos. A su vez, destaca las labores a las que se dedican y si son ricos o no, permite que se identifiquen los lugares seguros para la comunidad: “Tebas. De allí a la gran ciudad de Tebas hay **dos días**; en ella hay unos **dos mil judíos**, que son los

---

<sup>81</sup> En este sentido, Benjamín de Tudela crea “un mundo judío”; previo a su texto, como destaca Della Pergola, (2024) no existen datos de otro censo de las comunidades, este desconocimiento ante la presión y tensión que se ejerce sobre los judíos, sugiere no sólo una lectura ansiosa, sino una recopilación de datos con matices que implican la angustia y neurosis que, implicarían el espacio con un foco particular para cartografiar con tanta especificidad el número, estatus, profesionalización y facciones judaicas. El esbozo de un mundo judío se sostiene en condiciones particulares que habilitan la estética de la ansiedad que, además se sostiene en neurosis y angustia.

mejores **manufactureros** de Grecia en tejidos de seda y púrpura. Entre ellos hay grandes **sabios**” (60) y:

Es ciudad muy grande, de unos **quinientos judíos**; y allí están: el maestro R. Samuel y sus hijos, muy grandes sabios: éste tiene a su cargo los asuntos de los judíos, bajo la autoridad del rey [...]. **Es lugar de opresión para los judíos, que se ocupan en la manufactura de seda** (62).

Se destaca lo adverso, pero también los espacios más fraternales que, se organizan cartografiando lugares amables y hostiles, construyendo el mundo posible para los judíos:

Hay allí **eruditos sin par** hoy en día en todo aquel país; se dedican al estudio de la Ley día y noche; son caritativos y hospitalarios para con todos los transeúntes y se **muestran fraternales con todos sus hermanos** de raza hebrea (118).

Y los lugares en que, el hecho de que un judío se posicione, podría mejorar ligeramente la condición de la comunidad asentada ahí:

Hay entre ellos **tejedores de seda, muchos negociantes y varones muy ricos**; mas no se consiente allí a ningún judío montar a caballo, fuera de R. Salomón de Egipto, que es el médico del rey. **Por su mediación encuentran los judíos gran alivio en su opresión, pues es allí muy grande, y el odio contra ellos muy acerbo**, por parte de los **curtidores**, que trabajan las pieles y vierten las aguas sucias en sus calles, delante de las puertas de aquellos, **ensuciando el barrio de los judíos**, por más que los griegos **odian a todos ellos, sean buenos o malos**, agravando su yugo sobre ellos, **golpeándoles por las calles**, teniéndoles en dura servidumbre; sin embargo, **los judíos son ricos y buenos**,

**caritativos y observantes de la Ley, soportando su opresión con resignación.** El lugar que habitan los judíos se llama Pera (64 65).

Y desde luego, las razones por las que tienen un lugar negociado en otros espacios, su seguridad suele tener un precio<sup>82</sup> tanto en el comercio como en el respeto de las juderías:

Habitan la región de Amadia, a **veinticinco jornadas** del reino de Persia, que **les cobra tributo por medio de un legado.** El tributo que pagan en todo el reino de los mahometanos por cada varón de quince años arriba, **es anual y consiste en un amir de oro,** que equivale a un maravedí de oro y un tercio (98).

Las negociaciones para habitar, comerciar y socializar un espacio podían llegar a ser complicadas, así como los vínculos con los gremios. Por esto, la cartografía de Benjamín de Tudela tiene varios puntos de información cruciales en una orientación espacial judía, que vive alerta, ya que se ve replegada en juderías o exiliada sin previo aviso. A final de cuentas, la travesía bien marcada del autor-viajero funciona como una constelación de estrellas que ubica a los judíos, sus rutas de escape y posición en el mundo medieval que les dispersa agresivamente. Un ejemplo es aquello que la *galut* evoca por sí misma: la dispersión como producto del exilio.

La pena del recorrido responde tanto a las violencias como a la necesidad de abandonar el hogar. A partir de ese dolor, como contrapunto, nace la esperanza del retorno a Israel, aquí como reflejo de Sefarad, la necesidad de pertenencia, a través de la vinculación

---

<sup>82</sup> Se encuentran en ella muchos gentiles, que **los mahometanos llaman jacobitas, armenios, griegos, georgianos y francos, y gentes de toda lengua.** Allí está la Tintorería, que los judíos toman en arriendo cada año al rey, para que nadie ejerza esta industria en Jerusalén, sino ellos solamente; se cuentan en número de **unos doscientos, y habitan al pie de la Torre de David** (71).

de las comunidades trazada en una cartografía en la península ibérica: una nostalgia eterna por volver al espacio primigenio, después de padecer un trayecto marcado por el desarraigo, sostenido por la fe. *VBT* encarna a los judíos en una cartografía tanto afectiva como física y materializa su existencia al crear un registro quisquilloso, con datos duros, confiables, recopilados de manera cuidadosa dando cuenta de su estabilidad confeccionando territorios, siendo parte de ellos, generando arraigo, historia, pertenencia. El viaje, entonces, no es lineal, sino circular: la meta es volver, reconstituir lo perdido, cerrar el duelo por medio de las relaciones más amplias: llenar los vacíos, reflexionar y recuperarse como comunidad: nombrarse, evocarse, sentirse cerca y parte de algo. Cada paso del tránsito es una marca espacial tanto en el pasado como en el futuro, está ceñido al anhelo de volver, de cohesionar un espacio que los contenga a todos: de materilizarse en ellos.

De esta forma, la obra de Benjamín se alinea con esta forma de memoria: recolecta huellas, construye un archivo errante que permite a los judíos imaginarse como comunidad más allá de su dispersión<sup>83</sup>. A la vez, su escritura responde a una pulsión de fijación frente al miedo del olvido, del desmembramiento absoluto, una vez más son: “traveling culture of remembrance” (Roemer Niels, 2005).

