

Richard Sennett

El extranjero

Dos ensayos sobre el exilio



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Índice

Portada

Introducción

El gueto judío de Venecia. El exilio crea un hogar

El extranjero

Notas

Créditos

Notas

He aquí dos ensayos sobre lo que significa ser extranjero. El primero se sitúa en Venecia, en los albores del siglo xvi, cuando la ciudad se convirtió en sede de un imperio comercial mundial y muchos de los extranjeros que se necesitaban para gobernar ese imperio eran mal vistos en la ciudad. Es lo que ocurrió con los alemanes, los griegos, los turcos y sobre todo con los judíos, que fueron los peor considerados. ¿Qué significaba forjarse la vida en un medio hostil? Me hice por primera vez esa pregunta cuando visité el gueto judío de Venecia en los años sesenta. Las islas silenciosas y vacías que habían formado el gueto, sus casas desmoronadas y sus sinagogas con el frente desfigurado, hallaban aún bajo la influencia del espectro de las expulsiones y los asesinatos en masa de la Segunda Guerra Mundial. Pero mucho antes, en el esplendor del Renacimiento, los judíos exiliados de España habían conseguido hacerse allí un hogar. Las formas en que lo lograron muestran algo, me parece, o cómo otros exiliados y otros migrantes, forzados a vivir en el aislamiento, son capaces de crear una comunidad por sí mismos.

El segundo ensayo versa sobre extranjeros y extranjería de una época cronológicamente más cercana a nuestros días. El ensayo gira en torno a la vida de Aleksandr Herzen, el gran reformista ruso del siglo xix que pasó gran parte de su vida de exiliado en Gran Bretaña, o bien en el Continente cambiando constantemente de ciudad. Isaiah Berlin me contó la historia de Herzen una noche, o mejor dicho un atardecer que se hizo noche mientras el filósofo se sumergía en las circunstancias, las estrategias de supervivencia y los sentimientos de Herzen. Berlin también era un ruso en el exilio pero su destino no pudo haber sido más dispar, pues Berlin se construyó un nicho propio en el corazón del *establishment* británico, mientras que Herzen fue siempre un extraño, dondequiera que viviera.

Más que sucumbir a la nostalgia y la autocompasión, Herzen trató de dar sentido al desplazamiento y lo cierto es que abrazó esta idea como un modo de vida. Esta adopción hizo de él un hombre moderno. El desplazamiento y la dislocación se convirtieron en emblemas del arte moderno, así como en hechos conductores en economía y en política. Mientras Berlin exponía la historia de Herzen, me preguntaba en qué sentido el relato de su vida se relacionaba con la creación de la dislocación en las artes; el segundo ensayo explora esta conexión.

Aunque con afinidad temática, estos dos ensayos siguen caminos distintos. El primero es directamente un relato histórico, mientras que el segundo tiene más de experimento sobre cómo conecta la vida de un hombre singular –una vida dedicada a la política– con las prácticas artísticas. El estudio sobre Venecia que aquí se presenta es una versión extendida de la historia del gueto que apareció en mi libro *Carne y piedra*. El estudio sobre Herzen también es una versión ampliada de un ensayo que escribí para un *Festschrift* en honor de mi amigo Joseph Rykwert. Agradezco a Lucas Miller su solicitud de que compusiera este librito, así como sus sugerencias relativas a la edición.

Londres, 2013

El gueto judío de Venecia
El exilio crea un hogar

La historia ha hecho del pueblo judío un pueblo experimentado en materia de exilio. En Europa Occidental, los judíos sobrevivieron durante más de tres milenios en pequeñas células, mezclados entre gentes extrañas y opresoras; fueron un pueblo desplazado en múltiples ocasiones, pero un pueblo sostenido por su fe dondequiera que viviese, un pueblo que creó comunidades allí donde le tocó instalarse, comunidades pequeñas y segregadas en las que la propia segregación resultaba inseparable de su sensación de identidad. Tendemos a considerar la segregación como una imposición del poder que convierte a los segregados en víctimas pasivas, pero la formación del gueto judío en la Venecia renacentista sugiere una historia más compleja. Es la historia de exiliados que fueron segregados ciertamente contra su voluntad, pero que sobre la base de tal separación crearon nuevas formas de comunidad y supieron, como actores sociales, sacar provecho de la segregación misma.

Los judíos de la Venecia renacentista, así como los judíos de la Roma renacentista que siguieron sus pasos, obtuvieron cierto grado de autodeterminación en guetos aislados. Pero esta segregación acentuó su otredad. En efecto, dejaron de mezclarse en el espacio urbano y su vida se fue haciendo cada vez más enigmática para los poderes dominantes al otro lado de los muros del gueto. Las fantasías sobre los judíos hacían las veces de conocimiento cotidiano acerca de su vida y terminarían por ahogar el gueto. Para los propios judíos, el gueto interponía obstáculos a su contacto con el mundo exterior, pues su propia judeidad parecía correr peligro cuando se aventuraban fuera de los muros del gueto. La exposición a los otros entrañaba para ellos la amenaza de una pérdida de identidad.

En cierto sentido, ésta es la historia de la mayoría de los grupos de personas desplazadas y forzadas al aislamiento, pero la Venecia del Renacimiento convirtió esta realidad en una historia especial y en el mismo tiempo en algo más amplio, pues la experiencia de los judíos en el gueto de Venecia dejó impresa una modalidad permanente de vínculo entre cultura y derechos políticos. Gracias a su comercio, Venecia era sin duda la ciudad más internacional del Renacimiento, la puerta de comunicación entre Europa y el Este, así como entre Europa y África; en gran medida, una ciudad de extranjeros. Pero, a diferencia de la Roma antigua, no era un poder territorial; el gran número de extranjeros que en Venecia iban y venían no formaban parte de un imperio común ni de una nación-Estado. Además, a los extranjeros residentes en la ciudad –alemanes, griegos, turcos, dálmatas, y al mismo que a los judíos– les estaba vedada la ciudadanía oficial de la ciudad; eran inmigrantes permanentes. De este marco histórico de individuos sin ciudadanía derivó un conflictivo conjunto de códigos y de derechos.

Por un lado, los derechos humanos se concebían sin localización concreta, eran derechos de contrato que se aplicaban a todas las partes con independencia de su lugar de origen, de su lugar de residencia en la ciudad o de quiénes fueran. En este sentido, el derecho de contrato veneciano se diferenciaba del londinense de la misma época. En Londres, la validez de un contrato estaba restringida a la gente que pertenecía a la misma Commonwealth, lo que significaba comunidad geográfica, política y, después de la Reforma, religiosa. En Venecia, en cambio, los derechos económicos se regían por un principio distinto, pues se pensaba que el simple acto de establecer un contrato generaba derechos, mientras que en la Inglaterra isabelina los derechos de contrato eran derechos que el Estado otorgaba a las partes contratantes.

De alguna manera, los venecianos asociaron lugar y derecho en la ejecución de los contratos. En Venecia, en el área que rodeaba el puente de Rialto, se desarrolló un conjunto de prácticas culturales

muy parecidas a las que más tarde, y sobre la base del ejemplo veneciano, se desarrollarían en la Ciudad de Londres, de modo que los contratos verbales pudieran ser realmente vinculantes. Para los venecianos, la sacralidad del contrato derivaba tanto de rituales de negociación como del deseo de las partes de resultar dignas de confianza en futuras negociaciones; además, la confianza verbal iba unida al uso de un capital no sometido a impuestos ni registrado, que las partes contratantes deseaban mantener oculto a los ojos del Estado, lo que conseguían dejando la menor constancia posible en papel. Estos vínculos verbales establecían la sacralidad del contrato al margen de la ley escrita vigente en el Palacio Ducal, situado en la Plaza San Marcos. El derecho veneciano era famoso por sus elaborados registros, por su intento de dejar todo asentado en papel, consecuencia de la enorme burocratización de su Estado.

La sacralidad del contrato verbal —es lo que argumentaré— estableció una conexión entre los derechos económicos y los derechos de libertad de palabra. Los contratos verbales podían ser revisados en cualquier momento por las partes contratantes si, por ejemplo, los barcos se perdían en el mar o se producía un cambio en el valor de las mercancías en el puente de Rialto. La libre expresión como principio hundía sus raíces en el deseo de hacer del contrato verbal un instrumento maleable. La economía dio a la libertad de palabra una dimensión distinta de la que Milton le había atribuido en *Areopagítica*, donde se trataba de la libertad de expresión desde los puntos de vista de la moral sexual y la herejía religiosa.

La creación en Venecia de espacios-gueto, para los judíos al igual que para otros extranjeros, asoció lugar y derecho en un nuevo sentido, originando lo que podría denominarse derechos locales. La naturaleza de estos derechos locales se relacionaba con la protección de la violencia. La ciudad protegería a un judío o a un turco de las turbas cristianas en Cuaresma o en otros momentos de intensa pasión religiosa únicamente si los que no eran venecianos estaban en su lugar, esto es, encerrados en el espacio reservado para el extraño. Una vez que una persona se aventuraba a internarse en una zona de la ciudad a la que no pertenecía, perdía todo derecho a ser protegida de ataques, fueran del tipo que fuesen. De esta suerte, lugar y cuerpo estaban concretamente unidos.

