

Introduction.

Quel peuple ? L'histoire de qui ?

*Le peuple qui est poète chante sa propre prière
même s'il porte un rosaire de peines à sa poitrine.
Et il faut affûter l'œil, ou ajuster le tir,
et le peuple a bien le droit de jurer.
Je ne veux pas m'emporter, mais c'est la vérité pure :
le plus vilain mot c'est cette société.
—Alí Primera¹*

«*Qui êtes-vous ? Que faites-vous là ?*»

Notre arrivée à La Piedrita était annoncée. Sinon par un coup de téléphone d'un camarade de confiance, par les caméras de surveillance disposées tout au long du périmètre de cette zone révolutionnaire, qui préserve jalousement son autonomie contre tous les gouvernements, de droite comme de gauche. Sinon par les caméras, par le réseau d'yeux dispersés dans la communauté, toujours attentifs à la présence d'individus inconnus ou non identifiés. Et sinon par tout cela, assurément par le garde posté en haut de l'escalier branlant qui mène du parking des immeubles au chaos du *barrio* qui s'étend derrière eux. Il nous accueille derrière le canon d'un pistolet chromé 9 mm avec des questions sans détour : «*Qui êtes-vous ? Que faites-vous là ?* » Faute de bonnes réponses à ces questions, nous aurions pu avoir des ennuis. Le fait est que nous avons une excellente réponse : deux mots, «*Valentín Santana*».

Peu avant, mon photographe et moi profitons de la chaleur du soir de ce mois de juin quelques rues plus bas, près d'un petit parc du quartier Monte Piedad à 23 de Enero, une zone notoirement révolutionnaire de l'ouest de Caracas surplombant le palais de Miraflores, le siège symbolique du pouvoir étatique. On parlait, on riait, on buvait de la bière et du *miche* — une eau-de-vie artisanale à base de canne à sucre étonnamment forte — tandis que d'autres jouaient aux dominos, quand un de nos nouveaux amis souleva la question inévitable de la raison de notre présence ici. Nous étions venus pour comprendre les collectifs révolutionnaires qui constituaient la base de soutien la plus radicale du président vénézuélien Hugo Chávez, pour saisir leur vision politique et leur rapport souvent tendu avec ce processus de transformation politique

La révolution au Venezuela

connu sous le nom de révolution bolivarienne. Non, nous n'étions pas allés à La Piedrita. Notre seul contact avec le collectif avait consisté jusque-là à observer avec étonnement les peintures murales disséminées autour de leur zone d'influence, la plus spectaculaire représentant un Jésus immense avec une kalachnikov à la main et en dessous, ce message : «Le Christ soutient la lutte armée.»

«Alors il faut que tu rencontres Valentín», insiste ce nouvel ami, et je sais tout de suite de qui il parle. Valentín Santana est le leader historique, la figure emblématique et le membre le plus célèbre de La Piedrita. Après quelques échanges téléphoniques agités au cours desquels notre proposition de visite est systématiquement repoussée, notre insistance finit par payer et nous sommes autorisés à nous rendre à La Piedrita. Nous commençons l'ascension, laissant derrière nous les *Bloques* (immeubles) 5, 6 et 7 de 23 de Enero, après quoi les *Superbloques*, les fameuses tours multicolores, laissent place à des immeubles plus petits et concentrés de façon à former de grandes places fermées qui sont, d'un point de vue militaire, plus faciles à défendre².

Notre arrivée était annoncée et pourtant, ils jouaient la surprise, l'hostilité, la discipline militante. Là, une arme braquée sur ma poitrine, je ne peux pas m'empêcher de me voir comme un jeune Herbert Matthews dans la Sierra Maestra de Cuba (La Piedrita jouxte d'ailleurs le secteur Sierra Maestra à 23 de Enero). L'histoire veut qu'en 1957, Matthews ait ainsi été trompé par le commandant cubain Fidel Castro, qui aurait fait défiler à plusieurs reprises devant le journaliste du *New York Times* le même petit nombre de guérilléros pour exagérer l'importance de ses troupes. Cette version des faits a été mise en doute depuis mais le nom de Matthews est resté synonyme de naïveté journalistique³. Malgré cette leçon, le pouvoir de la théâtralité guérilléra est resté intact, les mouvements révolutionnaires – des sandinistes aux zapatistes et au-delà – menant de plus en plus leurs batailles dans les médias, de même que les forces réactionnaires déployées contre eux. Mais tandis que j'assiste à cette démonstration, il me vient à l'esprit qu'il y a en fait assez peu de différence entre l'image et la réalité, que la gestion des apparences est l'équivalent performatif de la gestion de la réalité. La démonstration de force de La Piedrita suppose précisément ce type de contrôle autonome local qu'elle cherche à exercer : l'image est la réalité, et la réalité est une autonomie radicale par rapport à

Quel peuple ? L'histoire de qui ?

l'État. Cette autonomie ne se limite pas au contexte révolutionnaire du Venezuela contemporain ; La Piedrita se bat depuis plus de vingt-cinq ans.