---

<sup>83</sup> Es cierto que, *VBT* nos permite reconocer una cartografía de Sefarad que ancla al pueblo judío y permite cifrar una especie de pertenencia (un intento de apropiación/percepción) finalmente anclada a un espacio: “crea un mundo”, los judíos existen en la península ibérica; es innegable tras la muestra de datos duros de Bejamín de Tudela. No obstante, la ideología errante ontológica de los judíos permite realizar una particular lectura de la espacialidad, como se mencionó en principio, regida por el tiempo, en este sentido el movimiento es esclarecedor y conector, y si bien, se busca una materialización del espacio propio (del mismo judío), una evocación de pertenencia y el regreso al núcleo prometido (por derecho), tampoco se puede tomar ingenuamente el hecho de que, en principio, los judíos son judíos (en el medievo es esencial la creación de las identidades por facción religiosa, patronímicos y posteriormente por territorios). En otras palabras, una primera materialización del espacio se permite por el censo que describe Benjamín de Tudela y conecta a las comunidades en el amplio espectro territorial; sin embargo, si bien, las identidades nacionales de la Edad Media comienzan a anclarse a los bulliciosos territorios durante el periodo, la cuestión del tiempo y de la inacabable búsqueda del asentamiento prometido, priorizan el enlace de las comunidades y desencadenan una evocación al espacio comunal que enmarca sus relaciones, en otras palabras, favorece la generación de la cartografía afectiva, signada en una lectura bajo el constructo de la estética de la ansiedad. De esta manera, el espacio tejido con las afecciones mencionadas, habilita esta lectura del espacio.

La condición de *galut*, entendida como exilio, fractura y dispersión, vertebró el mapeo de Benjamín de Tudela, en la medida en que su narración subraya la presencia de comunidades judías —por más pequeñas que sean—. La insistencia casi obsesiva con la que se ocupa de contabilizar el número de judíos habilita una lectura ansiosa de su itinerario: una escritura que busca cohesionar a su pueblo y dar cuenta de sus diversas ramificaciones, incluso de aquellas diluidas o mal instruidas, pues, al menos en teoría, las vincula mediante su mera existencia en el entorno. De este modo, el viaje funciona como un monitoreo de la diáspora, atravesado por el dolor —evocando la memoria de la caída de los templos y del errar sin arraigo en la Tierra Prometida— y por la ansiedad —por la necesidad de permanecer en alerta constante ante nuevos exilios, el cambio en las negociaciones de las juderías, o la amenaza de exterminio a partir de la desmembración de cada comunidad hasta reducirla literalmente a polvo. Se trata, por tanto, de una ansiedad no solo por el desaparecer, sino también por el modo en que ello podría suceder, en un horizonte marcado por la memoria de múltiples masacres—.

No obstante, esta ansiedad puede devenir en una forma de catarsis colectiva y conducir a una experiencia estética en el discurso de Tudela. Al cartografiar las comunidades dispersas, las organiza —sus cuerpos, doctrinas, labores, vínculos, tradiciones e identidades— incluso en el exilio, y permite que otros judíos sepan que existen y que poseen volumen humano, al ser caracterizados con detalle en los datos recabados. De esta manera, el autor-viajero genera una cartografía en la que los distintos dolores del desmembramiento de la comunidad se conectan y se materializan en el mundo. El itinerario de Tudela, atravesado por la vulnerabilidad del exilio, puede así suscitar fe y alivio: la certeza de que hay judíos en el mundo, que persisten —fieles unos, desviados otros, pero siempre resistentes—. Si bien la *galut* se mantiene en la dispersión espacial, el relato de Tudela

cohesiona signos, símbolos y afectos, pues demuestra y restaura la condición de las comunidades, reafirmandolas en sus diversos núcleos de existencia.

En este sentido, la *galut* en Tudela se articula con lo que Ruth Ronen denomina la estética de la ansiedad, una experiencia estética que no ofrece resolución, sino que se sostiene en la tensión entre el deseo de certeza y la imposibilidad de alcanzarla. La cartografía del viajero se convierte, entonces, en una práctica estética que moviliza la ansiedad misma como motor de escritura: el registro obsesivo de comunidades dispersas no elimina la fractura, pero la vuelve narrable, comunal. Así, la ansiedad que vertebra la *galut* se transforma en un principio de cohesión y en una forma de catarsis en función de la memoria colectiva, donde el dolor del exilio no se elimina ni elida, pero sí se estetiza como huella persistente de identidad. De acuerdo con Doležalová (2010), la memoria medieval no solo registra, sino que también construye significados y vínculos a partir de fragmentos aparentemente dispersos. Leída desde este marco, la obra de Benjamín de Tudela se comprende como una práctica de memoria que, aun en la fractura de la *galut*, restituye continuidad simbólica: su itinerario enlaza comunidades separadas en un entramado narrativo que, más que constatar su fragilidad, refuerza su pertenencia a una historia compartida y restaura el orden marginal.

La narración de *VBT* propone una comprensión del espacio medieval judío bastante identitaria: se crea el espacio a partir del tiempo (O'Leary, 2004); el lugar y el territorio se construyen a través del movimiento. Se solidifican a partir de enfrentar los rumores que germinan las identidades regionales judaicas y que las posicionan de manera negativa. Tudela ordena y organiza el vacío medieval cartografiando a la comunidad judía en los espacios que les permiten habitar y también destacando aquellos en los que no son bienvenidos. Si bien, Tudela actúa de manera espectral y errante, consigue configurar una cartografía que llena los huecos del olvido, de la desinformación y de la desvinculación: hace el espacio medieval

que, doblemente vacío para los judíos, se ilumina a través del anclaje de ellos a las ciudades donde se nombran y habitan, con y sin violencia: existen ahí, en márgenes vertebrados.

Especialmente, en este caso, porque Benjamín de Tudela presenta datos duros distinguibles, los espacios que son refugio de su comunidad a la que reconoce y precisa en distintas dimensiones. No obstante, una lectura particular puede ser reconocida a través del marco de Ronen, bajo sus postulados, permite acercarnos a la identidad y su reflejo en las narrativas; de destaca a su vez la memoria como pilar. Benjamín de Tudela mapea las ciudades y expone los peligros; añade vínculos de diferente índole. La narrativa se tensa y funciona también a través de los vacíos, a final de cuentas, el viajero-autor proviene de una penitencia diaspórica, lo que hace sentido cuando enfoca ejes necesarios que responden a esta construcción de sí mismo como judío y que se enlaza al pasado: a las ruinas y a las tumbas, tan reiterativas<sup>84</sup> en su travesía. Los judíos pertenecen y existen en los espacios: Benjamín lo demuestra, hay lugares en los que se arrellanan, tanto vivos como muertos. Complejo e ilustrativo es dar cuenta de los espacios medievales que habitan, desde la perspectiva de la importancia en la ideología de la resurrección como otra parte del camino, un nuevo tránsito que requiere un lugar de descanso. Los judíos preservan núcleos espaciales intocables, emergen nodos que no pueden ser borrados, existe la memoria y un lugar oscuro que protege cenizas de identidad y que son marcas imborrables de su existencia. Este espacio desconocido, se reconoce, se hace posible, se destaca y describe: ubicación y márgenes, se revisita la ilusión del espacio medieval, se solidifica, aunque, suele ser profanado:

---

<sup>84</sup> Y la cita continúa: Cerca de esta sinagoga, a cosa de **media milla**, están **las tumbas** de Ananias, Misael y Azarias. Encima de ellas hay una gran cúpula, y en tiempo de devastaciones no hay nadie en el mundo que se atreva a tocar a los servidores, mahometanos o judíos, que custodian la tumba de Ezequiel. Kotsonat. Desde allí hay **tres millas** a la ciudad de Kotsonat, en la cual viven unos **trescientos judíos**. Allí están **las tumbas** de Rab Papa, Rab Honah, Josef Sinaid y R. Josef bar Hama. Delante de cada una de ellas hay una **sinagoga**, a donde van a orar los judíos todos los días (93).

