





SPINOZA Y HOBBS  
ENTRE RETÓRICA Y NECROSCOPIA



SPINOZA Y HOBBS  
ENTRE RETÓRICA Y NECROSCOPIA

ENSAYOS MÍNIMOS

Marcela Rosales

RAGIF Ediciones

Rosales, Marcela

Spinoza y Hobbes entre retórica y necroscopia : ensayos mínimos / Marcela Rosales. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2020.

110 p. ; 19 x 13 cm. - (Derivas spinozistas)

ISBN 978-987-47425-7-5

1. Filosofía Política. 2. Filosofía Moderna. I. Título.  
CDD 190.9031

© Marcela Rosales, del texto.

© RAGIF Ediciones, de la edición.

Colección *Derivas Spinozistas*

Directora de la colección: María Jimena Solé

web: [ragif.com.ar/ragif-ediciones](http://ragif.com.ar/ragif-ediciones)

mail: [redragif@gmail.com](mailto:redragif@gmail.com)

facebook: @RAGIFEdiciones

instagram: red\_ragif

Diseño y puesta en página: Jairo Fiorotto

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

# CONTENIDO

9	SOBRE ESTA COLECCIÓN
11	REFERENCIAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS
15	<u>PRÓLOGO</u> ARQUEOLOGÍA DE LAS ALCANTARILLAS: PALABRAS MÁSCARAS
27	<u>SUBLIME LIBERTAD</u> LA PALABRA DEL AMO COMO SERVIDUMBRE VOLUNTARIA
39	<u>¿QUÉ HACER?</u> PRUDENCIA, RESISTENCIA, <i>ACTING OUT</i>
53	<u>LA IDIOTEZ DE LA POLÍTICA</u> SOBRE EL COMÚN DECRETO DE IGUALDAD
65	<u>EL SILENCIO Y EL RUGIR DE LAS MAYORÍAS</u> CARTAS DE DERECHOS, CRÍTICA, MITO, LEYENDA
79	<u>LA MULTITUD OTRA O DE LA ETERNA TEMPESTAD</u> DE SPINOZA A CALIBÁN
89	<u>(DE)CONSTRUYENDO EL MURO</u> UNA BABÉLICA HETEROTOPÍA
103	BIBLIOGRAFÍA





## SOBRE ESTA COLECCIÓN

El spinozismo, entendido como un fenómeno complejo que remite a las obras de Spinoza, pero que las sobrepasa y las desborda, constituye en nuestros tiempos y en nuestras latitudes una poderosa matriz de pensamiento desde la cual se abordan críticamente las más diversas cuestiones. En tanto lectorxs filosóficxs de Spinoza, somos conscientes de que al leer, interpretamos y que al interpretar, nos apartamos de su letra para crear algo nuevo: un spinozismo nuestro y actual, viviente y comprometido. La colección *Derivas Spinozistas* de RAGIF EDICIONES surge como un espacio para la expresión de esa potencia productiva y transformadora, y busca vigorizar todavía más esa manera de ejercer la filosofía, ese spinozismo que se transfigura y se enriquece permanentemente, a fuerza de nuevas escrituras, discusiones y lecturas.

María Jimena Solé  
*Directora de la colección*



## REFERENCIAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

Las obras de Spinoza se citan según la paginación de la edición canónica:

Spinoza, *Opera quae supersunt omnia*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, editada por Carl Gebhardt, 4 tomos, Heidelberg, Carl Winter-Verlag, 1925

- Tomo I: *Korte Verhandeling van God, De Mensch en des zelfs Welstand, Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I* [en] II, *Cogitata metaphysica, Compendium grammatices linguae Hebraeae*, Winter, Heidelberg 1925.
- Tomo II: *Tractatus de intellectus emendatione, Ethica*, Winter, Heidelberg 1925.
- Tomo III: *Tractatus theologico-politicus*, Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum, Tractatus politicus, Winter, Heidelberg 1925.
- Tomo IV: *Epistolae*, Winter, Heidelberg 1925.