Comme beaucoup de ces collectifs aujourd'hui disséminés dans le paysage révolutionnaire de l'ouest de Caracas, La Piedrita est née comme une réaction spontanée de la communauté au fléau du narcotrafic, de jeunes révolutionnaires –imprégnés de l'histoire et de l'idéologie des luttes passées– affrontant à la fois le trafic de drogue et l'État violent et corrompu qui le facilitait (lire chapitre 3). Les débuts du collectif furent modestes, puisqu'il ne comptait qu'un seul membre (Santana lui-même), se livrant à ce qu'il appelle un *trabajo de hormiga*, un « travail de fourmi » : la publication d'un petit bulletin de la communauté où les références à Che Guevara se mêlaient aux recettes de cuisine et aux vœux d'anniversaire⁴. On retrouve cet esprit d'humilité dans le nom qu'il se donna, « le petit caillou », un léger désagrément, guère plus. Mais très vite, La Piedrita fut bien plus qu'un désagrément pour les *malandros* (voyous) comme pour la police, puisqu'elle éradiqua totalement le trafic de drogue et réussit à faire sortir la police de la communauté. Aujourd'hui, rien n'exprime mieux son autonomie que la grande pancarte peinte à la main qui accueille les visiteurs : « Ici c'est La Piedrita qui Commande et le Gouvernement qui Obéit. » Ce n'est pas exagéré : un jour, le gouvernement de Chávez y envoya un capitaine de réserve, qui fut immédiatement arrêté par le collectif. Aux protestations de l'officier, qui expliqua qu'il était là uniquement pour repérer un itinéraire possible pour l'évacuation du président en cas de répétition du coup d'État de 2002, La Piedrita répondit très clairement : le gouvernement ne nous *dit* pas ce que nous avons à faire, il doit *demande*.

Tandis que j'attends l'arrivée de Santana, l'atmosphère est particulièrement tendue dans cette partie de 23 de Enero. Après l'explosion prématurée d'une bombe artisanale placée devant les bureaux de la très anti-chaviste Chambre de commerce, Fedecámaras, le 24 février 2008, les forces gouvernementales avaient estimé que le militant tué accidentellement habitait dans le quartier⁵. Bien que Fedecámaras fasse l'objet d'une détestation assez unanime chez les chavistes en raison de sa participation à l'éphémère coup d'État de 2002 où Chávez fut brièvement remplacé par Pedro Carmona Estanga, qui dirigeait alors l'organisation (lire *Second interlude*), cette tentative d'attentat dépassait la mesure. Pour

La révolution au Venezuela

la première fois depuis des années, depuis que ces milices locales étaient parvenues à une sorte de détente dans leurs rapports avec l'État, la police pénétra dans la zone, fouillant les maisons pour retrouver des suspects liés au « Front guérilléro Venceremos », dont le nom apparaissait sur des tracts retrouvés sur place. Pour beaucoup, et pour Valentín Santana et La Piedrita notamment, cette incursion importune était clairement une attaque contre leur tradition d'autonomie locale, et ils répondirent par une réaffirmation catégorique de cette autonomie : le 3 avril, une multitude de collectifs locaux, dont La Piedrita, s'engagèrent dans un « blocus armé » de 23 de Enero, apparaissant publiquement avec des cagoules et armés jusqu'aux dents pour fermer les accès à la communauté avec des montagnes de pneus incendiés et des barricades, en guise d'avertissement au gouvernement. Chávez répliqua sévèrement dans son émission de télévision *Aló Presidente*, en demandant : « On peut me confirmer qu'il s'agit de révolutionnaires ? On dirait plutôt des terroristes » ; il laissa même entendre qu'ils étaient noyautés par la CIA⁶.

Je suis frappé par la voix calme et posée de ce militant qui, avec sa peau claire et sa casquette kaki, ressemble davantage à un membre de l'Irish Republican Army qu'aux guérilleros barbus qu'on associe généralement à l'Amérique latine. Assis sur un mur délabré face à nous, Santana s'amuse de cette idée que La Piedrita puisse même malgré elle servir les intérêts de l'ennemi impérial. Il préfère énumérer les réussites du collectif : après avoir éradiqué le trafic de drogue et la violence qui l'accompagnait, ils étaient passés à la lutte contre la toxicomanie et l'alcoolisme et ils allaient désormais s'en prendre à la violence domestique. Parallèlement à l'élimination de ces fléaux, le collectif favorisait depuis longtemps le développement d'autres activités, culturelles et sportives notamment, destinées à insuffler un sens de la communauté révolutionnaire dans la jeunesse locale. Dans cette lutte sur deux fronts – contre les menaces pesant sur la communauté et pour la régénération de son tissu culturel – Santana a payé un lourd tribut. En 2006, son fils Diego fut assassiné en même temps que Warner López, un autre jeune membre de La Piedrita (selon Santana, ils ont été tués par des membres d'une autre organisation radicale armée, le Parti Tupamaro de José Pinto).

Plus tard ce même mois, on nous invita à accompagner ces collectifs révolutionnaires tandis que l'extrême gauche



Valentín Santana à La Piedrita, 2008.

du bloc chaviste exprimait clairement son mécontentement par une caravane dans tout le *barrio* de Catia, dont 23 de Enero n'est qu'une petite partie, derrière le slogan, « nous ne sommes pas des terroristes ». Mais malgré ces protestations des militants, les tensions continuèrent à s'exacerber. Au cours de l'année suivante, des membres de La Piedrita désignèrent plusieurs leaders de l'opposition comme des « cibles militaires », ils attaquèrent la chaîne de télévision de l'opposition Globovisión et d'autres cibles avec du gaz lacrymogène pour les « punir » de leurs crimes passés et actuels, et Santana lança même publiquement des menaces de mort contre Marcel Granier, le directeur de l'autre grande chaîne de télévision d'opposition, RCTV⁷. Chávez les qualifia alors à nouveau de « terroristes » et délivra un mandat d'arrêt contre Santana lui-même. Notant la difficulté d'arrêter des membres de ces organisations militantes (une précédente tentative contre Santana avait déjà échoué), Chávez affirma même qu'il irait le chercher lui-même et souligna clairement ce qui était en jeu quand il ajouta, feignant d'ignorer l'histoire du groupe : « Nous ne pouvons pas accepter qu'on ne sait quelle "petite pierre" se transforme en État⁸. » Compte tenu de ces conflits, il ne serait guère surprenant de voir Chávez critiqué par l'extrême gauche : après tout, ces militants révolutionnaires font désormais face à un État vénézuélien qui, avec sa

La révolution au Venezuela

bureaucratie hypertrophiée, sa corruption abjecte, sa police violente et ses prisons chaotiques, ressemble fort à celui qui les tue et les torture depuis des décennies.