Las protecciones que proporcionaba el gueto constituían para los judíos una experiencia nueva. Para ellos, ser «judío» se convertía entonces en una experiencia espacial. Evidentemente, la limitación de la garantía de integridad del cuerpo humano al espacio segregado y reservado a otros cuerpos igualmente marginados, fortalecía los lazos comunales. En términos más generales, desde la Baja Edad Media la concepción de la sociedad como cuerpo colectivo había sido un lugar común. La existencia de espacios segregados, como los guetos venecianos, daba un nuevo significado a esa imagen medieval. Las fuerzas que desarrollaban el capitalismo moderno arrancaban a la gente de sus lugares geográficos y sociales tradicionales en la sociedad; únicamente quienes eran oficialmente marginados estaban obligados a ocupar un lugar fijo. La creencia en la comunidad orgánica, creencia que se mantenía en oposición a las fuerzas del capitalismo moderno, vino, en tiempos más cercanos, a encarnarse en los marginados; la segregación adquiría así un valor humano positivo, como si hubiera mantenido al segregado libre de contagio. El espacio del gueto se idealizó como un comunidad «real», como un espacio orgánico. Los judíos de la Venecia renacentista fueron los primeros en pensar que su segregación, irónicamente, contenía este aspecto positivo.

El aparato gubernamental de Venecia desempeñaba un papel decisivo en lo concerniente a la formación tanto de los derechos sin localización como de los derechos locales, puesto que la ciudad-Estado supervisaba los contratos y patrullaba la ciudad; la ciudad-Estado actuaba con todo rigor para garantizar los contratos verbales, aun cuando éstos cometieran fraude fiscal contra la ciudad. Venecia contaba con la fuerza de policía más sofisticada de Europa y castigaba severamente

violencia informal, incluso con fines lícitos, como en el caso de asesinato de una esposa adúltera. Pero en ambos casos la estructura del Estado sólo se expresaba como si actuara, por un lado, simplemente como un mecanismo, como un instrumento de crecimiento económico y, por otro lado, como regulador de la protección corporal. La Commonwealth de Venecia, por tomar el término inglés, se definía en el Renacimiento tardío en términos de ceremonial cívico y del funcionamiento burocrático del propio gobierno. El lenguaje de los derechos no locales y de los derechos locales pergeñados por el gobierno era un lenguaje que se refería a individuos en el seno de la ciudad más que a una representación de lo que la ciudad-Estado de Venecia era en sí misma. En este sentido, la ciudad-Estado encontraba cierta protección; su propia legitimidad no se veía cuestionada cuando fallaban la maquinaria de la economía o la regulación de la violencia. En consecuencia, en esta primera «ciudad global» del mundo moderno el sistema de gobierno y la ciudad crecían por separado.

El lenguaje que dio forma al gueto de la Venecia renacentista, así como la construcción de derechos derivada de la formación del gueto, aclaran nociones comunes de lugar y derecho. El dualismo que aparece por primera vez en Venecia es el de derechos económicos de contrato y derechos corporales ante la violencia. La protección económica no tenía localización; los derechos del cuerpo dependían del cuerpo segregado en el espacio. En el mundo moderno, a menudo el Estado utiliza este dualismo para dar distinto valor a los derechos humanos. Para los grupos oprimidos, el Estado está mejor dispuesto a garantizar los derechos locales que los derechos universales. Protegerá a los cuerpos vulnerables en la medida en que éstos permanezcan en su lugar de pertenencia, pero brinda menor protección a la extensión del poder económico a estos cuerpos en el conjunto de la sociedad. En efecto, el Estado se servirá de los valores de la comunidad para limitar el acceso económico al conjunto de la sociedad. Los grupos oprimidos pueden coadyuvar a esta limitación de su propia libertad centrándose en la coherencia de la comunidad, en el icono de un cuerpo orgánico de los oprimidos.

La formación del gueto veneciano

Hoy es fácil imaginar que los judíos habían vivido siempre en Europa en las condiciones de aislamiento propias del espacio del gueto. En realidad, del Concilio Lateranense de 1179 en adelante la Europa cristiana trató de impedir que los judíos vivieran entre cristianos. Roma es el prototipo de ejecución práctica de dicho Concilio. Desde el comienzo de la Edad Media, al igual que otras ciudades de Europa, como Frankfurt, Roma tuvo lo que hoy se denomina un gueto. Es cierto que se podía cerrar unas cuantas calles del barrio judío de Roma, pero el desorden del tejido urbano medieval era tal que resultaba prácticamente imposible aislar por completo a los judíos. Además, en la mayoría de las otras ciudades europeas los judíos no vivían en comunidades estrechamente compactas, sino más bien en pequeñas células dispersas, lo cual se debía en parte a una simple forma de protección, pues sólo pasando inadvertidos o mediante el anonimato podían escapar a la persecución.

En Venecia, la naturaleza física de la ciudad, construida sobre el agua, hizo finalmente posible poner en práctica la regla prescrita por el Concilio de Letrán. Las calles de la ciudad son canales que separan grupos de edificios en un vasto archipiélago de islas. En la construcción del gueto judío, los padres de la ciudad se limitaron a utilizar la ecología isleña de la ciudad para crear un espacio de segregación. Esos muros de agua sugirieron luego al papa Pablo IV la utilización en Roma de muros de piedra dentro de la ciudad para hacer efectiva la segregación; más tarde, el papa Sixto V amplió y regularizó los primeros muros del gueto de esta ciudad. A partir de esta diferencia social amurallada

un nuevo principio del diseño urbano europeo, el espacio del gueto, cristalizó como forma urbana moderna. En el mundo moderno, los automóviles y las autopistas hacen las veces de muros de segregación.

Ante todo, ¿por qué constituían los judíos y otros extranjeros un «problema» para Venecia? ¿Qué los había llevado allí? El comercio de especias era un buen ejemplo del tipo de comercio que había forjado la riqueza de Venecia, al precio de atraer a la ciudad a judíos y otros extranjeros. La primera especia que tuvo Venecia bajo su control fue la sal, que suministraba el medio más elemental de preservación de los alimentos. La sal veneciana era secada en las marismas de la costa y luego vendida tierra adentro. Sin embargo, lo que enriqueció a la Venecia del Renacimiento no fue el comercio de la sal, que de acuerdo con el antiguo modelo medieval de la ciudad se vendía en sus alrededores inmediatos; la riqueza le llegó más bien de un comercio como el del azafrán, para el que el mercado local inmediato era pequeño, pero el mercado de toda Europa era inmenso.

Hacia el año 1000, Venecia se había establecido como potencia hegemónica en la totalidad del mar Adriático, que era a su vez una de las rutas a Jerusalén; de esta manera, Venecia se convirtió en una ciudad decisiva en las cruzadas europeas por la recuperación de Tierra Santa. En la Tercera Cruzada la ciudad había adquirido derechos de comercio con el Este, derechos que empleó para importar especias: pimienta, que en parte provenía de la India y en parte de la costa oriental de África a través del puerto de Alejandría; azafrán y nuez moscada, de Persia, y canela, de Ceilán. Los cruzados habían regresado del Este con el sabor de estas especias en su memoria y la llegada de ellas cambió la dieta europea. El comercio de las especias llegó a constituir una parte tan importante de la economía veneciana, que se crearon administraciones especiales, como la Oficina del Azafrán, para regular el comercio.

Los judíos ricos habían ido llegando al norte de Italia desde Alemania durante dos siglos antes de la instauración del primer gueto, y muchos de ellos se involucraron en el proceso por el que los beneficios obtenidos en el comercio de bienes extranjeros, como las especias, se volcaron en inversiones en diamantes, oro y plata. En el Véneto, la banca judía se desarrolló a partir de la conversión de las ganancias en este tipo de activos, que se podían volver a vender con rapidez.

También la persecución religiosa impulsó a los judíos hacia Venecia. Alrededor del año 1300, los pogromos se habían vuelto muy severos en Alemania y llevaron a los judíos a las ciudades del norte de Italia de Padua, Verona y Venecia. Como consecuencia de las guerras de la Liga de Cambrai, en 1509 los prestamistas judíos abandonaron la tierra firme; alrededor de quinientos huyeron de Padua a Mestre –el territorio continental de Venecia– a Venecia propiamente dicha. Sin embargo, en 1515 la presencia de estos judíos fue percibida como una indignidad moral. En Venecia, a partir de 1510, los ataques contra ellos se fueron haciendo cada vez más enconados. Estos ataques eran dirigidos, entre otros, por fray Lovato de Padua, cuya fuerza oratoria condujo en 1511 a los venecianos a la destrucción de las casas de los judíos que vivían cerca de Campo San Paolo; dos años antes había propugnado la captura de todo el dinero de los prestamistas «y no dejarles nada con que vivir».¹

Sin embargo, no se expulsó a los judíos. La economía dio muestras de ser una fuerza tan poderosa como la religión. En palabras de un ciudadano destacado: «Los judíos son aún más necesarios para una ciudad que los panaderos, y sobre todo para una ciudad como ésta.»² No sólo proporcionaban servicios bancarios a los comerciantes, sino también préstamos a los pobres y al Estado. Además, era imposible expulsar a los judíos sin costes directos para el gobierno veneciano, pues éste habría perdido personas que pagaban cuantiosos impuestos. Del conflicto entre religión y economía surgió la estrategia de compromiso de segregación espacial en la ciudad, que, en palabras del historiador Brian Pullan, es una estrategia «de segregación de la comunidad judía, aunque no de expulsión».³

Como consecuencia de los desastres de comienzos del siglo xvi, la ciudad comenzó a explorar la posibilidad de utilizar el Gueto Nuevo como lugar de segregación. El significado original en italiano de la palabra *ghetto* era «fundición» (derivada de *gettare*, «arrojar»). El Gueto Nuevo y el Gueto Viejo eran los antiguos distritos de fundición de Venecia, lejos del centro ceremonial de la ciudad; hacia 1500, sus funciones manufactureras habían dado paso al Arsenal. El Gueto Nuevo era una superficie romboidal de tierra íntegramente rodeada de agua; los edificios formaban una pared en todo el borde con un espacio abierto en el centro. El Gueto Nuevo se caracterizaba por ser una isla en la ciudad, pues sólo dos puentes lo unían al tejido urbano; si se cerraban los puentes, quedaba absolutamente incomunicado.