Para citar cada obra, se utilizan las siguientes abreviaturas:

- TIE *Tractatus de intellectus emendatione* (Tratado de la reforma del entendimiento)
- PPC *Renati Descartes principiorum philosophiae mori geometrico demonstrata* (Principios de filosofía de Descartes)
- CM *Cogitata metaphysica* (Pensamientos metafísicos)
- KV *Korte Verhandeling van God, De Mensch en des zelfs Welstand* (Tratado breve)
- TTP *Tractatus theologico-politicus* (Tratado teológico-político)
- TP *Tractatus politicus* (Tratado político)
- Ep *Epistolae* (Epistolario)

Para citar la *Ethica ordine geometrico demonstrata* se utiliza la abreviatura E, seguida de la parte con números romanos y las siguientes abreviaturas y números arábigos para indicar las diferentes secciones: def. (definición), ax. (axioma), prop. (proposición), lem. (lema), post. (postulado), esc. (escolio), cor. (corolario), ap. (apéndice), pref. (prefacio), def. gral. de los af. (definición general de los afectos).

*Yo premedité alguna vez un examen de los precursores de Kafka. A éste, al principio, lo pensé tan singular como el fénix de las alabanzas retóricas; a poco de frecuentarlo, creí reconocer su voz, o sus hábitos, en textos de diversas literaturas y de diversas épocas.*

J. L. BORGES,  
“Kafka y sus precursores”, *Otras Inquisiciones*

*Hoy el espacio del lenguaje no está definido por la Retórica, sino por la Biblioteca: por el encabalgamiento hasta el infinito de los lenguajes fragmentarios...*

M. FOUCAULT,  
“El lenguaje al infinito”, *Entre filosofía y literatura*



## PRÓLOGO

### ARQUEOLOGÍA DE LAS ALCANTARILLAS: PALABRAS MÁSCARAS

*Les sorgeurs vont solliciter des gails à la lune.*

*La turba, ese lodo que arde.*

VICTOR HUGO

Hay un transcurrir, un mientras tanto, de tiempo contemporáneo definido por profundas transformaciones sociales que algunos de nosotros buscamos habitar manifestando nuestras inquietudes e incertidumbres mediante ciertos interrogantes, que acaso sólo podrán responder eficazmente quienes aún no han nacido.

Ese lector futuro, como diría el poeta Walt Whitman, que en nuestro esperanzado deseo nos habrá de elegir como compañeros, para develarnos las palabras que hoy nos faltan. Preguntas para cuya solución el lenguaje político del que disponemos, con su carga conceptual heredada de las tradiciones de pensamiento clásico y moderno, no cesa de revelarse como insuficiente e insatisfactorio.

Actores-autores situados en un contexto extendido, sin límites claros, denominado de “crisis del Estado-nación”, buscamos comprendernos mejor involucrándonos en las disputas

discursivas y prácticas que se entablan en torno a los conceptos que sustentaron esa estructura semántica imperante, con toda su carga de violencia real y simbólica, durante al menos cinco siglos.

Quiénes son concebidos actualmente como “pueblo”; por qué la “nación” sigue siendo todavía para algunas multitudes –luego de los encarnizados procesos descolonizadores del siglo *xx*– un significante por el que están dispuestas a matar o morir; a quiénes se les considera “ciudadanos” en la nueva configuración mundial; qué entendemos por “territorio” luego del “giro espacial”; bajo qué criterios y a quiénes reconocemos como portadores de “derechos”, y en base a qué noción de “desarrollo”, en el futuro próximo de nuestro mudable presente.

Parece haber hasta cierto punto un acuerdo generalizado en que determinadas tradiciones de pensamiento y luchas sociales del periodo comprendido entre los siglos *xvi* y *xx*, de nacimiento y ocaso del Estado, gestaron el orden –y el desorden– político en el que estamos emplazados. Sin embargo es sobre ese acuerdo, quizás todavía no del todo revisado, que retornan estos ensayos mínimos inspirados en las teorías de Hobbes y Spinoza, cuyo protagonismo en las contiendas por hegemonizar determinados sentidos o significados de categorías políticas aún sigue gravitando persistentemente sobre nuestras convicciones, cuestionamientos y malestares culturales.