Avant le départ de la caravane militante, une jeune femme passait dans la foule en proposant de peindre des slogans révolutionnaires sur les pare-brise des voitures. Lorsqu'un militant en colère lui demanda, pas totalement sérieux, d'inscrire « Mort à Chávez ! » sur son pare-brise, elle en eut le souffle coupé. Pour saisir pleinement la relation entre ces organisations révolutionnaires et le gouvernement de Chávez, nous devons comprendre non seulement la stupéfaction de la jeune femme, mais aussi l'accès de colère qui l'a suscité. En d'autres termes, il faut bien affronter le fait que la vaste majorité de ces militants – qui méprisent profondément la corruption, la bureaucratie et même l'État lui-même et qui ont toutes les raisons d'associer celui-ci à la torture, au meurtre et aux « disparitions » – *sont encore chavistes*, pour le moment en tout cas.

Je cherche à sonder cette tension très particulière tandis que je discute avec Valentín Santana en m'efforçant d'appréhender un élément central du processus politique à l'œuvre dans l'ensemble du Venezuela : la relation entre l'autonomie radicale par rapport à l'État que ce genre de collectifs conservent et l'unification des forces révolutionnaires pour prendre et exercer le pouvoir de l'État sous le leadership de Chávez. Mais cette tension fondamentale, qui constitue à bien des égards la problématique théorique centrale de tout ce livre, ne se résout pas aisément. Je demande à Santana, ce personnage considéré comme un « terroriste » par le président et dont ce même président allait bientôt demander l'arrestation, ce qu'il pense de Chávez. Il fait sombre, et je ne peux pas en être sûr, mais il me semble entrevoir sur son visage un petit sourire narquois qui laisse entendre qu'il préjuge déjà du trouble qu'il s'attend à provoquer chez moi par la position contre-intuitive qu'il s'apprête à revendiquer : « Chávez est notre grand leader », affirme-t-il.

Les « paradoxes » du pouvoir

Je commence donc par cet apparent paradoxe : malgré l'autonomie militante de La Piedrita et son rejet de l'État vénézuélien, ses membres jurent fidélité, ne serait-ce que de façon temporaire et contingente, à l'homme qui se tient

Quel peuple ? L'histoire de qui ?

actuellement au sommet de cet État. Il ne devrait pas être nécessaire de préciser à ce stade que ce qui compte plus que tout pour ce collectif révolutionnaire et les groupes similaires n'est pas ce qui se passe dans les salons dorés du pouvoir officiel. Bien davantage qu'*el presidente*, c'est *el proceso* qui est important, l'approfondissement, la radicalisation et l'autonomie des mouvements révolutionnaires qui constituent la «base» de la révolution bolivarienne⁹. Mais cela ne signifie pas que tout ce qui repose sur cette base constitue une simple «superstructure», que le monde de la politique officielle n'ait aucun effet, que l'État lui-même ne jouisse pas d'une part d'autonomie. En réalité, comme l'illustre la fidélité apparemment paradoxale de La Piedrita à Chávez, il y a bien une interaction et une détermination mutuelle complexes et dynamiques entre les deux : les mouvements et l'État, «le peuple» et Chávez.

En commençant par un paradoxe, nous entrons dans un espace interstitiel, dans le douloureux entre-deux d'une situation contre (*para*) les idées du temps (*doxa*) : entre le grand leader et pas de leader du tout, entre l'État et son absence, entre les erreurs paranoïaques de la droite comme de la gauche, le paradoxe des paradoxes étant parfaitement exprimé par ce graffiti lu près d'El Valle dans le sud de Caracas : «Longue vie à Chávez, pas au gouvernement¹⁰». Mais les paradoxes sont des créations intellectuelles, la définition de *doxa* étant réservée à quelques privilégiés. Comme tant d'autres, celui-ci se débrouille et est en partie résolu, en pratique, par le travail de 27 millions de mains qui défont sa synchronie figée, son intemporalité glacée. Mon point de départ dans ce livre n'est donc pas celui qu'on associe le plus communément au Venezuela actuel. Ce n'est pas l'histoire d'un dictateur en puissance, maléfique et tout-puissant, centralisant tous les pouvoirs dans ses mains, pas plus que ce n'est le portrait tragique d'un populiste bien intentionné dévoyé par la corruption du pouvoir. Non, ce n'est pas l'histoire d'un Grand Leader frayant un chemin radieux et entraînant le peuple naïf et docile dans son sillage turbulent. Ce n'est pas, en d'autres termes, l'une de ces innombrables histoires qu'on entend au sujet d'Hugo Chávez Frías, tout simplement parce que le sujet de cette histoire n'est pas Chávez du tout.

Bien trop souvent, les discussions sur le Venezuela actuel tournent autour de la figure du président vénézuélien. Chez ses adversaires de la droite conservatrice, de la gauche

La révolution au Venezuela

anarchiste ou chez ses partisans entre les deux, la myopie est la même¹¹. Il y a des raisons à cela : depuis l'élection de Chávez en 1998, après son emprisonnement suite à sa tentative de coup d'État ratée en 1992, le Venezuela est un pays radicalement différent et la «révolution bolivarienne» qu'il a inaugurée (en principe tout au moins) a vu le pouvoir ravi aux anciennes élites, des améliorations sociales sans précédent et elle est sur le point de transformer l'État lui-même. Mais bien que Chávez soit en effet important – et j'espère parvenir à restituer la complexité de son rapport avec les mouvements et les collectifs révolutionnaires – mon point de départ doit être différent. Parce que c'est souvent par la simplicité de l'inversion qu'on peut arriver à un niveau supérieur de subtilité, de complexité et de nuance, la résolution pratique de ce paradoxe n'est possible que si l'on insiste pour dire dès le départ que *la révolution bolivarienne n'est pas l'affaire d'Hugo Chávez*. Il n'est pas le centre, pas la force directrice, pas le génie révolutionnaire individuel sur lequel repose l'ensemble du processus ou dans lequel il trouve une inspiration quasi divine. Pour paraphraser le grand théoricien et historien de Trinidad C. L. R. James : ce n'est pas Chávez, pas plus que le révolutionnaire haïtien Toussaint Louverture, «qui fit la Révolution, mais la Révolution qui fit» Chávez¹². Ou encore, comme me le dit un militant vénézuélien, «ce n'est pas Chávez qui a créé les mouvements, *c'est nous qui l'avons créé*¹³». En refusant de mettre d'emblée le président vénézuélien au centre de l'analyse, en résistant à cette tentation historiographique constante que James décrivait dédaigneusement comme «la personnification des forces sociales», en détournant notre regard de l'éclat éblouissant des hautes sphères du pouvoir politique – aveuglant à plus d'un titre – un monde entièrement nouveau nous apparaît.