La propuesta de utilizar el Gueto Nuevo fue hecha por Zacaria Dolfin en 1515. Éste era su plan para segregarse a los judíos:

Enviar a todos a vivir en el Gueto Nuevo, que es como un castillo, poner puentes levadizos y cerrarlo con un muro; sólo tendrían una puerta, que los mantendría encerrados y allí permanecerían; durante la noche, irían dos buques del Consejo de Diez y allí se quedarían, a sus expensas, para su mayor seguridad.⁴

Y así fue, en efecto, como vivieron los judíos en el gueto después de 1516. Cuando se abrían los puentes, por la mañana, algunos judíos iban a la ciudad, sobre todo al área que rodeaba Rialto, donde circulaban entre la gente normal, mientras que los cristianos iban al gueto a pedir dinero prestado o a vender comida y hacer negocios. Cuando oscurecía, los judíos debían estar en el gueto, los cristianos tenían que abandonarlo y se levantaban los puentes. Además, por la noche se cerraban las ventanas de los edificios del gueto que daban al exterior y, como les habían retirado todos los balcones, la pared del gueto se asemejaba a la muralla de un castillo, con su foso alrededor.

Ésta fue la primera fase de la segregación de los judíos. La segunda consistió en la expansión del barrio judío al Gueto Viejo, el antiguo distrito de fundición. Eso tuvo lugar en 1541. En aquella época los venecianos pasaban por una difícil situación financiera: sus tarifas aduaneras habían sobrepasado las de otras ciudades y el comercio decaía. Por eso decidieron distender un poco las barreras fronterizas, lo que tuvo como consecuencia que los judíos orientales, en particular los de Rumanía y Siria, fueran a la ciudad a hacer negocios. Algo más que buhoneros y algo menos que comerciantes burgueses, hacían negocio con todo lo que pudiera caer en sus manos, y de esa manera, hasta 1541, se desplazaron constantemente de un lugar a otro. Sanuto, relevante figura ciudadana, describió crudamente la actitud de los venecianos respecto de los comerciantes judíos: «Nuestros compatriotas nunca quisieron que los judíos tuvieran tiendas y comerciaran en esta ciudad, sino que compraran y vendieran y se volvieran a marchar.»⁵ Esta vez los judíos no se marcharon, sino que quisieron quedarse y hasta estaban dispuestos a pagar un precio por ello. Se transformó el Gueto Antiguo en un espacio judío para alojarlos, se sellaron sus paredes externas y se retiraron los balcones. A diferencia del primer gueto, el segundo tenía una pequeña plaza y muchas callejuelas.

Este espacio de segregación no era el primero que conocía la ciudad. El gueto no hizo más que llevar al extremo la respuesta que Venecia venía dando a sus extranjeros desde hacía dos siglos. Era una respuesta que se había aplicado incluso a correligionarios cristianos, los alemanes encerrados en su propia temprana versión de un gueto, el Fondaco dei Tedeschi, la «fábrica de los alemanes», cuyo caso la palabra *fábrica* se empleaba en el sentido de un edificio en el que la gente vivía y trabajaba. Esta combinación era típica de las casas urbanas medievales. El Fondaco dei Tedeschi era una de esas casas por excelencia, con la característica añadida de que todos sus habitantes eran alemanes.

En su forma primitiva, el Fondaco dei Tedeschi era una casa de segregación sólo parcial. E

principio, se daba por supuesto que nadie saldría de ella una vez caída la noche, pero en realidad oscuridad nocturna resultó ser para los alemanes el momento de mayor actividad del día, pues cubierto de ella contrabandeaban bienes en ambos sentidos para evitar el pago de derechos aduaneros. En consecuencia, en 1479 el gobierno tomó medidas para asegurar que este lugar de segregación convirtiera en un edificio de aislamiento. En efecto, decretó que, al oscurecer, se cerraran las ventanas y se echara el pestillo a las puertas del Fondaco, desde fuera. Fue ése el año en que la casa de los alemanes cristianos se convirtió en el prototipo de los espacios urbanos más extensos que más tarde mantendrían encerrados a los judíos.

El gueto de Venecia requiere otro marco histórico, que es lo que marca su oposición al del gueto romano que el papa Pablo IV comenzó a construir en 1555. El gueto de Pablo estaba destinado, ante todo, a mantener encerrados a todos los judíos en el mismo lugar, de manera que los sacerdotes cristianos pudieran convertirlos sistemáticamente, casa por casa, sin dejar a ninguno la posibilidad de eludir la palabra de Cristo. Esto traducía en términos espaciales la idea de la oveja descarriada; todos juntos, serían recuperables. Pero a este respecto el gueto romano fue un tremendo fracaso, pues en todo un año sólo unos veinte judíos, de una población de cuatro mil, sucumbieron a la conversión por la vía de la concentración espacial. De modo más duradero, los muros del gueto romano partieron con ellos una zona previamente controlada por familias de comerciantes romanos que traficaban con una comunidad de residentes judíos; al apoderarse del espacio del gueto romano para la conversión, el Papa debilitó también el dominio territorial que estas familias cristianas tenían sobre la ciudad.

Los guetos venecianos, por el contrario, no fueron concebidos como espacios de conversión, estaban estratégicamente situados en el centro de la ciudad. En efecto, eran geográficamente marginales, pues ocupaban una vieja instalación industrial abandonada, y el encierro de la comunidad judía en ese páramo tenía la intención de marcar la irremediable diferencia inherente a su judeidad. Pero ¿qué significaba ser «judío»? ¿Qué significado tendría para los judíos, en lo relativo a su identidad como tales, el hecho de vivir en un espacio de segregación? Para entender tal cosa es útil comparar a los judíos con otro grupo marginal al que los venecianos no podían controlar mediante segregación espacial, el de las cortesanas que formaban el estrato superior de la prostitución en la ciudad.

La cortesana y el judío

Es posible que la prostitución sea la profesión más antigua del mundo, pero en el curso de la historia ha adoptado muchas formas. En el Renacimiento, la cortesana adoptó la apariencia de una especie de prostituta de alto nivel; era una mujer joven que no sólo vendía su cuerpo, sino que proporcionaba placeres sociales a sus clientes, como la asistencia a conciertos, cenas y representaciones teatrales privadas. La palabra *cortesana* comenzó a usarse a finales del siglo xv con el femenino de *cortesano*; tal como se la usaba en italiano, estas mujeres eran las *cortigiane* que proporcionaban placer a los *cortigiani*, es decir, hombres de la nobleza, soldados, administradores y la población parásita de las cortes renacentistas. La corte era un escenario político y sus cenas, recepciones y reuniones diplomáticas, momentos de aburridísima seriedad. La cortesana aliviaba a los hombres de ese mundo oficial de modo muy parecido a aquel en que la antigua prostituta griega convertía en la compañera de placer de los hombres en encuentros sociales festivos.

Las jóvenes que de alguna manera entraban en la prostitución lo hacían alrededor de los catorce años. Aretino afirma haberle oído decir a una jovencita: «En un mes aprendí todo lo que hay que saber».

de la prostitución: cómo despertar la pasión, atraer a los hombres, seducirlos y dejar plantado a un amante; cómo llorar cuando deseaba reír y reír cuando por dentro lloraba, y cómo vender una y otra vez mi virginidad.»⁶ Más tiempo llevaba convertirse en cortesana. Para ello era necesario establecer una red de clientes de clase alta, enterarse de los chismes de la ciudad y de la corte con el fin de divertirlos y adquirir una casa y ropa que les agradara.

A diferencia del sistema japonés de la geisha, donde las artes sociales estaban codificadas en rituales estrictos que se aprendían y se transmitían de generación en generación, de la misma manera que se daba formación a un abogado, la prostituta del Renacimiento que esperaba convertirse en cortesana tenía que hacerse a sí misma. En cierto sentido, su problema se asemejaba al del cortesano que tenía necesidad de manuales de comportamiento como *El libro del cortesano*, de Castiglione, que le explicaba cómo comportarse en esta nueva institución, la corte, que era un centro de poder distinto del antiguo castillo feudal, más cosmopolita y menos obligado ante la tradición que ante los cambios políticos y financieros internacionales. *El libro del cortesano*, de Castiglione, indicaba a un hombre cómo actuar en un mundo de extraños. Había muchos libros vulgares que intentaban dar analogía e instrucción a la cortesana, pero la verdadera educación de ésta consistía en aprender a imitar a las mujeres de las clases altas, a vestir, hablar y escribir como ellas.

