

Editorial (Portugués)

Patricia González San Martín

Desde sua concepção, Marx e a América Latina têm sido enunciados problemáticos, tanto pelas referências e julgamentos diretos de Marx em relação ao sub-continente e aos atores políticos que ele conhecia –Simón Bolívar– quanto, também, pelo caráter teórico e políticas dos marxismos que pensaram e agiram durante o século XX.

A questão é, então, como tem sido a relação teórica efetiva dos latino-americanos com Marx, o que se foi capaz de pensar a partir desse corpus teórico. O que o capital apontou –ontem e hoje, por ocasião da comemoração em 2017 dos cento e cinquenta anos de sua primeira edição– a todos os latino-americanos que se deram a tarefa de pensar para transformar. Deste outro lado, o que a América Latina contribuiu para a teorização marxista contemporânea.

Responder a essas questões hoje implica em assumir um caminho crítico, em primeiro lugar, para o próprio trabalho de Marx, mas sobretudo para os marxismos desenvolvidos no século XX em ambos os lados do Atlântico. E, como todo trabalho fundamental, Marx também despertou e continua a suscitar recepções, traduções e chaves de leitura muito diferentes, diversas e contraditórias entre si. Há várias razões para explicar aqui o porquê, mas quero colocar em destaque aqui o que pode ser visto nos autores que trabalharam sobre os artigos desta edição cinco da Revista: o lugar e o tempo a partir do qual se lê o trabalho de Marx é uma condição para o exercício teórico que o segue. Nesta edição, trata-se de fazer exercícios teóricos que se encaixam no que Martín Cortés chamou de exercícios de tradução, ou seja, “um trabalho que faz autores, conceitos ou debates dialogarem em contextos (históricos, mas também teóricos) que inicialmente são heterogêneos”¹⁷. É precisamente a heterogeneidade de tempo e lugar, ou seja, as experiências (teórica e política) irredutíveis à forma da história e revolução promulgada em muitos textos de Marx e Engels, mas acima de tudo para o que tem sido

¹⁷M. Cortés, *Um novo marxismo para a América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2015, p. 18.

chamado de ortodoxia marxista-leninista. Então, pensar a partir de Marx na América Latina tem implicado em pensar contra ele. Isto significa que os melhores exercícios teóricos desenvolvidos em nosso continente para pensar com Marx são aqueles que des-construíram as fórmulas teóricas que foram criadas pelo que era conhecido como a filosofia (oficial) do marxismo, o materialismo dialético, a forma de gestão do pensamento estabelecida pelas instituições comunistas soviéticas.

Forma, fórmulas, formato de leitura e orientação da práxis, é precisamente o que é posto em questão por aqueles que se destacam como os mais interessantes pensadores marxistas latino-americanos. Desde teorização aguda e significativa José Carlos Mariátegui e seu herético marxismo indo-americano, já ocorreu sucessivas vezes exercícios teóricos que buscaram desvendar a forma única que tem operado, na América Latina, a lógica da modernidade e seu traço dominante; note-se que nesses trabalhos nossos pensadores têm sido capazes de visualizar como o marxismo, paradoxalmente, não escapou à marca administrativa de pensar, uma vez que em seu tempo de oficialização assumiu-se como o último ponto da ideologia do progresso. De maneira bastante aguda, nossos pensadores entenderam, repetidas vezes, que a recepção que reduz a tese de Marx a uma filosofia da história põe em xeque sua possibilidade revolucionária precisamente porque está fechada em uma axiomática que impossibilita a conexão com as subjetividades (sempre outras) que marcaram momentos de ruptura subversiva. Em outras palavras, as mais modernas recepções filológicas de Marx foram na América Latina, mas se está longe de ser fiel ao dictum marxiano anteriormente enunciado: interpretar para transformar. Quando este foi o axioma orientador do trabalho teórico, o marxismo latino-americano foi capaz de superar o crescente caminho dos "ismos" (determinismo, dogmatismo, eurocentrismo, positivismo) com os quais o seu potencial crítico-transformador foi frequentemente fechado.