Mais d'une certaine manière, en soi, ce simple déplacement de la centralité de Chávez ne suffit pas ; comme le notait James à juste titre, ce «n'est pas encore toute la vérité». Plus exactement, le fait de détourner notre attention de Chávez ne nous dit pas sur quoi il faut alors porter notre attention, où diriger notre regard. Si «c'est nous qui l'avons créé», qui est ce «nous»? Est-ce la classe ouvrière? La paysannerie? Le lumpenprolétariat urbain informalisé? Si Chávez n'est pas le moteur de la révolution, si nous lui refusons ce trône convoité, quel sujet historique pour l'assumer? À moins que le concept même de sujet historique – seul tenant de l'histoire

Quel peuple ? L'histoire de qui ?

future, qu'il s'agisse d'un individu ou d'une classe – soit trop unitaire et homogénéisant pour rendre compte fidèlement de la dynamique politique à l'œuvre au Venezuela ? Mais surtout, en se contentant de refuser de porter notre attention sur l'homme Chávez, on fait peu de cas des complexités du rapport qui existe entre ce sujet révolutionnaire encore non identifié, ce processus global de transformation qu'on appelle la révolution bolivarienne, et Chávez lui-même (et plus généralement, l'appareil d'État qu'il investit).

Quel peuple ?

Si nous tenons à nous diriger vers une réponse, nous ferions bien de suivre l'exemple d'une militante révolutionnaire des *barrios* de Petare, dans l'est de Caracas, lorsqu'elle demande avec insistance : « Pourquoi tout le monde se préoccupe tellement de Chávez ? Et le peuple ? Préoccupez-vous du peuple¹⁴. » Mais s'il s'agit ici d'une histoire populaire, d'une histoire du peuple, le terme même de *peuple* complique bien plus qu'il ne clarifie les choses, soulevant davantage de questions que de réponses, et il me faut demander : « Quel peuple ? », et « L'histoire de qui ? ». Des théoriciens ont récemment rejeté l'utilité de la catégorie de « peuple » pour le changement révolutionnaire, affirmant – en se fondant principalement sur l'expérience de la révolution française – que « le peuple » porte en lui des tendances conservatrices, unitaires et homogénéisantes¹⁵. Mais il suffit d'ouvrir un dictionnaire pour voir qu'une telle approche est assez peu pertinente dans le monde hispanophone : l'Académie royale espagnole propose cinq définitions de *pueblo*, dont quatre renvoient directement aux habitants d'un espace ou d'un territoire particulier, mais dont la dernière est discrètement subversive, le rapportant « aux gens simples et pauvres » dans une population – les opprimés. L'histoire des mouvements sociaux et révolutionnaires d'Amérique latine nous montre cette distinction en pratique : le plus souvent, « le peuple » a été déployé comme un étendard par ces « gens simples et pauvres » en même temps qu'il a été utilisé par des gouvernements, populistes ou pas, pour tenter de maintenir le statu quo.

L'idée du « peuple » en Amérique latine est donc un lieu de lutte, et bien que l'expression *people's history*, « histoire populaire », ait été inventée et popularisée dans le contexte des États-Unis par Howard Zinn¹⁶, les contours d'une telle

La révolution au Venezuela

histoire dans le contexte vénézuélien et latino-américain renvoient à un contenu bien plus spécifique. Le philosophe de la libération argentin-mexicain Enrique Dussel insiste sur le potentiel de radicalité contenu dans le concept de peuple en s'inspirant du discours de 1953 de Fidel Castro, « L'Histoire m'acquittera », où Castro adjoint au concept de peuple la condition, *si de lucha se trata*, s'il s'agit de lutter. Dussel souligne que *pueblo* n'est pas un concept d'unité mais qu'« il établit une frontière ou une fracture interne dans la communauté politique » et se dresse, comme il l'écrit, « en opposition avec les élites, les oligarchies, les classes dirigeantes d'un système politique. »¹⁷ Pour Dussel, le *pueblo* latino-américain est à la fois une *catégorie de rupture* et une *catégorie de lutte*, un moment de combat où ces opprimés *au sein* de l'ordre politique en vigueur et ceux qui en sont exclus interviennent pour transformer le système, où une *partie* maltraitée de la communauté parle au nom de la communauté *dans son ensemble* et s'efforce de la transformer radicalement *dans son ensemble*. Et la division externe que *pueblo* inscrit par sa lutte se reflète, selon Dussel, dans sa multiplicité interne, où le dialogue et la traduction entre les mouvements qui le composent permettent de constituer une identité commune dans le cours de la lutte¹⁸.