Ain Sifatha. De allí hay **tres parasangas** hasta Ain Sifatha, donde está la **tumba** de Nahum Elkosita el Profeta.

Cafar-al-Keram. En Cafar-al-Keram, a **una jornada** de allí, se encuentran las **tumbas** de Rab Hasdai, R. Azariah, R. Akibah y R. Dosa. En una aldea que está a **media jornada** del desierto, **están las tumbas** de R. David, R. Yehudah y Abayi, R. Kurdiah, Rab Sehorah y Rab Ada.

Torrente de Raga. Desde allí **hay una jornada** al Torrente de Ragam, donde se encuentra **la tumba del rey Sedecías**, que en paz descansa, sobre la cual se levanta una gran cúpula (93).

No obstante, la narración no se detiene ahí, también se vincula directamente con hechos pasados que sufrió la comunidad y conecta las experiencias y el condeño de los judíos al pasar por los sepulcros o por las ruinas. Ya que dejan señas que, Tudela destaca en su narración: los nombres grabados en muros o lápidas que luego, suelen ser destruidos por los cristianos:

Allí se ve aún hoy día, **la alberca donde los sacerdotes degollaban las víctimas. Todos los judíos que allí van escriben sus nombres en el mencionado muro.** [...] Hay también delante de Jerusalén a **unas tres millas, catacumbas** de israelitas, que enterraban sus muertos en cuevas en los tiempos pasados, y **cada tumba tiene su fecha; pero los cristianos derriban los sepulcros y edifican sus casas con las piedras de éstos**, que llegan hasta Selsah, en el territorio de Benjamin. Alrededor de Jerusalén hay grandes montañas. En monte Sión se encuentran **las tumbas** de la casa de David y las de los reyes que le sucedieron; **pero ya no se reconoce este lugar** (71-72)

Estos fragmentos muestran cómo su mirada funciona como una cartografía afectiva de la diáspora en varios sentidos. Las tumbas que guardan a los muertos y los territorios que contienen a los vivos, ambos necesarios y muestras de la vida judía:

Amadia. Desde allí a Amadia hay **cinco jornadas**. En ella hay unos **veinticinco mil judíos**. Aquí comienzan las congregaciones que viven en las montañas de Hafton; se cuentan allí **más de cien comunidades israelitas**. Está asimismo al principio de Media. **Aquellos judíos son del primer cautiverio que llevó a cabo el rey Salmanasar**, y hablan la lengua del Targum; entre ellos los hay eruditos. (98).

La comunidad judía vive la ansiedad de perder su identidad ante el peligro inminente de las conversiones, los ataques y la marginación. En ese contexto, *VBT* se convierte en un instrumento de consuelo y de conexión. Pese a estructurarse un orden subordinado los espacios que ocupan, también, las fronteras se cargan de símbolos que materializan el espacio evocativo. Gracias a su viaje, se hace visible una red de presencias judías dispersas: se nombran, se localizan, se cuenta cuántos son, a qué se dedican, cómo sobreviven:

**Israel anda disperso por todos los países**, y quien deja de trabajar para que se reuna, no verá la señal del bien y cuando Dios visite nuestro cautiverio y “ensalce el cuerno de su Mesías, entonces cada cual dirá: **Yo conduciré a los judíos para que se reunan**”. **En aquellas ciudades hay comunidades y eruditos; todos ellos manifiestan afecto hacia sus correligionarios, están en paz con todos, cercanos y lejanos, y cuando llega a ellos algún huésped, se alegran con él** y le obsequian y le dicen: Regocíjate, hermano, que la salvación de Dios puede llegar en un abrir y cerrar de ojos, y si nosotros no sospechásemos que todavía no ha llegado el fin del destierro, nosotros mismos

nos hubiéramos congregado para volver a Tierra Santa. Pero no lo podemos, hasta que no venga el tiempo del ruiseñor y de la voz de la tórtola, y lleguen los mensajeros (117).

Así, su texto ordena el caos de la *galut*. También el desorden del espacio medieval desconocido. Además, los espacios señalados mutan tras la socialización simbólica, al ser núcleos sociales, se transforman como centros políticos y económicos, y viceversa. Su mirada no es solo descriptiva, sino profundamente política y afectiva: conecta a las identidades desplazadas mediante la fuerza del lenguaje, de la memoria y de las distintas escrituras. La ansiedad del viaje se transforma en un modo de articular pertenencia; y el anhelo del final — el regreso, el Mesías, la redención— no se abandona nunca, en sentido metafórico. Benjamín de Tudela no solo estructura la experiencia del exilio, sino que la vuelve narrable, y en consecuencia, la materializa: genera los espacios; tras su itinerario detallado, ahora son conocidos e innegables. En esa narración, el mapa se convierte en refugio: un espacio simbólico donde el judío errante puede reconocerse, saberse parte de un todo fragmentado pero resiliente. Es capaz de unirse, pese a los alrededores nocivos, es capaz de arrellanarse en los márgenes del mundo que intentan borrarlo, al dispersar incluso el polvo de sus tumbas, al destruir el lugar en que descansan.