Precisamente, repensando esas tradiciones y luchas que la modernidad nos legó, Giorgio Agamben<sup>1</sup> atribuye al pensamiento político moderno un supuesto indiscutido: el enlace entre el “hecho de hablar” (*factum loquendi*) y el “hecho de que

1 Agamben, Giorgio, *Medios sin fin*, Valencia, Pre-Textos, 2001.



hay sociedad” (*factum pluralitatis*). Juicio éste, el del teórico italiano, en el que podría ser conveniente detenernos para comprender al menos un aspecto de los criterios con los cuales, en los países occidentales, se ha delimitado históricamente la inclusión y la exclusión social.

Respecto a estos criterios, está claro que nos resulta imperativo hoy encontrar categorías diferentes para abordar nuestras heterogéneas realidades sociales y dar soluciones adecuadas a las preocupaciones e intereses comunes que nos plantean. Pero hacerlo implica aprender a pensar y actuar por fuera de la lógica de los opuestos asimétricos que parece signar la deriva política de Occidente.

Si reconstruimos su historia conceptual,<sup>2</sup> se vuelve posible entender que la conformación de los grupos humanos como unidades de decisión y acción política ha dependido de una lógica de “opuestos asimétricos”, que contribuyó a forjar identidades mediante la construcción de campos opuestos de delimitación, en los cuales la conciencia del “nosotros” –su identidad por pertenencia– se fundó sobre el no-reconocimiento del “otro”.

Pueden citarse como ejemplos las duplas “helenos-bárbaros”; “cristianos-paganos”; “pueblo-multitud”; “superhombre-infrahombre”; y también las versiones locales diseñadas siguiendo el modelo europeo general: “civilización-barbarie”, “ciudad-desierto”, etc.

En este sentido, es posible afirmar que los conceptos nunca son meros reflejos de una realidad preexistente sino que, por el contrario, su uso delinea los significados, los sentidos que luego signarán procesos, formarán actores y determinarán

2 Rosales, Marcela, *El par conceptual pueblo-multitud en la Teoría Política de Thomas Hobbes*, Córdoba, Alción, 2013.

conductas.<sup>3</sup> Los términos “nosotros” y “vosotros” lejos de ser neutrales se convierten en “la condición de la posible capacidad de acción”. Los conceptos, en esa operatividad, no funcionan como meros indicadores sino más bien como “factores” de los grupos político-sociales.

Por eso el cuestionamiento de tales demarcaciones aparecerá conectado no sólo con el hacer sino también necesariamente con el pensar y el hablar, pues para esas tradiciones políticas el reconocimiento de la existencia del individuo como ser cívico va ligado a su competencia como hablante. Aquello que los griegos reunían bajo el término “*logos*” (razón, moralidad/legalidad y lenguaje).

Las raíces de esta concepción pueden efectivamente rastrearse hasta la *Polis*, donde hallaremos la teoría antropológica que le da fundamento: el hombre entendido como animal político, el *zôon politikon te phusei* aristotélico, un “ser que vive para la ciudad”, pero también un “animal parlante”, *zôon logon ekhôn*.

Ahora bien, ese “hablar” habilitante habría conservado desde Grecia hasta la modernidad –y acaso hasta nuestros días–, un sentido especial: para ingresar a la esfera cívica y obtener reconocimiento como ciudadano, se torna preciso incorporar la palabra con fuerza de ley. O dicho en otros términos, la Palabra del Amo. Munidos de tal conjetura discurren los textos que integran este libro, proyectando su luz, dimensionando sus sombras, sobre las obras políticas de Hobbes y Spinoza.

Pero antes de entrar en ellos, me propongo dar un rodeo retórico para intentar mostrar la relevancia de cuestionar una y otra vez ciertos supuestos que resultaron fundacionales para la

3 Cf. Koselleck, Reinhart, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

modernidad, mas también para su contracara, la colonialidad. Porque hablamos y pensamos situados no sólo en un “ahora”, que se pretende poscolonial, sino también en un determinado “aquí”, en una espacialidad diferente que nos distingue e identifica. Espacialidad que, en términos de luchas emancipatorias, ha estado y sigue estando atravesada de manera crucial para nuestra condición latinoamericana por la resistencia a todo vínculo necroscópico entre lengua y constitución política de los pueblos.