L'« histoire » qui correspond à ce « peuple » serait donc une histoire d'un genre particulier : au lieu de l'histoire traditionnelle qui s'intéresse à une succession de dirigeants politiques, ce type d'« histoire par le haut » qui mène à l'exagération du rôle de Chávez, et au-delà même de l'histoire *de* ces pauvres et des opprimés qui constituent le peuple, ce serait une histoire *par le bas*, qui aurait pour moteur les luttes et l'action autonome des gens eux-mêmes, une lutte *par* le peuple sur ce que signifie « le peuple » en premier lieu. Pour cela, il nous faut penser en termes spécifiquement (quoique non exclusivement) vénézuéliens, et au Venezuela, aujourd'hui comme hier, le point de référence central des luttes sur ce que signifie « le peuple » est toujours l'hymne national du pays, « Gloria al Bravo Pueblo », « Gloire au vaillant peuple ». De fait, l'hymne a souvent constitué le terrain même de ces luttes, matérialisant et cristallisant cette division entre ceux qui exercent le pouvoir et leurs victimes : « Invoqué dans des contextes officiels, comme les cérémonies nationales et le salut au drapeau à l'école, l'hymne embaumait le *bravo pueblo* dans un passé lointain ; mais l'entonner spontanément lors d'une charge

Quel peuple ? L'histoire de qui ?

populaire dans la rue, c'était le ressusciter comme une critique vivante et non plus entériner l'autorité¹⁹. » Tandis que le pouvoir a utilisé l'hymne comme un signe d'unité nationale, ceux qu'il opprime font appel à ses éléments les plus radicaux – des passages tels que « Mort à l'oppression ! » et « À bas les chaînes ! » – pour mobiliser les énergies nécessaires à la transformation radicale du système politique²⁰.

Mais nous ne faisons pas remonter notre histoire jusqu'à 1810, l'année où Vicente Salias a écrit « Gloria al Bravo Pueblo ». Si nous nous intéressons au processus *actuellement* à l'œuvre au Venezuela, il nous faut nécessairement concentrer notre attention sur l'histoire plus récente, en saisissant les moments fondateurs qui déterminent les paramètres des luttes d'aujourd'hui. Je commence cette histoire en 1958, l'année du renversement du dernier dictateur *non élu* du Venezuela, Marcos Pérez Jiménez, et l'année qui marque en principe l'établissement de la « démocratie » vénézuélienne. S'il semble étrange de *commencer* une histoire des luttes populaires par l'établissement d'un système démocratique représentatif, c'est parce que mon approche tend délibérément à renverser les fables traditionnelles qui font de la démocratie formelle le résultat – le débouché ultime de ces luttes et leur *telos* incontesté, l'objectif final de la lutte et donc également le moment où cette lutte cesse. En réalité, l'établissement de la démocratie formelle au Venezuela a marqué le commencement d'une autre lutte, une lutte pour la démocratie et l'égalité comme paramètres *réels* et pas seulement formels de la vie sociale²¹. C'est cette lutte déjà ancienne qui se poursuit aujourd'hui ; à bien des égards, le régime démocratique formel établi en 1958, puis consolidé lors du pacte de partage du pouvoir entre deux partis signé à Punto Fijo (ce qu'on appelle depuis familièrement le *puntofijismo*) a été institué comme une attaque contre le peuple, comme un renversement de la volonté populaire qui avait évincé le dictateur et comme une tentative d'empêcher toute irruption du peuple dans les salons du pouvoir officiel. C'était l'essence de la démocratie « pactisée », de la « démocratie non démocratique » évoquée par tant de critiques depuis des années : la force même qui avait rendu la transition démocratique possible avait dû être immédiatement maîtrisée, ses énergies réprimées et canalisées²².

Le prétendu « père fondateur » du Venezuela, Rómulo Betancourt, fut à la fois plus responsable et moins désolé

La révolution au Venezuela

qu'aucun autre de cette situation, et il prit pour cible l'idée même de «peuple». Selon cet ancien communiste devenu farouchement anticommuniste qui prit le pouvoir en 1959 lors des premières élections d'après la dictature, «le peuple in abstracto n'existe pas», et le concept représente en fait une arme, «une entéléchie dont usent et abusent les démagogues de vocation ou de profession pour justifier leur rôle de perturbation de l'ordre social.» À la place du peuple, Betancourt ne pouvait voir qu'une multiplicité d'associations –«les partis politiques, les syndicats, les secteurs économiques organisés, les associations professionnelles et universitaires»– à travers lesquelles devaient passer les revendications²³. Toute tentative d'unification de ces revendications était considérée par Betancourt et d'autres comme dangereuse par nature pour le pouvoir établi et potentiellement anarchique : redoutant terriblement la forêt, il ne pouvait tolérer que les arbres. L'ironie de la situation, c'est que dans cette hostilité ouverte au concept de peuple, Betancourt retrouvait son grand rival, Fidel Castro : le potentiel de subversion radicale du *pueblo* était un danger mortel pour des hommes comme Betancourt qui ne cherchaient qu'à contrôler et canaliser ses énergies.

Ainsi, alors que Betancourt accéda au pouvoir en s'appuyant sur les énergies déployées parmi les masses populaires, il était extrêmement méfiant à l'égard de ceux qui exigeaient un changement radical et non progressif, de ceux qui réclamaient le socialisme et non le capitalisme, et surtout de ceux qui concevaient la démocratie comme une chose plus directe, moins entravée, plus participative que la démocratie limitée que lui-même défendait. Contre ce choix radical, Betancourt et d'autres cherchèrent donc à construire un système démocratique qui était protégé du peuple, où toutes les revendications devaient être détournées et transiter par les canaux institutionnels, notamment par les deux partis politiques dominants. C'était un système qui institutionnalisait la démocratie comme anti-démocratie, où le peuple ne pouvait apparaître que comme un non-peuple, fragmentaire et segmenté. On trouve donc au cœur même de la soi-disant démocratie vénézuélienne une véritable conspiration contre le *pueblo* comme source radicale d'énergie rebelle. Ce qui est singulier ici c'est que, alors même que Betancourt niait l'existence du peuple, la présence spectrale de celui-ci –la peur qu'il inspirait parmi les élites– conditionna la création d'un système qui cherchait à empêcher le peuple de se constituer

Quel peuple ? L'histoire de qui ?

comme une force. Le système politique antipopulaire était donc l'expression, certes négative dans ses effets, du pouvoir du peuple, et l'histoire que raconte ce livre puise à cette même source, bien qu'elle aille dans la direction opposée.