Desde la teoría de Ruth Ronen, esta ansiedad no debe entenderse únicamente como una emoción perturbadora, sino como una forma de energía estética: un generador de movimiento y de pensamiento anclado a las sensaciones, y amalgamado al pensamiento. En este sentido, la ansiedad activa la sensibilidad, intensifica el deseo de significado, su búsqueda, y hace que el vacío o la ausencia se conviertan en motores de creación: origen y experiencia. Desde esta óptica, el texto de Benjamín de Tudela se puede leer como una respuesta estética al trauma del exilio, vertebrada en la materialización del espacio: una

escritura que no disimula la tensión, sino que la organiza, la sostiene y, en cierto modo, la transforma en conocimiento y consuelo. El relato no ofrece una solución, pero sí un mapa de afectos, de acompañamiento, una topografía de la fe, de la esperanza y del temor. En ese mapa, la ansiedad se convierte en forma, y la narrativa estética deviene de la supervivencia.

Como afirma Ronen: “Anxiety is not merely the sign of an unsettled subject, but the very condition of aesthetic experience, which depends on the oscillation between presence and absence, between the known and the unknowable” (22). Esta oscilación, que atraviesa tanto la experiencia del exilio como la práctica de la escritura, sitúa al viajero-autor en el centro de una sensibilidad que transforma la inestabilidad en estructura, y la carencia en visión. De esta manera, la estética, la ansiedad, el dolor y la memoria convergen en la figura del viajero que se desplaza, reconoce, recuerda y escribe: organiza el caos de la *galut* y se ancla a los demás. Bejamín de Tudela se detiene y narra una anécdota en la que unos aliados de los judíos son violentados y ellos obligados a ayudar debido a que son amenazados: si no cooperan, el rey tomará represalias con los judíos de su tierra<sup>85</sup>. Por esto también, *VBT* celebra la resistencia armada:

La ciudad de Tadmor está rodeada de **una muralla, en el desierto**, muy lejos de paraje habitado, a **cuatro jornadas** de la mencionada Baalat. Hay unos **dos**

---

<sup>85</sup> El rey de Persia [...] Jefe de los Fieles de Bagdad, señor de los mahometanos, que interviniese cerca del Exilarca y del rector de la Academia “Orgullo de Jacobs”, para que impidiesen a David el Roi hacer tales cosas, que de lo contrario procedería a matar a los judíos que se encontrasen en todo el reino. Fue aquél un momento de angustia para las comunidades de Persia, y mandaron cartas al Exilarca y a los rectores de las Academias de Bagdad en la siguiente forma: “¿Por qué tenemos que perecer ante vuestros ojos, nosotros y todas las congregaciones establecidas en este reino? Reprimid a este varón, para que no se derrame sangre inocentes”. Entonces le escribieron el Exilarca y los rectores de las Aca-demias]: “Sabe que todavía no ha llegado el tiempo de la Redención, que aún no hemos visto sus señales y que no es por la fuerza como el hombre prevalece; por tanto, nosotros te mandamos que te abstengas de hacer tales co-as; de lo contrario, excomulgado serás de todo Israel (100).

**mil judíos** en Tadmor, **muy valientes y aguerridos; hacen la guerra a los cristianos y a los árabes, sujetos al rey Nur Eddind, socorriendo a sus vecinos los mahometanos.** Sus jefes son: R. Isaac el Griego, R. Natán y R. Uziel (110).

Lo más importante es que su texto permite que los otros se conecten entre ellos gracias a las señas espaciales, en momentos de riesgos extremos, su registro habría funcionado como una verdadera constelación de luces en medio de las penumbras más violentas y devoradoras, dando cuenta de un mundo que sí comparten con otros: menciona nombres de ciudades y reyes, destaca condiciones y fronteras naturales, e incluso oportunidades comerciales: ¿en qué lugares podrían (sobre)vivir los judíos? Benjamín de Tudela crea un mapa de nodos conectados, imprescindibles para una comunidad forzada a la desarticulación; además, se asegura de destacar el tipo de judíos que encuentra, cuestión importante que se recupera aquí, para evitar la impresión de una lectura homogénea, que claramente *VBT* no es capaz de ofrecer.

Aunado a ello, vemos a Benjamín de Tudela como mercader, el autor-viajero de *VBT* no se identifica directamente como uno; sin embargo, los guiños que vertebran la narrativa son evidentes e innegables. Por un lado, tanto el número de judíos como sus posiciones, plagan el texto, como por otro, las señas a las relaciones de compra y venta y las implicaciones de diversidad de cultura que estas conllevan, se destacan como una de las preocupaciones primarias de Benjamín de Tudela: “**Es una ciudad centro de negocios;** a ella acuden con mercancías gente de toda lengua. La campiña de la ciudad es muy extensa (101); y “**Es una nación de inmenso tráfico de comercio,** poseyendo cada nación su propia posada (115). Se destacan a detalle las mercancías:

Isla de Kis. **Acuden comerciantes de la India y de las islas, que permanecen allí con sus mercancías.** Los de Babilonia, el Yemen y Persia, traen consigo toda clase de trajes de **seda, púrpura, lino, algodón, cáñamo, pulpa, trigo, cebada, mijo, maíz toda clase de comestibles y leguminosas,** comerciando unos con otros, importando los de la India, especias de abundancia. Los isleños desempeñan el oficio de corredores entre unos y otros: tal es su fuente de vida. Hay allí unos quinientos judíos (105).

Sin embargo, la narrativa y las señas no se limitan a un discurso y vocabulario orquestado en lo mercantil, sino que devela una estructura firme y un conocimiento amplio acerca del intercambio comercial, de las necesidades y enlaces entre ellos, incluso de las lenguas y los centros de libre intercambio. Por esto, la mirada de Benjamín de Tudela perfila desde su punto de observación, un entramado económico del mundo medieval: espacios bulliciosos.

Va más allá de lo anecdótico, y detalla las rutas comerciales, los vínculos entre regiones y culturas que los hacen prosperar. De esta manera, termina con una cartografía sensible, pero en la que el exilio también da cuenta de la actividad comercial, con sus supuestos y posibilidades. La atención al flujo del comercio y a las personas que están dispuestas a vincularse de esta manera con los judíos, añaden otro tipo de redes de confianza, de refugios sistemáticos y prácticos, en los que la economía y la identidad se conjugan y trazan otro orden del mundo realmente funcional para los judíos: espacios habitables.

## **Conclusión y reflexión. Una noción del espacio medieval después del análisis del libro de *Viajes de Benjamín de Tudela***

“Ahora debo buscar en cualquier parte una nueva hermana, porque yo no puedo vivir sin ser hermano”.

Sarajlić, Izet. *Hermanas*.