Al aprender a «hacerse aceptar», las cortesanas creaban un problema peculiar, problema que aunque en menor grado, también ocasionaban las prostitutas de un nivel social más bajo, pues tenían éxito y aprendían el arte de disfrazarse, podían ir a cualquier sitio. Lo más grave no era que infiltraran en los círculos de mujeres virtuosas, sino que las sustituyeran no sólo presentándose hablando como virtuosas damas cristianas, sino sirviendo también como plenas compañeras eróticas de sus hombres. Por esta razón se consideraba a la cortesana una amenaza, la amenaza de una mujer con la misma apariencia que cualquier otra, pero sexualmente libre. En una proclama promulgada en 1543, el gobierno veneciano declaraba que las prostitutas se mostraban «en las calles, las iglesias y en todo lugar tan enjoyadas y bien vestidas, que con harta frecuencia son tomadas por damas de nobleza y por ciudadanas, porque su atavío no se diferencia del de las mujeres antes mencionadas, son confundidas con ellas no sólo por los extranjeros, sino también por los habitantes de Venecia incapaces de distinguir lo verdadero de lo falso...».⁷

En la época de Shakespeare ya hacía siglos que Venecia contaba con gran número de prostitutas que vivían del comercio con los marineros que visitaban la ciudad. El simple volumen de dinero que cambiaba de manos en la industria sexual véneta durante el Renacimiento fue convirtiéndola poco a poco en «una fuente legítima de beneficios de honorables empresarios de buena familia».⁸ No faltaban casos de mujeres de indudable buena cuna que se hacían prostitutas, pero eran relativamente raros. Lo más normal era que las prostitutas de éxito respondieran al perfil de jovencita que aprendía a asimilarse y a ganarse así el acceso a clientes de clase más alta, como oficiales de marina, mercaderes o miembros de las delegaciones diplomáticas que visitaban la ciudad. Para la realización de estos contactos, las prostitutas contaban con nobles venecianos que les prestaban secretamente su asistencia en beneficio propio.

En Roma, la prostitución experimentó una rápida irrupción tras el regreso del papado y un declive igualmente rápido. En 1566, el papa Pío V, en pleno auge de la Contrarreforma, trató de expulsar de Roma toda prostitución, y, tras el fracaso de su empeño, intentó destruir la aceptación social de las cortesanas, empresa en la que tuvo mejor fortuna. Venecia, por su lado, en la medida en que seguía siendo una ciudad-puerto de gran actividad, tuvo que tolerar a las prostitutas como parte de su economía de servicios, exactamente de la misma manera en que tuvo que tolerar a los judíos, que prestaban dinero y cambiaban billetes extranjeros. Para una prostituta joven, la posibilidad de

convertirse en cortesana con una clientela tan estable y rica era una perspectiva tentadora.

Ante esta realidad económica, la ciudad intentó tratar a las prostitutas de la misma manera que trataba a los judíos: «No sólo se procuró muchas veces confinar [a las prostitutas] en barrios especiales, sino que en una ocasión hubo incluso un intento abortado de obligarlas a llevar una prenda amarilla para que resultaran claramente reconocibles.»⁹ Los judíos de Venecia fueron los primeros en los que se les obligó a llevar una insignia amarilla en 1397; a las prostitutas y a los proxenetes se les ordenó en 1416 que usaran bufandas amarillas. Aunque la ley no se lo impedía, rara vez las judías salían del gueto con los adornos o las joyas que usaban otras mujeres respetables. Los judíos temían provocar rechazo si una persona con la señal amarilla exhibía cualquier muestra de riqueza, de modo que las judías, en las pocas ocasiones en que se aventuraban a ir a otros lugares de la ciudad, destacaban tanto por la sencillez de su vestimenta como por la prenda amarilla. Las autoridades trataron de marcar de la misma manera a las prostitutas. El decreto de 1543, ya mencionado, definió en estas palabras los aspectos de la apariencia de una mujer virtuosa, que una prostituta no podía adoptar: «En consecuencia, se proclama que ninguna prostituta puede vestir ni llevar en ninguna parte de su persona oro, plata o seda, ni tampoco lucir collares, perlas, joyas o simples anillos en las orejas o en las manos.»¹⁰ Encontramos en esto la curiosa ironía, sobre la cual volveremos más adelante, de que la mujer virtuosa podía llevar toda clase de vestimenta seductora, mientras que la puta debía parecer sobria, al igual que los judíos.

Los códigos de vestimenta destinados a advertir a la gente respetable que se hallaba en presencia de elementos marginales puso fin a una lucha que se había librado durante casi sesenta años para confinar a las prostitutas en un espacio acotado de la ciudad cerca de Rialto, siguiendo, una vez más, el modelo de segregar la diferencia que se había llevado al extremo con los judíos. En un principio, los venecianos habían imaginado algo así como prostíbulos administrados por el Estado, propósito con el cual compraron dos casas. Pero para las prostitutas era más lucrativo el trabajo por su cuenta con los proxenetes, que conseguían clientes de toda la ciudad y proporcionaban habitaciones o creaban prostíbulos clandestinos donde escapar a la vigilancia estatal; estos lugares ilegales para la práctica del sexo ilícito podían evadir los impuestos que imponía el Estado, que se calculaban cuidadosamente sobre cada transacción sexual. El proyecto del prostíbulo regido por el Estado quedó en nada, pero el deseo de confinar a las prostitutas –que, después de todo, ofendían a la moral cristiana– no cesó mientras que la «industria del sexo» continuaba traspasando sus fronteras legales. En consecuencia, obligar a prostitutas y proxenetes a llevar vestimentas «judías» era la segunda estrategia oficial de control, pero volvió a fracasar, pues la vestimenta cumplía más una función publicitaria que de advertencia.

En la época de Shakespeare, la ciudad llegaba a la convicción de que era imposible controlar la prostitución por medio de la segregación. Se aprobó una ley que prohibía a las prostitutas establecerse a lo largo del Gran Canal, ubicación de la ciudad a la que tenían acceso gracias a sus pingües ganancias; el único resultado de esto fue que emplearon su dinero para infiltrarse en otras zonas respetables de la ciudad. En los primeros años del siglo XVII, todos los intentos de regular el aspecto exterior de las prostitutas había terminado en fiasco. Los códigos «judíos» fueron reemplazados por edictos que prohibían a las prostitutas vestir seda blanca, una tela destinada exclusivamente a jóvenes damas solteras y a ciertas monjas, o que se adornaran las manos con anillos de mujeres casadas. Todo fue inútil; el Estado no pudo controlar el sexo en la ciudad.

¿Por qué la instauración de guetos funcionó bien para ciertos tipos de diferencia en la ciudad, pero no para otros? ¿Por qué, en el caso de Venecia, sería posible controlar mediante el aislamiento a los marginales religiosos y étnicos, pero no a los marginales sexuales?

Las cortesanas no tenían ningún interés, económico ni personal, en que se las aislara, y por eso resistieron por todos los medios a que se dispusiera de su libertad de movimiento. Los judíos, a cambio, afrontaban una realidad más compleja. Protestaron contra la severidad de esta forma de aislamiento, pero también colaboraron con las autoridades en la negociación de las condiciones en las que habrían de vivir en el gueto. No entraron pasivamente en el gueto.

A cambio del aislamiento inherente a la segregación, los judíos obtuvieron la garantía de integridad física dentro de los muros del gueto mientras permanecieran en él. Esta garantía venía dada por el propio espacio físico. En efecto, el espacio aislado protegió a los judíos, por ejemplo, en 1534, cuando fueron blanco de una ola de ataques durante la Cuaresma; se alzaron los puentes, se cerraron las ventanas, y la turba de fanáticos no pudo llegar hasta ellos. En sus tratos con todas las comunidades extranjeras, la voluntad de la ciudadEstado era perseguir los crímenes violentos contra los extranjeros en tanto éstos se hallaran en sus respectivos barrios, pero en la práctica se negaba a perseguir ataques violentos a extranjeros que se produjeran fuera de esos espacios cerrados.

En segundo lugar, mientras que el Estado no tenía nada que ofrecer a la cortesana en compensación por el uso del distintivo amarillo, tenía en cambio algo que ofrecer al judío por el cumplimiento de esa misma obligación. En compensación por el ingreso de los judíos en el gueto, el Estado les permitía construir sinagogas. La sinagoga, que en la Edad Media consistía en una congregación litúrgica en una casa de familia o en un edificio cualquiera, estaba en el gueto protegida por un Estado cristiano. El edificio de la sinagoga se convirtió en la institución pública definitoria de la vida comunitaria y poco después el gueto llegó a ser el emplazamiento idóneo para sinagogas que representaban a diferentes grupos confesionales, esto es, sefardíes y asquenazis, y hubo incluso una sinagoga para los diecinueve judíos chinos que vivían en Venecia a mediados del siglo XVI.

Esta concentración de diferentes tipos de sinagogas en el gueto urbano tuvo profundas consecuencias en el concepto mismo de identidad judía. La variedad de ramas del judaísmo renacentista respondía a la variedad de los materiales sociales que las constituían. Los asquenazis no hablaban la misma lengua que los sefardíes, ni compartían una cultura común, aparte de que entre ellos había también importantes diferencias doctrinarias. Los judíos levantinos incluían en su seno a individuos pertenecientes a diversas sectas cismáticas cuya lengua, costumbres y actividad económica guardaban escasa semejanza con las de los judíos de Europa Occidental; en cuanto a los judíos chinos es casi imposible imaginar alguna ligazón entre su condición y la de los otros judíos. Pero, forzados a vivir todos en el mismo espacio denso y limitado, estaban unidos de hecho, y esta circunstancia reforzó la única característica que tenían en común, la de «ser judíos».