Pour édifier un tel système, l'arme de prédilection de Betancourt fut la domestication : l'effort systématique et ininterrompu pour construire des institutions susceptibles de récupérer le mécontentement populaire et de le faire passer par les voies officielles. Comme pour répondre à sa propre expérience des années Betancourt, le chanteur vénézuélien Alí Primera – dont les vers ouvrent chacun de mes chapitres – écrivit plus tard qu'« on aiguillonne toujours le peuple docile [*manso*], mais cela n'arrive pas s'il est sauvage [*montaraz*] ». Tandis que Betancourt cherchait à créer un *pueblo manso*, il ne pouvait pas tolérer les *montaraz*, et il mit en place une double stratégie : pour ceux qui se soumettaient à l'hégémonie de son parti Acción Democrática (les mouvements ouvriers et paysans), la domestication ; pour les autres (les étudiants et les communistes notamment), l'exclusion et les attaques²⁴. Cette histoire populaire, cette histoire « par le bas », commence par les rebellions que suscita immédiatement l'élection de Betancourt ; s'il était méfiant à l'égard des mouvements radicaux, cette méfiance était réciproque. Comme s'ils savaient ce qui les attendait, les *barrios* pauvres de Caracas se soulevèrent à l'annonce de l'élection de leur premier président véritablement « démocratique », et Betancourt ne pardonna jamais la capitale pour cette trahison. Après son investiture, les mobilisations de masse se poursuivirent. Cette ouverture démocratique, même limitée, conjuguée à l'expérience grisante d'avoir renversé un dictateur, ne faisaient qu'attiser les flammes de la rébellion. Les étudiants occupèrent leurs campus, les paysans leurs terres et les chômeurs défilèrent dans la capitale pour exiger du travail. Imaginez seulement : moins d'un an après l'élection du « père de la démocratie vénézuélienne », son gouvernement abattait des gens dans la rue et la majorité de ses premières années de présidence se déroulèrent sous le talon de fer d'un état d'urgence²⁵.

Faute de réussir à intégrer cette énergie insurrectionnelle venue d'en bas dans un système capable de la désamorcer par le haut, Betancourt fit le choix de l'exclusion, immédiatement suivie par la répression. Son gouvernement poussa peu à peu les secteurs radicaux hors des institutions démocratiques,

La révolution au Venezuela

transformant ce qui aurait pu être une opposition loyale en opposition déloyale. Ce « dehors » se cristallisa en une guérilla qui commença peu après l'accession au pouvoir de Betancourt ; des centaines de jeunes Vénézuéliens, inspirés par les récents succès d'une petite troupe de Cubains, cherchèrent à renverser la démocratie vénézuélienne. D'après tous les critères admis – qu'ils soient militaires ou politiques –, la guérilla vénézuélienne fut un lamentable et retentissant échec ; les guérilléros se coupèrent peu à peu de leur base et cette même base opta majoritairement pour la « contradiction apparente » de la participation électorale²⁶. Mais ce qui est essentiel ici, c'est de reconnaître que ces énergies radicales venues d'en bas qui avaient été à l'origine de la guérilla, ces revendications des masses populaires que le nouveau régime ne voulait pas ou ne pouvait pas satisfaire, ne se sont pas volatilisées par la suite. L'échec patent de la guérilla fit place à une multiplicité de mouvements sociaux révolutionnaires épars et d'anciens guérilléros flirtèrent eux-mêmes avec la « légalité » de diverses manières, les deux secteurs s'enroulant hélicoïdalement l'un sur l'autre dans une lutte constante pour révolutionner l'État tout en échappant à ses tentacules.

L'histoire de qui ?

Ceci n'est donc pas une histoire du Venezuela « exceptionnel ». Pendant des décennies, le Venezuela a été aux yeux de beaucoup un îlot de stabilité au milieu du chaos économique, du pouvoir militaire et de la guerre civile qui touchaient toute la région dans les années 1960 et 1970. Certains, comme le politiste Daniel Levine, ont même soutenu que cette stabilité provenait de la capacité de Betancourt, puis du système bipartite, à intégrer le conflit et le changement dans la sphère de la politique officielle en « organisant la vie sociale de haut en bas », parvenant par là à affaiblir les menaces plus radicales²⁷. Ce point de vue ne tient pas compte de l'étendue de l'exclusion qui a accompagné cette intégration, ni du fait que la société vénézuélienne n'était absolument pas organisée « de haut en bas », comme le bas n'allait pas tarder à le montrer clairement²⁸. Et à mesure que ce « pouvoir par le bas » était exclu, le « pouvoir par le haut » devenait toujours plus détaché de la société, délirant, et surtout rigide, cette rigidité étant l'envers de l'apparente stabilité du système. Comme Mirabeau le disait à propos des colons d'Haïti, ces élites qui

Quel peuple ? L'histoire de qui ?

s'étaient crues si longtemps exceptionnelles « dormaient au bord d'un Vésuve²⁹ ». Il en est de même des universitaires comme Levine, qui commettait une erreur de pronostic monumentale en affirmant : « Au Venezuela, l'avenir est entre les mains des hommes prudents³⁰. » Ce type d'affirmations – et la « thèse de l'exceptionnalisme » qui les étayait – ne tarda pas à être enseveli comme Pompéi sous la cendre brûlante.