Desta forma, podemos reconhecer discussões filosófica e politicamente relevantes na América Latina, problemas que já estavam presentes para o próprio Marx. Existe uma integridade da história? Se sim, é verdade que toda forma de organização humana pode (deve) ser explicada por ela? Em outras palavras, é verdade que, a partir de uma

crítica da economia política, pode-se perceber –a partir da maturidade do que vem a ser– a totalidade da história, sua forma de transformação. Porque essa era a questão premente de Marx, o significado último de toda a sua teorização, para pensar dessa maneira, encontrá-la para organizar a revolução.

Cento a cinquenta anos depois e à luz de grande parte da obra marxiana publicada e traduzida, a resposta às questões acima só pode ser a cautela expressa em uma resposta contraditória: sim e não, ao mesmo tempo. Sim, porque Marx foi capaz de entender o movimento produtivo do modo de produção capitalista cujo modelo teórico mais acabado até hoje é *O capital*¹⁸. Não, porque precisamente a forma do capital é identificada à forma da história, na forma de temporalidade humana como tal e, portanto, a história se coaduna com a ideia de necessidade. Neste segundo sentido, e como indicamos acima, a tese da materialidade do real a partir do movimento da negatividade jogou como o último retransmissor da filosofia do absoluto, o que faz de Marx o ápice do pensamento moderno.

Mas também sabemos que Marx é mais que isso. É também a ruptura com a modernidade se esta era da história é identificada com o telos civilizacional. É o pensamento da ruptura precisamente porque o seu propósito último é pensar o acontecimento de uma prática revolucionária baseada numa subjetividade que lhe dá corpo e, nesse ato, inaugura outra forma social.

Nesse sentido poderíamos dizer que a teorização marxista é, em última análise, a inteligência da forma que transforma o real e, justamente por isso, a obra de Marx é uma obra permanentemente interrompida, impossível de ser finalizada. Precisamente a vocação de estudioso do real foi mostrando-lhe em diferentes momentos de sua trajetória teórica que a forma do real, em sua singularidade expressiva, é um movimento que se recusa a conformar-se "sem mais" aos formatos da revolução –o proletariado universal. Marx experimentou este problema de duas maneiras diferentes:

¹⁸ Concordo com a formulação de Alain Badiou de que *O Capital* é uma análise estrutural rigorosa que explica as relações formais com as quais a realidade é produzida para o mundo da produção burguesa. O problema –e a problemática que enfatizamos– é que esta analítica estrutural é pensada em relação a elementos dialéticos (negatividade, crítica e contradição) a partir dos quais se pensa o surgimento de uma subjetividade revolucionária. (A. Badiou, *Filosofia versus Comunismo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2016, pp. 34 e segs).

uma na qual o corpo polimorfo do sujeito revolucionário é apresentado sob a figura da comuna rural russa, uma situação diante da qual acusa o golpe e adverte sobre a inconveniência de ler o *Capital* sob a premissa da necessidade histórica¹⁹. Outra, que a ruptura revolucionária das guerras de independência na América Latina não combina com suas estruturas interpretativas –seus julgamentos sobre Simón Bolívar²⁰– razão pela qual todo um continente desaparece de sua análise.

Assim, entramos na abordagem de uma questão necessária: por que insistir no binômio Marx e América Latina se este continente se apresentou a Marx e ao marxismo como um lugar exterior à forma da história?

¹⁹ Marx escreve em 1877: "Pois bem, qual é a aplicação que meu crítico [Y. Zhukovski] pode fazer à Rússia a partir desse esboço histórico? [refere-se à explicação da acumulação primitiva, um processo que estaria na base do desenvolvimento do modo de produção capitalista nos países da Europa Ocidental]: somente isto: se a Rússia aspira a se tornar um país capitalista calcada no padrão dos países da Europa Ocidental (...) não terá sucesso sem primeiro converter grande parte de seus camponeses em proletários; e uma vez dentro do sistema capitalista, deve submeter-se às leis inexoráveis como qualquer outro povo. Isso é tudo. A todo custo, quero converter meu esboço histórico das origens do capitalismo na Europa Ocidental em uma teoria histórico-filosófica sobre a trajetória geral à qual todos os povos estão sujeitos fatalmente (...) Isso é me fazer muita honra e ao mesmo tempo escárnio demais. (...) Estudando cada um desses processos históricos *separadamente*, e depois *comparando-os* entre si, [Marx refere-se a seus estudos sobre processos de desapropriação de meios de produção em diferentes momentos históricos], encontraremos facilmente a chave. Resultado que nunca conseguiríamos, por outro lado, com a chave universal de uma teoria geral da filosofia da história cuja maior vantagem reside precisamente no fato de ser *uma teoria supra-histórica*". K. Marx, "Carta à redação de *Otiéchestviennie Zapizki*" [Revista anales de la patria], em *Escritos sobre a comunidade ancestral*, Vice-presidência do Estado Plurinacional da Bolívia, La Paz, 2015, pp. 207-208.