La elaboración de esta identidad se produjo de maneras muy concretas. Efectivamente, los diferentes tipos de judíos cooperaban para proteger sus intereses desarrollando formas de representación colectiva tales que les permitían dirigirse al mundo exterior como «judíos». En el gueto veneciano, lo mismo que poco después en el gueto romano, los judíos constituyeron organizaciones fraternales que se reunían en las sinagogas, pero que sólo se ocupaban de cuestiones puramente seculares relativas al gueto. Dado que estaban destinados a vivir en el aislamiento, gran parte de este trabajo secular tenía por finalidad la autoayuda ante las dificultades de las condiciones materiales del propio gueto.

El aumento de la población del gueto fue poco a poco convirtiendo este espacio cerrado en un lugar sucio e insalubre, donde la peste encontraba un excelente caldo de cultivo. Los judíos trataron de protegerse recurriendo a sus propios médicos, pues la medicina era la única profesión liberal que les permitía practicar en la ciudad. Pero el conocimiento médico, incluso en su forma primitiva, tenía un gran enemigo en la ley de la vivienda a la que los judíos estaban sometidos y que no les permitía

poseer en el gueto edificios en propiedad, sino únicamente construir sobre los existentes y dividir interiormente las casas en apartamentos cada vez más pequeños. Las fraternidades judías controlaban el espacio del gueto, pero era un espacio en permanente degradación.

En Venecia, la economía asentada sobre la base de las especias produjo un profundo efecto en la vida religiosa del gueto, debido al consumo de café. Tradicionalmente, en la Edad Media las oraciones y los estudios religiosos de los judíos tenían lugar por la mañana. La aparición del café, del que muy pronto se pudo disponer en la ciudad, fue bien recibida por los judíos como una manera de sacar provecho de su segregación espacial. Lo emplearon como estímulo para mantenerse despiertos y desplazaron los momentos de plegaria y de estudio a las horas de la noche en que debían permanecer encarcelados.¹¹

Por esos medios, debido a su encierro en el espacio del gueto, los judíos, al igual que los alemanes, los turcos y los griegos de Venecia, experimentaron un sentimiento de solidaridad recíproca; en aislamiento, estos extraños «construyeron» un sentido de carácter colectivo. Por el contrario, para las prostitutas habría carecido por completo de sentido forjar una solidaridad en esa forma, pues en su caso no había una nación, una memoria ni una antropología a partir de la cual pudieran ellas mismas constituirse como pueblo.

El espacio de identidad judía se relacionaba con el cuerpo de otras maneras, mediante su modo de hacer dinero, es decir, mediante la usura. Tal como se la practicaba en Venecia desde el siglo XII, la usura consistía en prestar dinero a tasas de entre el quince y el veinte por ciento, que, en conjunto, eran menores que las que se pagaba en los países más septentrionales. Con independencia de dónde se las exigiera ni de quién lo hiciera, se las juzgaba como dinero judío y, por tanto, una forma vil de riqueza. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles había condenado la usura como «una ganancia de dinero a partir del propio dinero», como si el dinero pudiera reproducirse como un animal,¹² y esta conexión «antinatural» con el dinero era ofensiva. (Un préstamo veneciano «limpio» en esta etapa primitiva de capitalismo significaba un préstamo con baja tasa de interés variable y sin seguridad para el prestamista de recuperar su dinero.) Como práctica antinatural, la usura era comparada con el sexo ilícito. Un contemporáneo de Shakespeare declaraba en *The Seven Deadly Sins of London* que «el usurero vive de la lascivia del dinero, [que] es la madama de sus propias bolsas»; otro crítico cristiano de los judíos escribía que el usurero «somete su dinero al acto antinatural de la procreación».¹³ En otros pasajes, el dinero obtenido mediante usura se comparaba con los excrementos, y al judío con un coprófago.

Desde los tiempos prehelénicos, el judaísmo se había interesado en los rituales relativos a la purificación del cuerpo. Los baños del *Mikvah* para las mujeres eran precisamente uno de esos rituales, como lo era también la limpieza de la casa antes de dar inicio a importantes festividades religiosas. En la Edad Media, los judíos empezaron a sobrevivir económicamente mediante prácticas que les hacían parecer sucios a ojos de los demás; entonces, la cuestión de la limpieza corporal, codificada en religión desde dentro y estigmatizada por el prejuicio social desde fuera, podía abordarse de un nuevo modo en el gueto. La separación espacial podía convertirse en una virtud si se le quitaba a la comunidad la mácula de la contaminación. La lucha contra la peste, producida por el propio espacio del gueto, adoptaba ahora un carácter religioso. En efecto, daba una nueva dimensión a una dimensión visual, a la palabra hebrea *Kadosh*. Como observa Kenneth Stow, *Kadosh* «significa literalmente separar o separado. Ése es su sentido original, bíblico. Su relación con lo divino se halla en el Levítico: “Sed santos (*kadoshim*), pues yo, el Señor vuestro Dios, soy santo (*kadosh*)”». Espacialmente segregados, empezaron a pensar en considerar el gueto como el escenario de una nueva tarea, la tarea de purificación, la purificación de una comunidad valiéndose de su separación. Pe-

¿cómo podía coexistir esta tarea con su vida económica fuera del gueto y con los márgenes de intercambio social con cristianos que coexistían con su propia marginalidad? ¿Cómo podía una vida en el gueto ser a la vez una vida urbana? Estas preguntas dieron forma al tema de los derechos.

Dos vidas de gueto

La intriga de *El mercader de Venecia*, de Shakespeare, gira en torno a una circunstancia que no resulta extraña cuando pensamos en ella. Shylock, rico prestamista judío de Venecia, ha prestado tres mil ducados a Bassanio por tres meses, y Antonio, amigo de Bassanio, se ha comprometido a devolver el dinero prestado. Si no lo hace, Shylock, que odia al aristócrata cristiano Antonio y todo lo que éste representa, quiere una libra de su carne como compensación. La fortuna se vuelve contra Antonio y los barcos que transportan toda su riqueza naufragan en una tormenta. Por tanto, Shylock reclama su libra de carne.

Lo extraño es que ni Antonio ni las autoridades cristianas que en ese momento entran en acción en la obra se sientan obligados a mantener la palabra dada a un judío. El sistema económico, como hemos señalado, hacía amplio uso de los contratos verbales; también se llevaban registros escritos, pero decisivo era el carácter vinculante de la palabra dada. En el sistema bancario de Rialto, tal como describe el historiador Frederick Lane, las transferencias se realizaban en estos términos: «el banquero [...] sentado tras un banco bajo el pórtico de una iglesia en Rialto, con su gran diario desplegado ante él. El pagador ordena verbalmente al banquero que realice una transferencia a la cuenta de la persona que recibe el pago».¹⁵ Rialto, que era el centro de la actividad económica, se llenaba todos los días de chismes y de noticias; el capitalismo se practicaba sin estadísticas ni garantías gubernamentales de ningún tipo; la confianza personal en el otro era decisiva a la hora de cerrar tratos comerciales.

Fuera del teatro, el público inglés de Shakespeare, lo mismo que Sanuto en Venecia un siglo antes, trataba a los judíos como animales semihumanos en quienes no se podía confiar. En la obra Shakespeare presenta estos prejuicios haciendo del prestamista judío un verdadero caníbal, puesto que Shylock propone extraer una libra de carne de la cadera de Antonio si el noble no puede pagar. La práctica antinatural de la usura es así revelada en su consecuencia corporal más inhumana.

De tal manera, es de suponer que el público esperara que el Duque (el Dogo) de Venecia, a modo de poderoso *deus ex machina*, entrara en escena y mandara al caníbal a la cárcel, o por lo menos que declarara inmoral el contrato y, por tanto, nulo. Sin embargo, cuando uno de los personajes secundarios de *El mercader de Venecia* dice que está seguro de que el Duque resolverá la cuestión exactamente de esa manera, Antonio responde:

El Duque no puede impedir a la ley que siga su curso,

y para explicar por qué, remite a las razones del auge de la ciudad

a causa de las garantías comerciales que los extranjeros encuentran cerca de nosotros en Venecia; suspender la ley sería atentar contra la justicia del Estado, puesto que el comercio y la riqueza de la ciudad dependen de todas las naciones.¹⁶

Al poner estas palabras en boca del Duque, Shakespeare, más que presentar a su público las relaciones de éste con la pequeña población de judíos existente entre la población londinense, expone un argumento que explica a su público algo relativo a su propia vida. La riqueza de la ciudad necesitaba que la gente acepte las impurezas morales. El Duque de Shakespeare va incluso más allá: en honor

las «garantías comerciales», la gente debe honrar los contratos, piense lo que piense de las cualidades morales de las partes contratantes, o incluso del tipo de moral que éstas representan. Es menester tolerar hasta el canibalismo, si es que ambas partes han convenido en él y esto no afecta a terceros. De esta manera, el contrato se mostraba como una fuerza que generaba sus propios derechos, reclamaciones y títulos; ninguna ley superior ni ningún gobierno exterior pueden intervenir en su funcionamiento.

El contrato caníbal entre Shylock y Antonio es un contrato verbal y son precisamente sus cualidades verbales las que Shakespeare hace enunciar al Duque en su enfrentamiento con Shylock. Más que ordenarle que desista, el Duque razona con Shylock; si es preciso violar el contrato, eso sólo puede hacerse a través del diálogo. Shylock puede a su vez burlarse de estos alegatos ducales e insultar porque sabe que «está en su derecho» de decir lo que se le ocurra. Esto es justamente lo que quiere decir Porcia, la mujer que terminará por cortar este nudo gordiano, cuando declara que «no hay fuerza en Venecia que pueda alterar un decreto establecido».¹⁷ El «decreto» es el acuerdo al que Antonio y Shylock han llegado a través de la negociación verbal, y la libertad de Shylock para hablar con el Duque en tono insultante, combativo, deriva de la misma fuente, es decir, de la legitimidad y protección que proporcionan las palabras. La acción de la pieza dramatiza una conexión que comienza a tomar forma en el Renacimiento, esto es, la conexión entre la libertad de palabra y el carácter sagrado del contrato. Esta libertad económica se desprende de la libertad de expresión.