Desde una perspectiva general, uno de los grandes afanes de los libros de viajes medievales es construir y organizar el mundo a través de procesos de simbolización, socialización, metaforización y representación. Estas formas discursivas se sostienen en un sistema de signos específico de la Edad Media, fuertemente orientado por el orden espacial del cristianismo. En este contexto, *VBT* no solo cumple con las funciones propias del género — explorar, informar, guiar, construir, trazar mapas del mundo (des)conocido—, sino que también opera como una forma de inscripción identitaria: un testimonio del modo en que un judío medieval percibe, se desplaza y se vincula con un mundo diverso, por momentos hostil, pero también profundamente interconectado.

La narrativa de Benjamín se carga de estas marcas: los paisajes son humanos, encarnados tanto en comunidades vivas como en las tumbas que se señalan en el itinerario. La manera en que organiza la información revela tensiones profundas dentro y fuera de las juderías, se evidencian los gestos de fraternidad y resistencia; de acompañamiento y expulsión. Su escritura es incansable y minuciosa; su voz transmite la urgencia de establecer vínculos, de conectarse con los otros, de materializarlos al ubicarlos. Los detalles económicos y políticos nunca están aislados de su identidad judía: por el contrario, ella vertebrada todos los ámbitos de su prosa. Así, se forma una constelación en la que se entrelazan el conocimiento

geográfico, la emoción existencial, el sentido de pertenencia y la búsqueda de cohesión. Preguntas fundamentales parecen guiar su recorrido: ¿dónde están los lugares seguros? ¿En qué espacios se rompen definitivamente los vínculos? ¿Qué grados de peligro amenazan la supervivencia? ¿Dónde y cómo se subsiste económicamente? ¿Cuántos y qué tipo de judíos existen?

La estética que propone el texto está atravesada por una ansiedad que no se limita a lo evidente: actúan también los silencios, los huecos, las omisiones, las menciones fugaces, los datos en ruinas. Esa ansiedad se expresa en una narrativa que distingue con claridad entre vínculos agresivos y fraternos. Benjamín puede pensarse como una figura rastreadora, alguien que avanza con persistencia, atento a cada indicio, a cada comunidad, a cada huella judía en el mundo medieval. Su viaje es también una búsqueda de sí mismo en un mapa fragmentado. Aunque Ruth Ronen desarrolla su teoría de estética de la ansiedad en contextos modernos, en el texto de Benjamín de Tudela es posible identificar los pilares de su propuesta: el germen que origina y establece una estética, una experiencia guiada por la ansiedad, se hace a granos de arena, a luces disimuladas. El viajero-autor no sólo ordena geográfica y demográficamente a su comunidad, sino que registra los tipos de espacios — hostiles o acogedores— que habitan los judíos. Informa sobre asentamientos, gremios, estructuras políticas y relaciones interreligiosas. En un contexto de violencia e inestabilidad, su escritura busca ofrecer orientación, pertenencia y vinculación, desde su estructura errante, se construyen los espacios en los que, la ausencia y borrado de sus comunidades inevitablemente afecta la narrativa.

Desde antes de *VBT*, el viaje judío implica una lucha constante por una Tierra Prometida siempre postergada, y su relato puede leerse como un acto de obstinación: la resistencia de narrar, de nombrar, de trazar mapas que no dejen desaparecer a los suyos, de

generar el espacio punzante, vivo en el tiempo, augurio del futuro asentamiento mientras existan judíos. Por esto también destaca las otredades religiosas con un discurso sutil, y que, desde el orientalismo podemos identificar como marcador de diferencia y distancia que permite generar el sentido de pertenencia de su comunidad dispersa.

La identidad de Benjamín ejemplifica múltiples contrastes que, a su vez, habilitan reconsiderar las dualidades rígidas del periodo. Su texto resuena con las geografías imaginarias<sup>86</sup> que Edward Said analiza en *Orientalismo*, pero lo hace desde dentro, incluso permitiendo entrever un tipo de intrajudaísmo que revela jerarquías, tensiones y solidaridades internas. La diferencia no es en sí negativa, lo son los juicios que jerarquizan, marginan y desplazan; y frente a la exclusión predominante en la cristiandad regente, la narrativa de Benjamín revela cómo otras marginalidades son capaces de vincularse entre sí, de reconocerse, de tenderse la mano. La identidad judía no se construye únicamente en las descripciones de Jerusalén ni en los núcleos espirituales priorizados, sino en la forma misma de mirar, de registrar, de narrar. Benjamín busca a los otros dentro de los suyos —las comunidades judías—, a los otros fuera de los suyos —quienes adoran otras entidades—, y a los otros que lo rechazan —los cristianos—. Su voz articula una perspectiva judía que consigue vincularse con distintas comunidades, aunque siempre desde la conciencia de la otredad. Estas relaciones no se dan de forma explícita, pero emergen en las cuantificaciones, los nombres, los oficios, las rutas, los peligros. Lo que parece una simple guía de viajes se revela como una trama afectiva y política. Benjamín de Tudela inicia su viaje en soledad, pero lo concluye con una red de vínculos trazada en su mapa: encuentros que llenan los vacíos de un mundo fragmentado, que apasiguan la ansiedad, dando forma a una comunidad en

---

<sup>86</sup> Nociones de discurso habilitado por el poder.

movimiento que resiste al borramiento a través de registros y alusiones de asentamientos: materializa sus espacios.

Actualmente tanto la búsqueda de la Tierra Prometida como la violencia vinculada a ella persisten como problemáticas centrales. Este anhelo —cuyo origen en la tradición judía resulta imposible de datar con precisión— sostiene un sentimiento devoto de pertenencia: la aspiración a un lugar propio que, tras siglos de expulsiones y errancia, cohesionen a la comunidad y le permita vivir en paz conforme a sus doctrinas.

El conflicto entre Israel y Palestina —mayoritariamente judíos sionistas frente al pueblo árabe y musulmán— ilustra cómo la ideología en torno al espacio alimenta una verdadera “ideología espacial”, cargada de símbolos capaces de movilizar memorias y emociones colectivas y profundas. El territorio —y/o su carencia— es parte de las entrañas de la comunidad judía, que atiende a su vez a los discursos de poder que moldean perspectivas sobre el dominio, la conquista y la ocupación vertebradas en el tiempo. Este tipo de espacio se sostiene en una configuración ideológica que se convierte en núcleo de organización, y en este caso, de anhelo de la comunidad judía, que aún hoy busca adquirir un lugar en el mundo.