Una emblemática obra de la literatura estrechamente ligada al gran acontecimiento político del mundo moderno, *Los Miserables*,<sup>4</sup> me servirá en este primer escrito para ilustrar tal interpretación. En ella, Victor Hugo aborda la cuestión de la exclusión social con una mirada que podría denominarse foucaultianamente “arqueológica”, pues conecta dos condiciones centrales –desde mi perspectiva– para resignificar la noción moderna de “ciudadano”: la espacialidad y la discursividad de los marginados.

Hugo afirma que París, “ciudad-nación” y metrópoli modelo a la que el resto del mundo pretende imitar, tiene debajo de ella otro París. El París de las alcantarillas, con sus calles, sus encrucijadas, sus callejones sin salida, sus arterias y su circulación que es el fango ya sin la forma humana. Se trata de la cloaca de París, laberíntico subsuelo donde se da cita el crimen y todo aquello que las leyes del Estado condenan, pero también el asilo donde busca refugio la inteligencia, la protesta social y el pensamiento crítico, cuando son perseguidos en la superficie. Las alcantarillas, intestino del gran *Leviatán* al que los hombres han ofrendado su libertad, simbolizan un

4 Hugo, Victor, *Los Miserables*, Buenos Aires, Losada, 2010.

territorio cuyas fronteras, móviles e inasibles, están siempre en disputa.

En la cloaca habita la gran multitud que puede, según Hugo, ser sublimada por la luz del conocimiento, la educación y la ciencia. *Fex urbis*, hez de la ciudad, populacho, multitud de pies descalzos, brazos desnudos y harapos. Para la Ilustración: los hijos de la ignorancia y la impotencia social. Ese subsuelo terrible es la bañera de *Behemoth*, el otro monstruo bíblico, la gigantesca ballena que puede emerger en cualquier momento fracturando desde la base los cimientos del orgulloso *Leviatán*. Pues la paz armada de la ciudad-nación no se funda en otra cosa sino sobre el lodo confinado, amurallado, enterrado, silenciado, mas pese a todo, nunca mudo.

Su voz, que se sumará a la de la burguesía durante la Revolución de 1789, hablará el lenguaje de los derechos. Sin embargo, éste se convertirá a poco de andar en el código único *del Derecho y del Capital*: sólo los individuos varones que figuren en el censo de propietarios podrán elegir y ser elegidos para los cargos públicos. El abate Sièyes, quien redacta el borrador de la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano”, definirá a la “nación” como el conjunto de tributarios iguales en derechos que hacen la ley a través de representantes. Convierte así a la nación en un concepto político, pero al precio de identificarla con el pueblo, y a éste únicamente con la clase burguesa. Lo demás es multitud.

Pero esta distinción entre pueblo y multitud no es nueva, por el contrario, respecto del pensamiento político moderno es su acta fundacional. La conformación del pueblo se hará a partir de la exclusión y negación de la multitud. La multitud será considerada lo otro, la barbarie, el estado de naturaleza del que hay que salir si se quiere vivir en sociedad. Y sin embargo será siempre un pliegue del propio pueblo –definido como “lo que

no es multitud” –, carne de cañón en las guerras nacionalistas e imperialistas, fuerza de trabajo explotada a uno y otro lado del océano, sin la cual el oro y la plata que circulan por las venas del *Leviatán*<sup>5</sup> no existirían.

Ese pueblo con minúscula, en el decir de Giorgio Agamben, representa “la” enfermedad que hay que curar por medio de la luz de la ciencia, las artes, las letras y la enseñanza. Estas le darán voz al “gran pueblo mudo”. Y se sostendrá que mientras la ilustración no penetre en las tinieblas de las alcantariillas, los miserables seguirán siendo idiotas.

Ahora bien, la palabra “idiotas” reúne en nuestra cultura al menos tres sentidos que progresivamente van siendo añadidos capa sobre capa, desde su acuñación en Grecia: 1. *idios*: los simples, únicos en su singularidad, en su diferencia; 2. *idiotes*: los que no participan de la cosa pública, precisamente por su simpleza y diferencia; el opuesto del *zōon politikon* (el animal social o político de Aristóteles); 3. *idiotas*: para los modernos, los imbéciles, ya sea de nacimiento o porque carecen de la educación adecuada.