Tandis que le système de la démocratie représentative vénézuélienne devenait plus rigide et excluant, plus corrompu et violent, l'avertissement du chœur des Thébains à Antigone – « Plie-toi ou brise-toi » – semblait toujours plus pertinent³¹. À chaque nouvelle revendication non satisfaite, la pression ne faisait que monter. C'est à cette époque qu'Alí Primera – « le chanteur du peuple », comme on l'appelait – transforma l'hymne national en un véritable hymne de lutte. Peu avant sa mort suspecte en 1985, Primera annonça son interprétation de « Gloria Al Bravo Pueblo » devant le public de Barquisimeto avec les mots suivants : « Pour la purifier, pour la purifier parmi nous, pour la purifier dans nos mains, dans nos cœurs, dans nos yeux, dans notre âme. Pour la purifier pour les fois où ils l'ont salie. La plus haute chanson de notre peuple, la chanson forgée sur les chemins et dans les batailles qui nous donnèrent le nom de Vénézuélien, de patrie. La chanson de toujours, la chanson des oiseaux, des enfants, de l'unité vénézuélienne, la chanson du combat à venir. » Alors que le temps passait, que la situation économique s'aggravait, que les réformes néolibérales condamnaient des millions de gens à l'extrême pauvreté, tandis que la monnaie s'effondrait et que les prix s'envolaient, c'était un système qui ne pliait pas et ne pouvait que se briser.

Et c'est ce qui arriva le 27 février 1989, le jour où le train de réformes néolibérales du président Carlos Andrés Pérez entra en vigueur ; le vase déborda, et les *barrios* explosèrent pendant une semaine d'émeute, le Caracazo, qui prit quasiment les proportions d'une insurrection de masse (lire *Premier interlude*). Pendant le Caracazo, *bravo* se chargea de plus en plus du contenu radical de *pueblo* lui-même, *si de lucha se trata*, en étant réinvesti d'une nouvelle signification dans la rue d'après son deuxième sens familier : être *bravo*, c'est « en avoir ras le bol » d'une situation. En intervertissant le nom et l'adjectif, « le peuple en a ras le bol [*el pueblo está bravo*] » était une mise en cause directe de l'ensemble du système politique. Pendant l'insurrection, tandis que la *bravura* de

La révolution au Venezuela

la colère n'avait d'égale que la bravoure déployée dans une lutte parfaitement inégale – l'hymne national s'avéra une fois de plus prophétique, puisque les Vénézuéliens et le monde finirent par suivre « l'exemple donné par Caracas » dans sa rage et le processus politique que le Caracazo inaugura. À court terme, ce peuple qui en avait ras le bol n'y trouva guère de soulagement : entre trois cents et trois mille personnes furent massacrées pour restaurer la façade de stabilité démocratique et le système à l'agonie se releva alors tant bien que mal de ce coup qui finirait par le tuer.

Le sujet de mon histoire est ce *bravo pueblo* qui fit son apparition la plus tonitruante en 1989 et qui, par cette simple apparition, fit exploser le « mythe de l'harmonie » qui régnait alors, et qui se fondait sur son invisibilité³². Ce qui se faisait passer depuis longtemps pour une singulière « harmonie » se manifestait désormais sous un jour divisé, le terme de l'équation qui avait été caché jusque-là se rassemblant sous le signe du « peuple » (non sans maintenir toutefois sa différenciation interne chèrement acquise)³³. Cette histoire s'écrit donc depuis ce non-lieu dissimulé qui n'apparut dans sa pleine visibilité qu'en 1989, ce qu'Alí Primera appelle « l'autre Venezuela », qui possède même sa propre « vérité » :

Je viens de là où vous n'êtes pas allés...
L'autre Venezuela, le Venezuela du pauvre,
le Venezuela sans raison, sans raison d'exister...
La vérité du Venezuela, on ne la trouve pas au Country
Club,
on la trouve sur les collines [dans les quartiers popu-
laires], parmi les gens et leur inquiétude.

C'est une histoire d'exclusion et de frustration, de torture et de massacre, de richesse et de vol, de clin d'œil de politicien et de hochement de tête entendu de bureaucrate. Mais c'est aussi bien plus que cela car limiter notre histoire aux crimes des puissants, ce serait se laisser hypnotiser par leurs propres mythes directeurs, des mythes qui suggèrent qu'ils « détiennent » en effet le pouvoir au lieu d'occuper des positions somme toute fragiles au sein de l'institutionnalisme politique de l'État. Si la faillite morale des élites vénézuéliennes fut révélée aux yeux du monde au cours du Caracazo de 1989, leur fragilité politique apparut très clairement lors

Quel peuple ? L'histoire de qui ?

des deux coups d'État manqués de 1992, dont le premier – le 4 février – fut mené par Chávez lui-même.

Ce livre raconte l'histoire de ce qui s'est passé entre 1958 et 1989, l'histoire qui relie le Caracazo de 1989 au coup d'État manqué de Chávez en 1992 et à son élection en 1998, et enfin, il raconte l'histoire de la relation entre ce *bravo pueblo* et le processus politique à l'œuvre actuellement. Même s'il s'agit d'une «histoire populaire», comme le suggère le sous-titre, il s'agit aussi d'une histoire de la révolution bolivarienne et en limitant l'étendue de celle-là, elle cherche à développer notre compréhension de celle-ci : cette révolution relève d'un processus bien plus long que ce qu'on reconnaît généralement. La plupart des récits historiques de la révolution bolivarienne commencent en 1998, l'année de l'élection de Chávez, expression de l'effondrement brutal du système bipartite vénézuélien³⁴. Si ce fut incontestablement un moment important pour ce qui est arrivé par la suite, je n'emploie pas ce terme d'«expression» par hasard : l'élection de Chávez, tout comme le dégoût à l'égard de ceux qu'il remplaça, fut le *résultat* de luttes antérieures, et nous devons donc regarder plus loin en arrière. Certaines histoires le font, en cherchant les origines du succès électoral de Chávez dans son *insuccès* notable de 1992 et dans l'apparition en direct à la télévision qui marqua cet échec. Endossant pleinement la responsabilité de ses ratages – chose rare pour une figure politique vénézuélienne – Chávez prononça deux mots décisifs qui devaient se transformer instantanément en slogan et cimenter son avenir politique : les rebelles, d'après ce jeune lieutenant-colonel, avaient échoué *por ahora*, «pour l'heure».