De esta forma, el conflicto palestino-israelí constituye una prueba contemporánea de los alcances de esta concepción del espacio. La noción del regreso a la Tierra Prometida ha delineado fronteras, ha marcado el ritmo de expulsiones, ocupaciones y disputas de soberanía que atraviesan tanto la vida cotidiana como las narrativas políticas, llegando a configurar uno de los enfrentamientos bélicos más prolongados y violentos del siglo. Se trata de dos pueblos que consideran ese territorio no solo como un recurso físico y material, sino como un espacio legitimado por símbolos, memorias y profecías antiguas, entrañables, imborrables y sostén ideológico de identidad, para los judíos: un gesto de unión. Este caso revela cómo los territorios jerarquizados y sacralizados, según la perspectiva de orden del espacio medieval,

pueden convertirse en escenarios de enfrentamiento que enlazan y fusionan memoria, identidad, emocionalidad y poder.

El espacio judío persiste en trazos ansiosos, delineado por memorias y atrapado en entrañas ideológicas, instauradas en una compleja concepción del orden espacial de la sacralidad del lugar, desde antes de Benjamín de Tudela hasta la actualidad. Siempre mediado por la búsqueda incesante, dicho espacio se construye en movimiento, a través del tiempo doloroso y, precisamente por ello, es apreciado con devoción: “Zum Raum wird hier die Zeit<sup>87</sup>”. La búsqueda febril y el anhelo insistente de asentarse en la Tierra Prometida resultan hoy tan punzantes como en los tiempos de Tudela; el grotesco vislumbre del conflicto interminable expande la ansiedad, cuyos orígenes permanecen inaccesibles para quienes no reconocen la magnitud del espacio que nos constituye desde ecos ya irreconocibles por el desgaste del tiempo, pero que vale la pena recordar, a final de cuentas: se vive hoy el ahogo por ese espacio luminoso: tan explosivo como sacro.

---

<sup>87</sup> “El tiempo se convierte en espacio aquí”. Wagner, Richard. *Parsifal*. 1882.

**Bibliografía:**

- Abulafia, Anna Sapir. *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*. London: Routledge, 1995.
- Akbari, Suzanne Conklin and Asa Simon Mittman. "Seeing Jerusalem: Schematic Views of the Holy City, 1100-1300." *Aspects of Knowledge: Preserving and Reinventing Traditions of Learning in the Middle Ages*, edited by Marilina Cesario and Hugh Magennis, Manchester University Press, 2018, pp. 118-141.
- Akbari, Suzanne Conklin, and Jill Ross. "Introduction: Limits and Teleology: The Many Ends of the Body." *The Ends of the Body: Identity and Community in Medieval Culture*, edited by Suzanne Conklin Akbari and Jill Ross, University of Toronto Press, 2012, pp. 3-21.
- Akbari, Suzanne Conklin. "5. Currents And Currency In Marco Polo's Devisement Dou Monde And The Book Of John Mandeville". *Marco Polo and the Encounter of East and West*, Toronto: University of Toronto Press, 2008, pp. 110-130. <https://doi.org/10.3138/9781442688582-006>
- Akbari, Suzanne Conklin. "Between Diaspora and Conquest: Norman Assimilation in Petrus Alfonsi's *Disciplina Clericalis* and Marie de France's *Fables*." *Cultural Diversity in the British Middle Ages: Archipelago, Island, England*, edited by Jeffrey Jerome Cohen, Palgrave Macmillan, 2008, pp. 17-37.
- Akbari, Suzanne Conklin. "Erasing the Body: History and Memory in Medieval Siege Poetry." *Remembering the Crusades: Myth, Image, and Identity*, edited by Nicholas Paul and Suzanne Yeager, Johns Hopkins University Press, 2012, pp. 146-173.
- Akbari, Suzanne Conklin. "Introduction: Placing the Past." *The Oxford Handbook of Chaucer*, edited by Suzanne Conklin Akbari and James Simpson, Oxford University Press, 2020, pp. 1-7

Akbari, Suzanne Conklin. "Modeling Medieval World Literature." *Middle Eastern Literatures*, vol. 20, no. 1, 2017, pp. 2–17. Taylor & Francis, <https://doi.org/10.1080/1475262X.2017.1303985>.

Akbari, Suzanne Conklin. "Placing the Jews in Late Medieval English Literature." *Orientalism and the Jews*, editado por Derek y Ivan Davidson Kalmar, Alemania, Brandeis University Press, 2005, pp. 32–50. Project MUSE, <https://muse.jhu.edu/book/81108>.

Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del estado*. México, EDICIONES QUINTO SOL, 1987.

Albuquerque García, L. El "Relato de viajes": Hitos y formas en la evolución del género. En *Revista de Literatura*, vol. LXXIII, núm. 145, enero-junio, 2011.

Amran Rica. "El libro de viajes de Benjamín de Tudela : del mito a la realidad histórico-geográfica". En *Cahiers d'études hispaniques médiévales*. N°30, 2007. pp. 13-24. DOI : <https://doi.org/10.3406/cehm.2007.1794> Recuperado de [https://www.persee.fr/doc/cehm\\_0396-9045\\_2007\\_num\\_30\\_1\\_1794](https://www.persee.fr/doc/cehm_0396-9045_2007_num_30_1_1794)

Astren, Fred. "Jews." *A Companion to Mediterranean History*, editado por Peregrine Horden y Sharon Kinoshita, John Wiley & Sons, 2014, pp. 392–408.

Augé, Marc. *Los no lugares*. España, GEDISA, 2017.

Bachelard, Gaston. *La poética del espacio*. Traducción de Ernestina de Champourcin, Fondo de Cultura Económica, 1975.

Baer, Yitzhak. *A History of the Jews in Christian Spain*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1961.

Bajtín, Mijaíl. *Teoría y estética de la novela*. Traducción de Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra, Taurus, 1989.

- Barthes, Roland. *S/Z*. Traducción de Richard Howard, Hill and Wang, 1974.
- Béguelin-Argimon, Victoria. *La Geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*. Lausanne: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, 2011.
- Benjamin, of Tudela. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Chequia, Good Press, 2023.
- Bennett, Michael. "East, West, and In Between". *Marco Polo and the Encounter of East and West*, University of Toronto Press, 2008, pp. 3–20.
- Benveniste, Emile, and Benveniste, Émile. *Problemas de lingüística general*. Argentina, Siglo XXI ed., 1971.
- Biglieri, Aníbal. *Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura medieval española*. México: Medieval Hispánica Iberoamericana/Vervuert, 2012.
- Bhabha, Hommi. K. *El lugar de la cultura*. Manantial, 2002.
- Boswell, John. *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*. New Haven: Yale University Press, 1977.
- Cadavid Otero Margarita. "El camino desde Sefarad". La historiografía de la presencia judía en España. *Desafíos*, vol. 20, no. , 2009, pp.304-330. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=359633165010>
- Carpi, Daniella. *Jewish Spaces in European Cities*. Berlin: Walter de Gruyter, 2015.
- Certeau, Michel de. *La invención de lo cotidiano: Vol. 1, Artes de hacer*. Traducción de Juan José Viedma, Ediciones Siglo XXI, 1996.
- Chazan, Robert. *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Cohen, Jeffrey Jerome, and Elkins-Tanton, Linda T. *Earth*. Reino Unido, Bloomsbury Publishing, 2017.