²⁰ Como se sabe, o texto em que Marx se refere à figura de Simón Bolívar é um artigo que surgiu em 1857 na *New American Cyclopedia*, uma publicação destinada a divulgar biografias e histórias militares. O artigo de Marx, analisado por José Aricó, é atravessado por uma profunda animosidade em relação aos militares americanos, o que se reflete em seu texto ao apresentá-lo como um caráter covarde e grotesco, não qualificado em questões militares, oportunista e manipulador: "Durante as campanhas contra os espanhóis no Baixo e Alto Peru (1823-1824), Bolívar já não considerava necessário desempenhar o papel de comandante-chefe, mas em vez disso delegou ao General Sucre a condução de assuntos militares e restringiu suas atividades às entradas triunfais, aos manifestos e à proclamação das constituições. Através de sua guarda colombiana, manipulou as decisões do Congresso de Lima, que em 10 de fevereiro de 1823 confiou-lhe a ditadura; graças a sua nova simulação de renúncia, Bolívar garantiu a reeleição como presidente da Colômbia. Enquanto isso sua posição foi reforçada, em parte para o reconhecimento oficial do novo poder na Inglaterra, em parte por causa das conquistas das províncias altoperuanas por Sucre, que unificou as últimas em uma república independente, a Bolívia. Neste país sujeito às baionetas de Sucre, Bolívar deu rédea solta às suas tendências ao despotismo e proclamou o Código Boliviano, uma imitação do *Código Napoleão*. Ele planejava transplantar esse código da Bolívia para o Peru, e de lá para a Colômbia, e manter os dois primeiros estados à distância por meio de tropas colombianas e, finalmente, através da legião estrangeira e de soldados peruanos. Usando violência, mas também intrigas, na verdade conseguiu impor, mas apenas por algumas semanas, seu código para o Peru. Como presidente e libertador da Colômbia, protetor e ditador do Peru e padrinho da Bolívia, atingiu o auge de sua glória. K. Marx, *Bolívar e Ponte*, Ed. Sequitur, Madrid, 2006, pp. 66-68.

Justamente nisso em que desafia a teoria, a América Latina ocupa um lugar estratégico para se recomeçar a teorização crítica a partir de coordenadas marxianas. Pensar o impensável por Marx e pelos marxistas eurocêntricos, o que implica várias correções ou, pelo menos, algumas precauções.

Primeiro, não reduzir as teorias críticas marxianas a algumas obras, por exemplo, as chamadas obras maiores nas quais estariam as verdadeiras teses sobre as sociedades em desenvolvimento –O Capital em primeiro lugar– e menores obras entendidas enquanto escritos simples de circunstância –sua correspondência, os escritos sobre o colonialismo, seus escritos jornalísticos. Em segundo lugar, superar definitivamente uma leitura teleológica da crítica da economia política. Terceiro, e talvez uma das dimensões mais problemáticas e filosoficamente relevantes da leitura da obra marxiana, não o ler hegelianamente. Isso merece atenção porque, para muitos marxistas e marxólogos, essa é uma questão problemática.

José Aricó foi o teórico e político latino-americano que fez uma análise exaustiva do desacordo de Marx com a América Latina e que resolveu essa divergência na herança filosófica hegeliana presente na concepção da história universal, para Marx, segundo Aricó, ressignificada pela compressão do capitalismo como modo de produção capaz de desdobrar uma revolução produtiva de alcance mundial precisamente porque constituiu, de fato, um mercado mundial. Mas haveria uma segunda herança, o conceito de povos sem história, usado por Marx e Engels para pensar sobre o caráter das questões nacionais na Ásia e na China, de um lado, e a má avaliação que fazem das lutas nacionais na Europa do dos anos 50, vistas como reacionárias. De acordo com Aricó, Marx vê as lutas nacionais em relação à modificação radical (ou não) da constituição social de movimentos que pretendem constituir-se em estados nacionais independentes. Para o pensador cordobês isso supõe duas coisas: pensar a partir da hipótese de progresso social e da constituição e papel da universalidade do proletariado enquanto da transformação. Para Aricó, o viés de identificação da classe universal impediu que Marx visse a singularidade da questão social nos chamados países atrasados.