Puesto que Shakespeare es un dramaturgo, la libertad de palabra que desvela en este contrato caníbal sirve a la finalidad artística de profundizar la imagen estereotípica del judío avaricioso. Desde este punto de vista, *El mercader de Venecia* marca un fuerte contraste con la pieza de Marlowe titulada *El judío de Malta*. Marlowe convierte a Barrabás, el judío maltés, en una figura divertida y simplemente despreciable por su avaricia. Shylock, en cambio, es un ser humano más complejo, su codicia se amalgama con el odio a los cristianos que le niegan la elemental consideración debida a otro ser humano. El parlamento más famoso de Shylock es un intento de restaurar la dignidad corporal del cuerpo de los judíos:

¿Es que un judío no tiene ojos? ¿Es que un judío no tiene manos, órganos, proporciones [...]? Si nos envenenáis, ¿no morimos? Y si nos ultrajáis, ¿no nos vengaremos?¹⁸

El parlamento apela a la universalidad del cuerpo, a la igualdad de derechos que asiste a todos los cuerpos, comprendido el derecho de vengarse. Y a su vez, la apelación de Shylock es lo que presta el marco al desenlace en el cuarto acto, cuando Porcia termina por disolver el contrato de Shylock.

En *El mercader de Venecia* Shakespeare nos sorprende con el desenlace. Construye un gran drama de derecho versus moral y de pronto, en el cuarto acto, disipa todas sus tensiones. Porcia, disfrazada de abogado, dice a Shylock que su reclamación es justa, pero que debe ajustarse estrictamente a sus términos y coger una libra de carne, pero ni una gota de sangre, pues no estaba especificado en el contrato; además, sólo puede extraer una libra de carne, ni una onza más ni una menos. Puesto que Shylock no puede ser un caníbal tan científico, el juego toca a su fin. Muchos críticos han visto en esto un pobre final, pues el conflicto principal es eludido mediante una especie de triquiñuela de abogado. Sin embargo, es completamente coherente con el sentido general de la obra, pues los poderes operantes en la Venecia de Shakespeare son poderes que aíslan a las personas de la textura de la circunstancia, de las cargas locales.

En ningún otro pasaje de la obra resultan más evidentes estos poderes de aislamiento de la circunstancia y del lugar que en la figura de la hija de Shylock, Jessica. En el momento en que

enamora de un cristiano, Jessica abandona a su padre, su casa y su fe. No da casi muestras de aflicción por dejar el mundo de su padre, ni tampoco por robarle, que es lo que hace en realidad cuando apodera de las joyas de Frankfurt para pagarse los placeres de su luna de miel. Contado de esa manera, parece una criatura despreciable y, sin embargo, en la obra resulta absolutamente encantadora. Esto es así porque Shakespeare no imagina la «judeidad» como una maldición racial, como una identidad racial o ni siquiera cultural. El peso de «ser judío» es en realidad ligero en *El mercader de Venecia*; aquí, el hecho de «ser judío» se asemeja más bien al de usar cierto tipo de vestimenta, que uno puede quitarse si, por ejemplo, se enamora.

La misma ligereza conlleva la triquiñuela contractual que Porcia aplica a Shylock. A mi juicio, trata precisamente de la visión ética que Shakespeare tenía de los derechos de contratación: al liberar a hombres y mujeres de la fuerza de la circunstancia, el trabajo de las palabras les arrebató también la densidad de la experiencia. Tanto la acción –la habilidad de Porcia en el manejo de la ley– como el personaje –la judeidad de Jessica– se vuelven ingravidos bajo el trabajo de las palabras; se prescinde del odio mortal de Shylock y se olvida tanto su vileza como la nobleza de su gran parlamento sobre el cuerpo del judío; su hija le ha robado y lo ha abandonado. Es difícil imaginar todo esto como una solución cristiana de los acontecimientos. Tuvo razón Shakespeare en decir que *El mercader de Venecia* era una comedia, pues el bien y el mal terminan por no tener consecuencia alguna. Es ya un lugar común decir que *El mercader de Venecia* es una pieza acerca del intercambio; pero en esta comedia, el sentido implícito del intercambio es la indiferencia.

Como lectores modernos conocemos la realidad social de la indiferencia inherente al *ethos* de la sacralidad de los contratos. Lo que perturba al lector moderno con la mente puesta en los derechos humanos son las conexiones que en este drama se dan entre la sacralidad del contrato y la libertad de expresión. Éste era el emblema de Venecia para Shakespeare y sus contemporáneos, el de un lugar de riqueza adquirida, a sus ojos, por medios nuevos y modernos, una ciudad internacional totalmente independiente del localismo como de Europa y del poder del gobierno cristiano. Esta visión de una ciudad libre de ataduras culturales no es, por supuesto, la Venecia de los guetos judíos ni de los Fondaci de alemanes, turcos o albaneses. *El mercader de Venecia* se puede leer, me parece, como un tipo de premonición de la modernidad, del significado de la libertad, experiencialmente despojado de su contenido concreto, propio del mundo moderno; el gueto de Venecia ofrece otra premonición.

Leon (Judah Aryeh) Modena, que vivió de 1571 a 1648, pasó la mayor parte de su vida adulta en el gueto de Venecia. Fue escriba, poeta, rabino, músico y líder político, estudioso de latín, griego, francés, inglés y, sorprendentemente para nosotros, jugador compulsivo; su autobiografía, titulada *The Life of Judah*, es un juego de palabras, pues se suponía que el juego era el pecado de Judas.

Nacido fuera de la ciudad, Modena llegó a Venecia en 1590, cuando tenía diecinueve años; tres años después, ya casado, decidió convertirse en rabino y cuando alcanzó su objetivo había cumplido ya treinta y ocho. Su vida en los años intermedios fue agitada; escribió mucho mientras viajaba de un lugar a otro, pero se sentía insatisfecho. Fue un cabal ejemplo de judío errante y sólo cuando entró en el mundo cerrado del gueto de Venecia, rodeado de judíos de todo tipo que llevaban una vida pública activa, empezó a sentirse verdaderamente en casa.

Cuando, en 1609, se ordenó finalmente en Venecia, su vida adoptó un carácter intensamente local. En la Venecia renacentista, el rabino iba a la sinagoga tres veces por día «para dirigir el servicio», recitar las plegarias por los enfermos y los muertos, predicar todos los Sabbath por la mañana antes de extraer la Torah del arca y leerla, y los lunes y los jueves para comentar dos o tres pasajes de la le

después de su lectura y luego devolverla al arca». ¹⁹ En virtud de sus dones intelectuales y su incesante producción escrita, sus sermones alcanzaron fama internacional y comenzó a atraer al gueto a muchos cristianos que iban para oírlo hablar.

Leon Modena fue el rabino que más atrajo a los cristianos, pero no el único. Puesto que las sinagogas adoptaron la forma de institución pública –esto es, de edificios apartados de las retorcidas callejuelas de la vida judía, frente a la esquina sudeste del Gueto Nuevo y la calle principal del Gueto Viejo, fáciles de encontrar y de visitar–, se convirtieron en lugares que, dentro del gueto, tendían a ser el largo del día ocasionales puentes sobre el abismo cultural entre judíos y cristianos. A condición de que el orador tuviera la suficiente elocuencia, los cristianos, aunque no con frecuencia, irían al gueto a oírlo hablar en la sinagoga. A semejanza de los turistas modernos que van a Harlem, estos visitantes del gueto practicaban en general una especie de voyeurismo. Los cristianos que, como Paulo Scarpigli, asistían para oír con seriedad a Modena, pagaron un precio por ello; a Scarpigli se le denegó un obispado por «haberse entendido con judíos».

Los talentos personales de Modena fueron un ejemplo que sirvió de prueba de la medida en que un hombre ilustrado podía romper el aislamiento del gueto. Su reputación aumentó durante la década de 1620 y en 1628 asumió el control de la academia musical judía (l'Accademia degli Impediti), con lo que ofreció recitales de música coral judía y salmos en la sinagoga sefardí. «La nobleza cristiana de Venecia acudió en gran número a este acontecimiento espectacular», escribe su biógrafo reciente, «pero las autoridades tuvieron que intervenir para controlar a la multitud.» ²⁰

Modena, como señala la historiadora moderna Natalie Davis, «se diferencia de Shylock prácticamente en todo, pues es un judío que arriesga su dinero con prodigalidad [...] que disfruta de la admiración de los cristianos...». ²¹ Y sin embargo, cuando su vida se acercaba al final, las mismas condiciones del gueto que le habían permitido prosperar –su establecimiento formal en el interior de una ciudad y su magnética atracción para los judíos que vagaban por doquier– se convirtieron en una trampa para él.