- Cohen, Jeffrey Jerome. "Race." *A Handbook of Middle English Studies* editado por Marion Turner, John Wiley & Sons, 2013, pp. 109-122.
- Cohen, Mark R. *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- De Jong, Mayke, Frans Theuws, and Carine Van Rhijn, editors. *Topographies of Power in the Middle Ages*. Brill, 2001.
- Doležalová, Lucie. "Communal Memory of the Distributed Author: Applicability of the Connectionist Model of Memory to the Study of Traditional Narratives." *Memory in the Middle Ages: Approaches from Southwestern Europe*, Arc Humanities Press, 2021, pp. 9–30.
- Doležalová, Lucie. "Peasant's Revolt Memories: Damnatio Memoriae or Hidden Memories?". *Memory in the Middle Ages: Approaches from Southwestern Europe*. Países Bajos, Arc Humanities Press, 2021. 397- 414 pp.
- Doležalová, Lucie. "Revisiting Memory in The Middle Ages (Introduction)". *Memory in the Middle Ages: Approaches from Southwestern Europe*. Países Bajos, Arc Humanities Press, 2021. 1-8 pp.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Traducción de Juan José Martínez, Ediciones Siglo XXI, 1973.
- Foucault, Michel. *Des espaces autres* "Of Other Spaces" . *Architecture / Mouvements / Continuité*, no. 5, 1984, pp. 46-49.
- Frost, Jennifer, and Lynn Abrams, editors. *Medieval Heritage: Tourism and Media*. Routledge, 2018.
- García de Cortázar, José Ángel. *Los viajeros medievales*. Madrid, España: Ediciones Santillana, 1996. Impreso.

- Genette, Gérard. *Figuras III*. España, Editorial Lumen, 1989.
- Gilchrist, Roberta. *Gender and the Material Culture: The Archaeology of Religious Women*. Routledge, 1994.
- Goitein, S. D. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Cairo Geniza*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- González Llubera, Ignacio, editor. *Viajes de Benjamín de Tudela 1160-1173*. Edición facsímil, Maxtor Editorial, 2022.
- Grossman, Avraham. *Pious and Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe*. Waltham: Brandeis University Press, 2004.
- Hanawalt, Barbara, and Michal Kobialka, editors. *Medieval Practices of Space*. University of Minnesota Press, 2000.
- Heng, Geraldine. “England’s Dead Boys: Telling Tales of Christian-Jewish Relations Before and After the First European Expulsion of the Jews.” *MLN*, vol. 127, no. 5, suppl., 2012, pp. S54–S85. *Project MUSE*, doi:10.1353/mln.2012.0150.
- Heng, Geraldine. “The Invention of Race in the European Middle Ages II: Locations of Medieval Race”. *Literature Compass*, vol. 8, no. 5, 2011, pp. 275–293. Wiley, <https://doi.org/10.1111/j.1741-4113.2011.00795.x>.
- Heng, Geraldine. “The Romance of England: Richard Coeur de Lyon, Saracens, Jews & the Politics of Race and Nation.” *The Postcolonial Middle Ages*, editado por Jeffrey Jerome Cohen, 1.<sup>a</sup> ed., St. Martin's Press, 2000, pp. 135–171.
- Heers, Jacques. *La invención de la Edad Media*. Barcelona, Editorial Crítica, 1995.
- Idelson-Shein, Iris, y Christian Wiese, eds. *Monsters and Monstrosity in Jewish History: From the Middle Ages to Modernity*. Bloomsbury Academic, 2019.

- Iser, Wolfgang. *El acto de leer: Teoría de la respuesta estética*. Traducción de José Ramón Monreal, Ediciones Siglo XXI, 1987.
- Kay, Sarah. *The Place of Thought: The Complexity of One in Late Medieval French Didactic Poetry*. University of Pennsylvania Press, 2007.
- “Keter Malkhut”. *Sefaria*, 1.1, Sefaria, [www.sefaria.org/Keter\\_Malkhut.1.1?lang=bi&with=all](http://www.sefaria.org/Keter_Malkhut.1.1?lang=bi&with=all). Accessed 18 Nov. 2024.
- Kinoshita, Sharon. “Medieval Mediterranean Literature”. *PMLA*, vol. 124, no. 2, Mar. 2009, pp. 600–608. *Modern Language Association*, <https://www.jstor.org/stable/25614303>.
- Kruger, Steven F.. *The Spectral Jew: Conversion and Embodiment in Medieval Europe*. Reino Unido, University of Minnesota Press, 2006.
- Lacarra, M. & Cacho Blecua, J. *Entre oralidad y escritura, La Edad Media*. Barcelona: Crítica, 2012.
- Lampert-Weissig, Lisa. “The Time of the Wandering Jew in the *Chronica Majora* and the De Brailes Hours”. *Philological Quarterly*, vol. 96, no. 2, 2017, pp. 171-202.
- Lampert, Lisa. “Race, Periodicity, and the (Neo-) Middle Ages”. *MLQ: Modern Language Quarterly*, vol. 65, no. 3, Sept. 2004, pp. 391–421. Duke University Press, <https://doi.org/10.1215/00267929-65-3-391>.
- Levy, León. “Un viajero medieval: Benjamín de Tudela.” *Aldaba: Revista del Centro Asociado a la UNED de Melilla*, no. 8, 1987, pp. 55–58. UNED, <https://doi.org/10.5944/aldaba.8.1987.19634>.
- Le Goff, J. & Schmitt, J. *Diccionario razonado del occidente medieval*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- Le Goff, Jacques. *Por otra Edad Media: Tiempo, trabajo y cultura en Occidente*. España, Penguin Random House Grupo Editorial España, 2020.