Bajo esa denominación fueron agrupados durante siglos, niños, mujeres, extranjeros, servidores (siervos y esclavos), dementes, homosexuales y mudos. Todos mudos. Su exclusión de los asuntos públicos encuentra así fundamento en algo que como mínimo tiene que ser calificado de prejuicio: que se trata de seres afásicos. Pero justo aquí es donde la lectura de la miseria social que realiza Victor Hugo se torna reveladora, por subversiva.

Se podría suponer que la analogía trazada entre la multitud de desarrapados y el fango ya sin forma humana, lo ins-

5 Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2001, II, XXIV, p. 207. (*Lev.*)

cribiría en la extensísima tradición remontable a Grecia que la concibe como “turba”, de la cual sólo pueden provenir gritos y rugidos. Sin embargo, de la minuciosidad apasionada y a la vez objetiva con que Victor Hugo nos introduce en las entrañas de París, emerge un concienzudo interés de arqueólogo por excavar debajo del orden de la *policy* para sacar a la luz ese *gran topo ciego* que es el pasado.

Recuperar esta historia de la cloaca, “conciencia de la ciudad”, donde cada cosa toma su forma definitiva, lo lleva a descubrir que la multitud de excluidos de París no es muda, sino que por el contrario habla su propio idioma, el idioma de la miseria: el argot.

Y ¿qué es el argot? Pues la nación y el idioma al mismo tiempo, responde Hugo. Afirmación revolucionaria ésta, para una modernidad que hace de la ley y la ciencia el nomenclador único. Pero Hugo va más allá todavía y revela: el argot es el robo bajo sus dos especies, Pueblo y Lengua.

Los miserables “deben” reconocer que carecen de Palabra y estar dispuestos a incorporar la Palabra del Amo, que es el lenguaje de la Ley, si quieren ser incluidos en el Pueblo. Mas ellos no se engañan y esgrimen para su defensa esa *lengua de combate* que es el argot. *Lengua fea, inquieta, cazurra, traidora, cruel, ambigua, profunda y fatal de la miseria*. Porque esta lengua que ha hablado Francia desde hace más de cuatro siglos –resume Hugo– no es sólo *una* miseria sino, simbólicamente, toda la miseria humana posible. Es la lengua vestida de *palabras máscaras* y *metáforas andrajos*.

Cada raza ha depositado en ella su sedimento, cada sufrimiento ha dejado caer su piedra, cada corazón ha dado su guijarro, dice el poeta en la voz del arqueólogo. Verdadero aluvión, el argot es una formación profunda, un edificio sub-

terráneo construido en común por los excluidos de todas las naciones europeas.

Las palabras de esa lengua están en perpetua fuga, como los hombres que las pronuncian. Es el idioma de los presidiarios, de los condenados a galeras, a quienes, a veces, sólo las rimas de las canciones del argot sostienen en pie. Lengua que llora y ríe a la vez. La prisión es *Le Collège*, el colegio donde se aprende a delinquir. La materia robable es el “*pan*”, que viene del griego “pan”, es decir, todos, cualquiera, el que pase.

Pero hay una propiedad de esta lengua de los excluidos que resulta clave en mi lectura: su capacidad para desnaturalizar el idioma del Amo, que es también el idioma de la Ley. En esta característica se encuentra acaso su mayor potencial político, en cuanto vía de resistencia pacífica y, no obstante, revolucionaria, de los excluidos.

El argot es la prueba viviente de que todo término, en tanto significativo, es vacío; y de que su vacío sólo puede ser llenado a través de una lucha sin cuartel por desnaturalizar los significados hegemónicos, dominantes socialmente. Los excluidos no son mudos en absoluto. Su lengua proscripta de toda enseñanza oficial funciona como un arma cuando se torna expresión de la miseria y se decide a luchar contra el conjunto de los hechos afortunados y de los derechos reinantes.