Estes dois critérios interpretativos Marx Aricó chama de "elementos residuais de corte histórico-filosófico hegeliano"²¹. A partir de tal análise, podemos inferir que a universalidade se impõe à análise de Marx precisamente porque ele observa, na realidade geopolítica de seu tempo, o impulso de superação do capitalismo em sua forma central ou periférica. O ponto aqui é que a inteligibilidade de um tal processo, especialmente nos setores coloniais, é dada pelas categorias de Hegel. Assim, a análise histórica marxista é determinada pelo conceito de estrutura socioeconômica e pela existência de uma força hegemônica que dá corpo a tal estrutura, ou seja, a formação de classes.

Pois bem, Aricó é claro em afirmar que, especialmente quando Marx olha para a América Latina, o faz assim com o viés hegeliano que considera o novo mundo como povos sem história, justamente porque Marx vê a configuração dos Estados-nação como um processo irracional, uma vez que não consegue identificar o motor lógico-histórico de tal processo: o desdobramento da luta de classes²². Então, a América Latina –através da figura de Simón Bolívar e suas atuações militares e políticas– é percebida por Marx como um espaço de acontecimentos bélicos sem política (revolucionária) precisamente pela ausência de corpos políticos que o fundamentem. Vê na organização político-estatal da América Latina o modelo de Hegel com o qual discorda, ou seja, a anteposição do político ao econômico, o legal (ideal) ao material, precisamente porque Hegel identifica o político com o ordenamento racional. Aricó explica que Marx, tendo em conta esta diferença com a concepção do Estado hegeliano, vê na América Latina a identidade total da sociedade civil com a formação do Estado, ou seja, puro simulacro político sem corpo, um sistema institucional sem política, dirigido pelo Bonaparte

²¹ Ibid. p. 129.

²² "(...) pode-se afirmar que foi pelo privilégio do caráter arbitrário, absurdo e irracional do processo latino-americano –pela impossibilidade de visualizar nele a presença de uma luta de classes que definiu seu movimento real e, portanto, seu movimento fundacional. A sistematização lógico-histórica– cuja noção Marx se viu levado a refutar, sempre presente no pano de fundo de seu pensamento de "povos sem história". Mas ainda não entendido de forma abstrata, como aqueles que querem explicar tudo pelas crenças eurocêntricas preconceituosas de Marx, mas como um círculo temático dentro do qual orbita o fantasma da irracionalidade ou a positividade da história. O que, como é lógico, nos remete a algo que não pertence exclusivamente ao pensamento marxista, mas que constitui a linha dominante do pensamento ocidental do qual aquele é uma parte inseparável: a busca de uma legalidade histórica dos processos sociais ". Ibid., pp. 167-168.

americano, Simon Bolívar. Para Marx, segundo Aricó, a constituição do Estado e da sociedade civil "por cima" constitui uma zona de sombra para Marx²³, visão opaca porque, teoricamente, questionou a configuração da filosofia do direito hegeliana por seu idealismo, falsa forma, possível de tornar real apenas como produto da arbitrariedade, acaso e autoritarismo. O que é interessante entender aqui é que a oposição à teoria política hegeliana dificultou que Marx entendesse a dinâmica política dos estados latino-americanos nascentes em sua autonomia em relação às relações de produção. A compreensão do político unida à identificação do sujeito –ausente neste caso– que o ponha em ato. Por não conseguir entender a interioridade formal de um processo real, não pôde apreender a singularidade do conflito, por isso vê apenas a superfície pura derivada do arbítrio bolivariano.

O interessante da análise de Aricó é que mostra como esse viés hegeliano parecia se dissolver conforme Marx avança em seus estudos de nações independentes -Irlanda, Polônia, a comuna rural russa– estudos onde é possível apreciar uma virada na consideração das lutas pela independência e sua relação com a luta de classes. Mas o mais importante, nesses estudos, Marx teria notado sua parcialidade e o perigo de ler suas teorizações como uma filosofia da história²⁴.