Cuando una grave peste azotó Venecia entre 1629 y 1631, la segregación del gueto que impedía a los judíos marcharse en busca de lugares menos insalubres obligó a quienes se hallaban bajo el cuidado pastoral de Modena a padecer con particular intensidad los estragos de la enfermedad. Trece años después, en 1634, el nieto de Modena, de catorce años a la sazón, pensó que la gran fama de su abuelo le serviría para obtener su libertad personal como tipógrafo, pero aquella fama demostró tener límites personales y el muchacho fue enviado a la cárcel. El propio Modena se topó con los límites de la consideración con la que los cristianos le trataban, pues por la publicación de su magna obra sobre los ritos religiosos judíos fue llevado ante la Inquisición veneciana en 1637 y únicamente gracias a sus relaciones personales con el Gran Inquisidor pudo salvar de las llamas su vida y el libro, que, no obstante, siguió siendo vituperado por dignatarios menores de la Iglesia. Para la Inquisición, el libro de Modena sobre el ritual judío constituía una amenaza porque sacaba al dominio abierto y público de la antropología algo que había estado confinado en las sombras de la fantasía. Ante todo, en estos años finales de su vida, Modena hubo de descubrir la terrible conexión entre la fantasía psicosocial y la segregación espacial.

En marzo de 1636, un grupo de judíos recibió y ocultó en el gueto bienes robados en otra parte de Venecia. Modena describe cómo la policía organizó la búsqueda de seda, ropa de seda y oro oculto. «En Purim, el recinto del gueto fue clausurado para realizar con grandes prisas una requisa casa por casa.» ²² Dada la organización del espacio, para hacer tal cosa bastaba con levantar unos cuantos puentes y cerrar unas cuantas puertas. Modena protestó contra esto con el argumento de que «cuando un individuo cometía un delito, ellos [los cristianos] lanzaban su cólera contra toda la comunidad...

para agregar esta reveladora conclusión: «llamándonos banda de ladrones y diciendo que en el gueto se oculta todo tipo de delitos».²³

En la época en que Shakespeare escribió *El mercader de Venecia*, los judíos de la ciudad se habían convertido en verdaderos enigmas para sus contemporáneos cristianos, que ya no los veían de manera rutinaria entre ellos, salvo en las escasas ocasiones en que el propio Modena los atraía al gueto. Entonces tomó cuerpo el rumor no comprobado acerca de la vida que llevaban los judíos. En parte esto se debía simplemente al hecho de que los judíos que llegaban en número creciente a la ciudad desaparecían de inmediato en el gueto. Pero al tener encerrados a los diferentes, lo único que el resto de la ciudad podía saber de ellos era producto de la fantasía. En 1636, la fantasía de que todos los judíos estaban implicados en una banda de ladrones se convirtió en el curso de dos o tres días en una convicción inquebrantable del público veneciano. Dada la inexistencia de trato cotidiano con la mayoría de los judíos, no había experiencia capaz de poner límite a la fantasía. A partir del robo atribuyeron a los encerrados tras los muros del gueto también otros delitos, como el secuestro de niños en el gueto y la práctica de la misa negra. El gueto, a ojos de los cristianos, se había convertido en un espacio de ocultamiento. Se pensaba que, detrás de sus puentes levantados, sus ventanas cerradas y su vida al margen del sol y del agua, justamente por tratarse de una vida difícilmente visible, el delito de la idolatría se ensañaban.

Como en los días siguientes el rumor creció, los judíos fueron víctimas del mayor pogromo conocido en Europa desde que Adriano, el emperador romano, lanzara la guerra contra los judíos en Jerusalén, quince siglos antes. Los venecianos habían ocultado la diferencia y en un pogromo como el de 1636 –pues no fue otra cosa– los judíos experimentaron las consecuencias extremas de la política de aislamiento. En un espacio-gueto percibido desde fuera, la fantasía convierte la diferencia en una otredad incomprensible.

Así fue como los derechos locales de los que habían gozado los judíos tocaron a su fin. El aparato del Estado no pudo proteger sus cuerpos, porque la pasión popular, movilizadora por la fantasía, demostró ser más fuerte que los poderes de policía del Estado. Los historiadores discuten hasta qué punto la policía formó parte de la turba, pero lo cierto es que el hacinamiento de tantos judíos, al dárles tanta consistencia espacial a la comunidad, permitió, una vez violentadas las puertas, atacarlos como animales acorralados para la matanza.

En el gueto de Venecia, Modena, el judío errante, el cosmopolita por excelencia, había por fin abrazado el judaísmo al armonizar fe y espacio. Tras el pogromo de 1636 comenzó a arrepentirse de su vida con la que tan cómodo se había sentido. Su yerno Jacob, a quien le unía un vínculo personal muy estrecho, había sido desterrado a Ferrara como parte de un castigo generalizado a los judíos durante la persecución de 1636. En 1643, enfermo, perseguido por su propia mujer, solo Leon Modena pidió a las autoridades que permitieran el regreso de Jacob. Éstas, todavía bajo la influencia de los temores que habían provocado la gran persecución, se negaron. Entonces Modena sucumbió a un severo brote de su vicio de toda la vida, «los juegos de azar. Persistí en esto [durante dos meses] con una pérdida de dinero, y de honor, de tal magnitud como nunca había experimentado, más el añadido de riñas familiares».²⁴ Toda su vida había jugado no por placer sino por desesperación, cuando sus propios esfuerzos parecían incapaces de garantizar su supervivencia. He aquí al viejo rabino, al estudioso y renombrado mundial, sentado a la mesa de juego, tirando los dados y barajando cartas semana tras semana, como si los simples rituales de la apuesta pudieran aliviarle el dolor.

Cerca del final, la memoria estalla en esta terrible confesión de desamparo:

¿Quién me dará conocimiento de palabras de lamentación, de queja y de aflicción tales como para poder hablar y escribir acerca

Los espacios-gueto que Venecia creó para sus judíos, alemanes, persas y griegos, así como el que trató de crear para sus cortesanas, resultan ser una gran ironía de la forma urbana. Si nos atenemos estrictamente a su población, podemos decir que Venecia era la ciudad con mayor diversidad de Europa renacentista; ninguna otra tenía una población tan cosmopolita. Las condiciones económicas que crearon la riqueza de la Venecia renacentista dotaron a la ciudad de gran abundancia de seres humanos, pero esta ciudad de lujo material se negó a utilizar esa abundancia como objeto de experiencia cotidiana. Una conclusión sería que nos hallamos ante una relación de causa y efecto. Desde este punto de vista, la sociedad no podía soportar la diversidad que la economía había llevado a la ciudad, argumento que se oye hoy con frecuencia en ciudades mestizas como Nueva York, Berlín o Londres. Lo que gravita en contra de este argumento es que el gueto no es algo que a los judíos les sucede como víctimas pasivas. A través de sus confraternidades, que hacían las veces de mediadores con el mundo exterior, la gradual identificación de fe y espacio hizo que los judíos se convirtieran en hombres y mujeres del gueto, un espacio a la vez de represión y de identificación.

Podría decirse que para los judíos de Venecia no había opción, pero ésa no es la cuestión. Los judíos que rechazaron esa forma de vida abandonaron la ciudad. La dicotomía que marcó la historia moderna de los judíos comenzó con la posibilidad de vivir territorialmente, bajo las condiciones que imponían la Venecia y Roma renacentistas. Los judíos que se rebelaron contra la guetización tuvieron que padecer las consecuencias de una vida desarraigada; los que aceptaron esa forma de vida tuvieron que sufrir las de su arraigo. Lo que Modena llegó a ver al final de sus días fue que aquel espacio arraigado era en sí mismo un motivo de debilitamiento; el derecho local quedó superado, abolido por la falta de lógica espacial de la otredad.

Conclusión

No he intentado con este breve esbozo escribir una historia ingenua. Me pareció que la historia de los judíos de la Venecia del Renacimiento, así como la incompatibilidad del concepto de derechos con su presencia en la ciudad, guardaba relación con el pensamiento actual sobre los derechos humanos.

En estos últimos años, los análisis de los derechos humanos se orientaron a la sociedad civil, es decir, a las prácticas religiosas, económicas y comunitarias. Estos análisis han tratado de ofrecer una concepción de los derechos humanos como prácticas sociales en sí mismos, como prácticas que trascienden las formulaciones legales y la hegemonía del Estado. Pocos pensadores modernos consentirían en seguir a Hannah Arendt hasta su última y amarga consecuencia, la del divorcio de la política respecto de la esfera de la sociedad civil. Sin embargo, hay una tendencia a aceptar la distinción de Arendt, pero desde el otro lado, es decir, con la idea de que el marco de las prácticas sociales resulta ser un correctivo de la formulación meramente legal de los derechos.

La historia de los judíos de Venecia, tal como la he relatado, podría constituir un motivo de reflexión para quienes están dispuestos a aceptar esta visión correctiva, pues se trata de una historia que muestra cómo los poderes discursivos de los seres humanos, así como la organización espacial de las vidas humanas, corrompen la mera experiencia del derecho. Las formulaciones culturales de derechos en el discurso y en el espacio pueden resultar ilusorias o autodestructivas. El Estado es, a mi juicio, un correctivo necesario de las normas de derecho en el seno de la sociedad civil.

Pero he tenido también otra razón para centrar este ensayo en la relación entre lugar y derecho. I

ideología del lugar –en la forma de celebraciones de los ideales locales o en la forma de ideales de una cultura común en un grupo particular– se erige hoy contra los reclamos de universalización de la Ilustración. Los pensadores de la Ilustración, como Kant, creyeron ilusoriamente que lo social podía subsumirse en lo político; esta ilusión se ve hoy contradicha por celebraciones de cohesión social en sí misma y por sí misma, particularmente entre los grupos oprimidos. Que los derechos efectivos puedan ser resultado del simple acto de cohesión social me parece un error tan grave como ha demostrado serlo la noción kantiana de ciudadanía universal.