Ahora bien, el descubrimiento arqueológico de Hugo sobre el carácter desnaturalizador del argot, su carácter subversivo respecto de la lengua del amo –lengua a la que el argot ni teme, ni respeta, ni busca copiar–, sugiere otro sentido posible de la palabra “idiotia”, reservada hasta entonces a los supuestos mudos. Un sentido “otro”, acaso gestado en un escrito anterior de nuestro autor, su primera novela, *Bug-Jargal*<sup>6</sup>.

6 Hugo, Victor, *Bug-Jargal*. Claude Gueux, Buenos Aires, Losada, 2008.

En ella aparecen en escena no ya otros miserables, sino los miserables “Otros” (con mayúscula), esos que históricamente fueron concebidos como lo Otro de Europa, en tanto símbolo de civilización y civilidad. Los excluidos del sistema-mundo, la multitud latinoamericana, la barbarie, el animal salvaje, el desierto. Como aquellos habitantes de Haití y Santo Domingo descendientes de africanos, esclavizados en las colonias francesas e invisibilizados –al igual que los miserables de París– por las banderas de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución, prometidas al hombre y al ciudadano. Los expulsados a la última fosa de la alcantarilla, ese espacio otro allende el océano.

Victor Hugo, el arqueólogo, parece haber vislumbrado el fondo de la cloaca. Pero ¿acaso el novelista ha podido ir más allá de su contexto histórico hasta el punto de comprender la discursividad otra que emerge con la guerra de independencia de Haití? Sería aventurado afirmar tal cosa cuando –como señala Eduardo Grüner<sup>7</sup> ni siquiera los pensadores críticos y posmodernos han percibido el grado de disrupción, de subversión, que los colonizados operaron sobre la lengua de los derechos abstractos del “Hombre”, con mayúscula. La misma lengua discriminadora que supo diferenciar más de 126 tonalidades del negro para registrar en el código único de la ley a los sometidos.

En *Bug-Jargal*, su joven autor, augura el fracaso de la insurrección de los negros y mulatos de Santo Domingo por no dominar el lenguaje del amo, más precisamente, el latín, la lengua madre del idioma del conquistador, que el propio Hugo debió aprender desde su infancia en España y Francia.

7 Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Edhasa, 2010.



Sin embargo, como lo demuestra el resto de su vasta obra, Hugo cree en el poder performativo del lenguaje: es decir, está convencido de que las palabras engendran realidades. “*Nomen, numen*”, el nombre es un dios, expresa en uno de sus poemas.

Pues bien, los miserables de la primera Guerra de Independencia triunfante en América Latina establecen en el art. 14 de la Declaración Preliminar de la Constitución de Haití, promulgada en 1805, que “todas las distinciones de color necesariamente desaparecerán entre los hijos de una y la misma familia de la cual el Jefe de Estado es el padre. Los haitianos serán conocidos de ahora en más por la denominación genérica de Negros.”

¿Quiénes si no los miserables del último hueco de la alcantarilla, los obligados a refugiarse en el carácter bárbaro, metafórico y subversivo de la lengua, podrían haber transformado la idiotez –la afasia política a que los reducía la lengua del amo– en un poder constituyente verdaderamente democrático? Es posible, entonces, no ya otro sentido de la palabra “idiota” sino un “sentido otro”, vinculado a la potencia catacrética e instituyente de los excluidos, sin la cual no puede haber realmente “*demos*”.

Sólo los miserables Otros, desde una espacialidad y una discursividad “otras”, podían revelar que el negro nunca fue una raza sino un criterio de exclusión (como lo han sido el género, la clase, la religión, la nacionalidad, etc.), fundador de la identidad política del blanco. Únicamente ellos tenían en sus manos, en sus cuerpos y en su lengua el poder de revertir la diferencia en inclusión. *Piel negra, máscaras blancas*, escribió el filósofo de La Martinica, Frantz Fanon,<sup>8</sup> para denunciar

8 Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, México, FCE, 1973.

la diferencia colonial. Piel blanca o negra: “máscaras negras”, estatuyeron los haitianos, pues nunca se trató del color de la piel, sino de palabras-máscaras que siempre es posible arrancar.