No mesmo sentido, Armando Bartra não hesita em afirmar que o poder teórico de Marx se encontra justamente quando rompe com sua própria tese da linearidade da história determinada pela filosofia da história hegeliana e pela antropologia de Lewis Morgan²⁵.

²³ "O privilégio de caráter político de determinadas situações nunca deixará de recorrer ao pensamento de Marx, e pertencerá, antes, aos 'pontos de fuga' do sistema, ao invés de ser um ponto dedutível do próprio sistema". Ibid. p. 173.

²⁴ Em um dos manuscritos de Marx para responder a Vera Zasúlich, lê-se: "Falando em teoria, 'a comuna rural russa' pode, então, preservar sua terra, desenvolver sua base, a propriedade comum da terra, eliminando-lhe o princípio da propriedade privada, que também implica; pode se tornar *um ponto de partida direto* do sistema econômico para o qual a sociedade moderna tende; pode mudar sua existência sem começar a cometer suicídio; pode aproveitar os frutos com os quais a produção capitalista enriqueceu a humanidade sem passar pelo regime capitalista. K. Marx "Os rascunhos de Marx" em *Escritos sobre a comunidade ancestral*, p. 185.

²⁵ "Mas foi a circunstância russa que mais fortemente abalou as convicções de Marx. Paradoxalmente, seu terceiro encontro com a comunidade chegou a quebrar o esquema "dialético" tão laboriosamente construído a partir do encontro com a [comunidade] utópica e do encontro com a [comunidade] arcaica. Inesperadamente, as cidades periféricas e suas comunidades teimosas apresentavam problemas que aparentemente não tinham condições de ser resolvidos. E Marx decidiu apostar na

Portanto, a ligação entre Marx com a América Latina, seguindo os sinais de José Aricó, não pode ser reduzida ao seu olhar indireto para o continente a partir da figura de Bolívar; não é tanto Bolívar o problema, mas a impressão hegeliana de suas análises. Nesse sentido, o último Marx –o concentrado em estudar formações sociais como a russa, a polaca, a turca e a irlandesa– é o Marx com o qual deveria se olhar para a América Latina, esse outro Marx sem filosofia da história. Outra perspectiva que mostraria um Marx aberto para pensar o acontecimento na política, aquela novidade que não se segue de maneira dedutiva do que foi configurado como a forma material – econômico-institucional– da história.

Alvaro García Linera, no entanto, questiona a tese do hegelianismo de Marx quando se olha para a América Latina e se leva em conta precisamente que a desconfiança de Marx no processo revolucionário de independência latino-americana se deve ao que foi capaz de advertir sobre a natureza ficcional de tal processo, a criação de estados sem força social real, atuada por uma elite minoritária. Não seria, então, a cegueira de Marx, mas sua visão aguda do que a construção do Estado "pelo alto" e a exclusão das massas (camponeses e indígenas) significavam nesse processo²⁶. Para García Linera, se se pode falar de uma incompreensão de Marx sobre a América Latina, seria porque realmente não estudou em detalhe as massas indianas, suas características e seus movimentos. No entanto, teoricamente, Marx chegou a uma compreensão multilinear da história, estudando a tese do historiador russo Maxim Kovalevski. Dele Marx construiu outras categorias analíticas Marx que permitem compreender a especificidade das formas organizacionais das comunidades andinas, chegando à categoria de "forma comunitária incaica".

Parece-nos que as indicações de García Linera e Aricó, ao lado daquelas elaboradas pelos demais teóricos nesta edição da revista, são férteis para se pensar as formas atuais de antagonismo político e o modo em que circula a forma-valor, como se encontra hoje e classifica e ordena e, ao mesmo tempo, como operam os processos subjetivos.

esperança, onde quer que se apresentasse, mesmo que isso significasse colocar em suspensão boa parte de suas convicções". A. Bartra, *Rumo a um marxismo mundano*, Ed. UAM-Xochimilco / Itaca, Cidade do México, 2016, p. 105.

²⁶ A. García Linera, *O poder plebeya*, Casa das Américas, Havana, 2011, pp. 27-28.