Los derechos sin localización de los contratos, tal como aparecían en el capitalismo veneciano, eran defectuosos por la mutabilidad misma de la palabra hablada. La lucha por conseguir la especificidad en la ley escrita me parece la única manera de contrarrestar esta verbal «levedad del ser», para adaptar una frase de Kundera. Los judíos de Venecia poseían tanto los derechos verbales como los espaciales pese a lo cual no fueron incorporados al funcionamiento codificado del Estado. Más que derechos de legitimación, los suyos eran derechos de tolerancia. A mi juicio, únicamente el Estado puede realizar esta operación de legitimación, y únicamente puede hacerlo rescatando las palabras del dominio de la comprensión hablada.

El extranjero

El espejo de Manet

Édouard Manet fue un pintor de la ciudad, pero no un pintor realista tal como este término entiende comúnmente. No trataba de lograr con la pintura el efecto de sorprender la vida al desnudo como hicieron los fotógrafos de su época. El registro de Manet tampoco comparte gran cosa con el espíritu de los indignados retratos urbanos de protesta que nos presenta Zola de putas, niños abandonados o familias comiendo ratas asadas. El arte de Manet es capaz de lograr una impresionante declaración política directa, como lo demuestra el cuadro realizado en 1868 titulado *La ejecución del Emperador Maximiliano*, pero la visión que el artista tiene de la ciudad se vale de otros medios para obtener sus efectos.

En su registro de la vida que veía en París, Manet empleaba detalles visuales que perturban la mirada, que la arrastran de objeto en objeto dentro del cuadro y que a menudo sugieren que la verdadera historia a la que la pintura se refiere tiene lugar en otro sitio, fuera de la tela. En su pintura de la ciudad, Manet es un artista del desplazamiento; y es precisamente a través de su comprensión del desplazamiento como nos habla en términos sociales, tanto hoy como en su día; su arte desafía ciertos supuestos con los que describimos a gente desplazada, ya sea económica, ya sea políticamente, decir, los inmigrantes, los exiliados, los expatriados.

Estas palabras aluden a los diferentes motivos por los que es posible que una persona viva en el extranjero, pero hoy en día el resultado de tales desplazamientos parece un destino común. Ser extranjero es vivir a disgusto fuera del propio país; nos referimos al inmigrante que siente el impacto de la cultura y se aferra a sí mismo, al exiliado que hiberna con indiferencia en una ciudad que apenas lo roza, al expatriado que pronto sueña con el retorno... Tales imágenes tiñen de sentimientos la necesidad de raíces y de valores que el corazón experimenta. Más aún, niegan a los que se han convertido en extranjeros la voluntad y la capacidad para hacer algo humano a partir de la experiencia del desplazamiento, aun cuando se hubieran visto inicialmente forzados a emigrar. Pese a ser un pintor que se siente absolutamente cómodo en su ciudad y a su interés por los olores y las sombras de su vida cotidiana, Manet imagina lo que la experiencia misma del desplazamiento tiene de positivo. Bajo su pincel se abre la dualidad de «lo propio» y «lo extraño», pues la representación imaginaria de los lugares familiares se vuelve ella misma cada vez más rara y extraña.

La agudeza de Manet para captar el desplazamiento se expresa con toda amplitud en su última gran obra, *El bar del Folies-Bergère*, realizada en el invierno de 1881-1882. Es interesante la historia de esta pintura. En 1879, Manet se ofreció al Concejo Municipal de París como pintor de murales para la nueva sede del ayuntamiento. Estos murales del París moderno mostrarían el efecto de las nuevas construcciones –puentes de acero, alcantarillado de cemento, edificios de hierro forjado– en la vida de la ciudad. La propuesta de Manet fue rechazada, pero lo significativo es que la gran obra que realizó con posterioridad a esta negativa no presenta ninguna de las escenas previstas para sus murales en París, sino que gira más bien en torno a algo aparentemente más sentimental, más *kitsch* incluso, que el cuadro del Folies-Bergère. El propósito de Manet era infundir a esta escena banal la fuerza de todos los cambios que él sentía que se estaban operando por entonces en París, cambios que habían dado lugar al desarrollo de una sensibilidad moderna.

Para nosotros es importante entender qué era y qué no era el Folies-Bergère en la época de Manet

Era un lugar de permisividad sexual; entre la multitud se paseaban por igual prostitutas y prostitutos se bailaba el cancan, que en su versión del siglo XIX no tenía nada que ver con su descendiente moderno y adecentado (el cancan, que se introdujo en París en la década de 1830, lo bailaban en general mujeres sin ropa interior bajo sus faldas cortas y sueltas, de modo que cada vez que levantaban una pierna dejaban al descubierto sus montes de Venus). Pero el Folies-Bergère no era en sí mismo un prostíbulo, aunque estaba estratégicamente situado cerca de varias casas de este tipo, por lo cual las mujeres respetables podían acudir al local a divertirse, lo que hacían en número también respetable. Por tanto, se trataba de un lugar rayano en la indecencia, pero de un lugar público, lleno de gente ruidosa que bebía y flirteaba en un ambiente perfumado por cigarrillos, café y Beaujolais barato. Los parisinos iban al Folies cuando deseaban relajarse. Era cómodo y acogedor, un hogar alejado, muy alejado, de los rigores del hogar familiar.

La escena que Manet ha aislado nos muestra una mujer de pie detrás de una barra. Pensativa, triste, seria, es una figura aislada en medio del ruido (la figura del cuadro se basa en Suzon, una camarera del Folies-Bergère a quien Manet conocía). El espectador es atraído al interior de la escena por el uso que hace Manet de los espejos, que crean una experiencia especial de desplazamiento.

El cuadro representa a la camarera mirando directamente de frente al espectador. El espejo delante del cual se encuentra ella de pie también se opone directamente al espectador. Manet refuerza esta alineación plenamente frontal colocando los brazos extendidos y las manos sobre la barra del bar, balanceadas como un bailarín de ballet que girara las piernas hacia fuera, con los pies en línea recta, manteniendo el cuerpo completamente de frente. A la derecha de esta figura vemos su espalda reflejada en el espejo, en donde la masa plana de su vestido negro es exactamente de la misma medida que el cuerpo, de modo que su figura reflejada carece del efecto de reducción propio de la perspectiva, pues el reflejo se muestra en el mismo plano dimensional que el cuerpo. Digo que vemos su reflejo en un espejo, aunque esto es imposible desde el punto de vista óptico; no podemos verla directamente de frente y al mismo tiempo ver su reflejo a la derecha. Hoy el espectador acepta esta imposibilidad, que parece visualmente lógica, aunque ópticamente imposible. Sin embargo, Charles de Feir, en su *Guide du Salon de Paris 1882*, hablaba en nombre de muchos contemporáneos de Manet al considerar este extraño espejo como una señal de la defectuosa técnica del pintor.¹

En muchas de las últimas pinturas de Manet, la sensación de desplazamiento óptico del espectador se ve reforzada por algún gesto arbitrario y aparentemente menor, que contribuye así a separar la escena del hecho representacional. En *El bar del Folies-Bergère* esto se produce gracias a la manera en que Manet pinta dos lámparas de gas reflejadas en el espejo; son dos discos de un blanco puro colocados sobre el plano del cuadro, lámparas que no proyectan sombra, que no están rodeadas por penumbras como suele suceder con las luces reflejadas, que no están pintadas del todo. Una vez más los contemporáneos de Manet vieron en estas extrañas luces una señal de imperfección del pintor. En *L'Illustration*, Jules Compté dijo de ellas que «probablemente Monsieur Manet ha elegido un momento en que las lámparas no funcionaban adecuadamente, pues nunca hemos visto una luz menor resplandeciente...».²

En la actualidad podemos apreciar que estos discos blancos tienen la misma finalidad que el reflejo desplazado del vestido negro de la camarera, esto es, organizar la pintura de tal manera que nos concentremos únicamente en la experiencia relevante de profundidad y de efecto de retroceso. En el rincón superior derecho del cuadro, reflejado en el espejo, vemos el hombre al que mira la camarera, que a su vez la mira intensamente a los ojos. Sin embargo, así como la espalda de la camarera no podría verse reflejada a su derecha, este decidido caballero de sombrero de copa que le formula una pregunta con la mirada y que provoca en ella esa expresión tan triste, no puede tener presencia óptica

- [download online Simulation: A Modeler's Approach \(Wiley Series in Probability and Statistics\) here](#)
- [read online Digital Is Destroying Everything: What the Tech Giants Won't Tell You about How Robots, Big Data and Algorithms Are Radically Remaking Your Future for free](#)
- [read online Cartography: Thematic Map Design \(6th Edition\) pdf, azw \(kindle\)](#)
- **[read Fifty Spanish Poems](#)**
- [How to Housebreak Your Dog in 7 Days \(Revised and Updated Edition\) book](#)

- <http://pittiger.com/lib/Birds-of-Houston.pdf>
- <http://transtrade.cz/?ebooks/Les-hommes-naissent-tous-le-m--me-jour-L-aurore---Tome-2.pdf>
- <http://junkrobots.com/ebooks/Cartography--Thematic-Map-Design--6th-Edition-.pdf>
- <http://conexdx.com/library/Country-Wisdom---Know-How.pdf>
- <http://www.experienceolvera.co.uk/library/How-to-Housebreak-Your-Dog-in-7-Days--Revised-and-Updated-Edition-.pdf>