- Le Goff, Jacques. *Mercaderes y banqueros de la Edad Media. España*, Alianza Editorial, 2014.
- Lefebvre, Henri. *La producción del espacio*. Traducción de Emilio Martínez, Ediciones Capitán Swing, 2013.
- Legassie, Shayne Aaron. *The Medieval Invention of Travel*. Reino Unido, University of Chicago Press, 2017.
- Leibovici, Martine. *La communauté juive médiévale: espace, pouvoir et mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- Lotman, Yuri. *La semiosfera*. Traducción de Desiderio Navarro, Ediciones Cátedra, 1996.
- Madeline, Fanny. *Space in the Medieval West: Places, Territories, and Imagined Geographies*. Reino Unido, Taylor & Francis, 2016.
- Martialay Sacristán, Teresa. “Reflexiones sobre la alteridad en la Edad Media: el caso judío.” *Alteridad ibérica: el otro en la Edad Media*, coordinado por Pedro Martínez García, Sociedad Española de Estudios Medievales-Editum-CSIC, 2021, pp. 31–56.
- Martínez Enamorado, Virgilio. *Urbanismo y judaísmo en al-Ándalus y la península ibérica cristiana*. Granada: Editorial Comares, 2003.
- Meltzer, François. *The Ghetto and Other Spaces of Jewish Life in Medieval Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Meschonnic, Henri. *La poética como crítica del sentido*. Argentina, Mármol Izquierdo, 2007.
- Pauer, María G. “Benjamín de Tudela y los motivos del viaje : la educación del judío y el encuentro con la propia identidad a través del otro” [en línea]. *Letras*, 71 (2015). Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/5026>
- Pérez Priego, M. Á. “Estudio literario de los libros de viajes medievales”. En *Revista de filología* [S.l.], núm. 1, agosto, 217, 1984. [http://revistas.uned.es/index.php/EPOS/article/view/9405/8961].

- S.DellaPergola, J.Even (eds.) *Papers in Jewish Demography 1997*, Jerusalem, The Hebrew University, 2001, pp. 11-33.
- Pizarro Granada, Maite. “Coexistencia del autor medieval y el autor contemporáneo en Aura”. *Logos (La Serena)*, 27(2), 235-245, 2017. En: <https://dx.doi.org/10.15443/rl2718>
- Pocock Douglas. *Humanistic Geography and Literature (Rle Social & Cultural Geography): Essays on the Experience of Place*. UK: Routledge, 2013.
- Popeanga, Eugenia. “Lectura e investigación de los libros de viajes medievales”. *En Filología Románica*, 9. Anejo 1. Madrid: Universidad Complutense, 1991. [<https://revistas.ucm.es/index.php/RFRM/article/view/RFRM9191220009A>].
- Ray, Jonathan. *The Sephardic Frontier: The Reconquista and the Jewish Community in Medieval Iberia*. Ithaca: Cornell University Press, 2006.
- Raz-Krakotzkin, Amnon. “Orientalism, Jewish Studies and Israeli Society: A Few Comments.” *Philological Encounters*, vol. 2, no. 3-4, 2017, pp. 237-269. Brill, <https://doi.org/10.1163/24519197-00203008>.
- Revaz, Françoise. *Introduction à la narratologie : Action et narration*. Bélgica, De Boeck Supérieur, 2009.
- Ricœur, Paul. Tiempo y narración. Vol. 1, *La configuración del tiempo en el relato (Temps et récit)*, Traducción de Margarita García, Ediciones Siglo XXI, 1999.
- Rodilla, María José. “El imperio de Tamorlán en la mirada de los embajadores castellanos”. *Visiones y crónicas medievales. Actas de las VII Jornadas Medievales*. México: Publicaciones de Medievalia, 185-194, 2002. Impreso.
- Ronen, Ruth. *Aesthetics of anxiety*. Estados Unidos, SUNY Press, 2009.
- Roth, Cecil. *The Jews in the Middle Ages*. London: Edward Goldston, 1938.
- Said, Edward. *Orientalismo*. De Bolsillo, 2007. Impreso.

- Sarajlić, Izet. "Hermanas." 7 poemas de Izet Sarajlić, traducido por Fernando Valverde, Zenda Libros, 20 feb. 2020, <https://www.zendalibros.com/7-poemas-de-izet-sarajlic/>.
- Spivak, Gayatri, C. *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* Nelson, C. y Grossberg, L. (Comps.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan Education, 1998, pp. 271-313. Reimpreso en : Williams, P. y Chrisman, L. (Comps.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York: Columbia University, 1994, pp.66-111. Revisado en *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235. En Memoria Académica. Disponible en: [http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.2732/p\\_r.2732.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/p_r.2732.pdf)
- Tames, Richard. *An Armchair Traveller's History of Cambridge*. Reino Unido, Haus Publishing, 2013.
- The Making of Memory in the Middle Ages*. Países Bajos, Brill, 2009.
- The Odyssey*. Estados Unidos, W. W. Norton, 2017.
- Todorov, Tzvetan. *La literatura en peligro*. Traducción de Gabriel Vázquez, Ediciones Siglo XXI, 2007.
- Todorov, Tzvetan. *La notion de littérature*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- Tuan, Yi-Fu. *Topophilia: A Study of Environmental Perceptions, Attitudes, and Values*. Estados Unidos: Columbia University Press, 1990.
- Tuan, Yi-Fu. *Romantic Geography: In Search of the Sublime Landscape*. Estados Unidos: University of Wisconsin Press, 2013.
- Valdeón Baroque, Julio. "La valoración histórica de la Edad Media: entre el mito y la realidad". *Memoria, mito y realidad en la historia medieval*, XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 2002, coordinado por José Ignacio de la Iglesia Duarte y José Luis Martín Rodríguez, 2003, págs.311-329.

Vernet Ginés Juan. Benjamín de Tudela. Príncipe de Viana, ISSN 0032-8472, Año nº 23, N° 86-87, 1962, págs. 201-212.

Weeda, Claire Verheij. *Images of Ethnicity in Later Medieval Europe*. 2012. Universiteit van Amsterdam, PhD thesis. UvA-DARE, Pure UvA Repository, [https://pure.uva.nl/files/1162437/146120\\_12.pdf](https://pure.uva.nl/files/1162437/146120_12.pdf). [pure.uva.nl](https://pure.uva.nl)

Zumthor, Paul, and Catherine Peebles. “The Medieval Travel Narrative.” *New Literary History*, vol. 25, no. 4, 1994, pp. 809–24. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/469375>. Accessed 16 May 2024.

Zumthor, Paul. *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1994. Impreso.