Isto implica, como Aricó aponta corretamente, que a teoria crítica marxista não pode ser outra coisa senão um exercício que é enfatizado pelo exercício real, contraditório, fragmentado, isto é, sempre problemático²⁷, porque, como Oscar del Barco viu, Marx é o pensador que não consegue reter o objeto, porque está em fuga. Isso implica que o a priori de um pensamento da totalidade, e que algo como isto poderia ser convertido em objeto, destina-se a ser olhado de forma dedutiva, enquanto uma tendência da realidade. Aricó, portanto, explicitamente afirma que a análise materialista da história envolve uma assincronia, uma descontinuidade e opacidade entre o marxismo econômico, político, institucional e cultural, um marxismo enquanto teoria finita, como costumava afirmar Louis Althusser.

Nos pensadores convocados nesta edição, podemos ler o surgimento do topo na América Latina. Então, para entender os itinerários latino-americanos do topo, é necessário considerar a heterodoxia do seu surgimento²⁸; ações, pensamentos, escritos sob sua condição subjetiva, isto é, política.

Nesse sentido, pensamos que os autores convidados podem ser entendidos como o trabalho de intelecção das exceções imanentes²⁹, pensar a forma do real em seu aparecer para decidir o que fazer, isto é, entender a forma da ruptura. Situamo-nos então na decisão de ler Marx de outra maneira, onde o critério heurístico é a identificação de fechamentos e legalidades que impedem a visão do outro. Creio que se partir da América Latina é a melhor maneira de ler Marx e pensar com ele, pensar sobre temporalidades além da História, na convicção de que esse para além foi a condição de possibilidade de sua potência de ruptura. Talvez por isso a América Latina possa ser esse outro modo contramoderno de pensar com Marx.

Tomo aqui a indicação de Gustavo Celedón, "pensar a forma"³⁰, para entender que houve uma história do marxismo e, ao mesmo tempo, algumas temporalidades que

²⁷ J. Aricó, *Marx e América Latina*, p. 257.

²⁸ E. Sader, *A nova toupeira. As estradas da esquerda Latinoamericana*, Siglo XXI / CLACSO, Argentina, 2009.

²⁹ A. Badiou, *Filosofia contra o comunismo*, p. 58.

³⁰ G. Celedón, "Antecipar a forma", *Revista Latino-Americana da Cóllege International de Philosophie*, núm. 1, Valparaíso, 2016.

foram deixadas de fora (a dos camponeses, os plebeus, os indígenas, as mulheres camponesas), aqueles tempos humanos que colidem com a forma-valor e, enquanto tal, a desafiam.

Assim, em primeiro lugar, apresentamos o texto de Jaime Ortega e Víctor Hugo Pacheco, que a partir do México e olhando para o sul, convidam a pensar a forma comunitária, essa articulação econômico-simbólica que permitiria se descentrar o pensamento do político para além do binarismo contemporâneo populismo-autonomismo.

Em segundo lugar, Gerardo Oviedo, da Argentina, apresenta e analisa a leitura de Marx feita pelo filósofo Carlos Astrada, uma leitura atravessada por Heidegger, intervenção que levou à formulação de um humanismo dialético anticolonial e antirracista.

Em terceiro lugar, Bruno Bosteels, dos Estados Unidos, situa-se na perspectiva aberta pelo filósofo cordobês Oscar del Barco, cuja passagem pela obra de Marx foi interrompida pela cena da crise no final do século e pelos sinais teóricos de Heidegger e Nietzsche com os quais o filósofo propõe pensar o outro de Marx.

Em quarto lugar, Oscar Ariel Cabezas, de Santiago do Chile, propõe uma teorização sobre o caráter de acontecimento do poder dual, como foi pensado por Lênin, e o correlato de tal categoria na América Latina.

Em quinto lugar, Marcelo Starcenbaum, da Argentina, expõe e analisa o itinerário do althusserianismo através de seus protagonistas políticos e teóricos na Argentina.

Sexto, Martin Cortes, também da Argentina, analisa os tempos de Ernesto Laclau à luz do seu contexto político e teórico de enunciação a partir do qual o teórico do populismo configura seu universo conceitual no horizonte da obra de Marx e sua crise do final do século.

Na seção Palavras, retornamos, traduzido, um texto do filósofo chileno Osvaldo Fernández, escrito originalmente em 1983 em Paris.

O número propõe, finalmente, a tradução de um texto de Jean-Jacques Cadet, que do Haiti colabora com um artigo dedicado à recepção e tradução do marxismo no Haiti.