Ce fut aussi un moment crucial mais là encore, relier 1998 à 1992, enraciner la prise de pouvoir réussie de Chávez par les urnes dans sa tentative manquée par les armes, n'est pas suffisant. Une histoire de la séquence qui va de 1992 à 1998 est encore nettement une histoire «par le haut», une histoire du pouvoir étatique, histoire de l'échec puis de la réussite à «prendre» l'État, et non une histoire «par le bas», une histoire du pouvoir populaire. Pour réécrire cette histoire par le bas, il faut remonter encore plus loin, en restreignant encore la liste des récits historiques existants à ceux qui situent l'impulsion fondamentale de 1992 comme de 1998 à une date plus ancienne : 1989, le Caracazo. Cette fois, le changement est fondamental : si 1992 et 1998 mettent l'individu Chávez

La révolution au Venezuela

et l'objet État au centre, 1989 révèle que ce projet individuel repose sur une base de masse qui cherchait davantage à *détruire* l'État qu'à le *prendre*. Tandis que 1992 et 1998 mettent au centre de l'attention des questions de « pouvoir constitué », le pouvoir institutionnalisé de l'État, 1989 fut une explosion de « pouvoir constituant », cette force se passant de tout intermédiaire dirigée contre ces institutions et résistant elle-même à l'institutionnalisation³⁵. Pourtant, nombre de ces histoires qui reconnaissent l'importance fondamentale de 1989 n'en tirent pas la conclusion qui s'impose, en choisissant de mettre la figure de Chávez lui-même au centre de l'histoire contemporaine, contribuant par là, parfois même sans le vouloir, à ce que Velasco considère comme « une généalogie historique qui repose sur l'ascension d'Hugo Chávez en tant que rédempteur de couches populaires qui souffrent depuis longtemps, dont on peut faire remonter le réveil politique, tout au plus, au milieu et à la fin des années 1980³⁶ ». J'espère aller plus loin. Après tout, d'où venait 1989 ? Cette fois, nous ne pouvons pas remonter à l'infini, et le choc entre « par le bas » et « par le haut » qui eut lieu dans les rues en février 1989 trouve son origine dans la constitution des deux camps dans les années d'après 1958 : dans la lutte des guérilleros et son échec, puis dans la période de construction d'un mouvement autonome qui suivit dans son sillage.

Changer le monde ?

Si, dans les pages qui suivent, j'ai largement tendance à privilégier ces moments radicalement « constituants » comme fondamentaux pour la compréhension de ce qui se passe au Venezuela aujourd'hui, il ne s'agit pas pour autant de négliger le pouvoir « constitué » de l'État ou les moments de « constitution » où l'un et l'autre entrent dans un rapport de transformation mutuelle³⁷. Ainsi, en déstabilisant cet apparent paradoxe entre l'*autonomie* des chavistes radicaux par rapport à l'État et leur *soutien* à Chávez, nous déstabilisons également l'opposition qui sous-tend ce qui le fait apparaître comme un paradoxe en reformulant la question classique de la politique révolutionnaire et de l'État : Doit-on « changer le monde sans prendre le pouvoir », comme le dit le titre du livre de John Holloway³⁸ ? Ou bien est-ce seulement en prenant le pouvoir que cette transformation devient possible, comme le disent les détracteurs de Holloway³⁹ ? Là encore,

Quel peuple ? L'histoire de qui ?

l'opposition n'est qu'apparente et on peut commencer à la dépasser en soumettant ses deux termes à la dynamique créatrice de la pratique populaire. Le récit qui suit, le récit de l'histoire récente du Venezuela, n'est donc pas le récit d'un côté ou de l'autre, de la manière de prendre l'État tel qu'il est ou d'échapper totalement à ses sinistres tentacules. Bien au contraire, c'est un récit qui rejette les termes mêmes de l'opposition, à l'instar d'Enrique Dussel qui soutient que le pouvoir « à proprement parler, ne *se prend* jamais⁴⁰ ». On peut prendre la Bastille, un petit groupe de bolcheviks disciplinés peut *prendre* le palais d'Hiver, mais le pouvoir est une chose qui *appartient* au peuple, et les problèmes naissent de l'institutionnalisation de ce pouvoir, ce que Dussel juge à la fois nécessaire et extrêmement dangereux.

Pour le dire autrement, mon objectif est ici d'éviter les deux écueils qui menacent les débats contemporains sur le changement révolutionnaire, en Amérique latine en particulier : la tendance à fétichiser l'État, le pouvoir officiel et ses institutions, et la tendance contraire à fétichiser l'anti-pouvoir. Ainsi, en face du fétichisme de l'État qui se manifeste dans le contexte vénézuélien comme une fétichisation de l'homme Chávez, se tient le fétiche égal et opposé de ce qu'on a appelé l'« horizontalisme », le fétiche du refus ou du déni a priori de l'État, comme quand Holloway soutient que « ce n'est pas par l'État que l'on peut changer le monde⁴¹ ». Fétichiser signifie vouer un culte à une chose humaine comme si elle relevait du divin et j'espère que le fétichisme littéral de chacune de ces positions apparaît clairement : la première refuse de voir que l'État (et Chávez) est produit par des mains humaines et donc sujet à une transformation radicale ; la seconde – dans son déni des capacités humaines d'organisation, du leadership organique né de la lutte et de la délégation de pouvoir – considère qu'une telle transformation est absolument impossible et vaine⁴². Dans les deux cas, l'État est une entité surhumaine, qu'il faudrait vénérer ou redouter, en aucun cas transformer.

Bien que les écueils concrets de la fétichisation de l'État soient plus redoutables et plus évidents dans les débats sur le Venezuela, on ne peut pas se permettre de négliger ceux qui accompagnent la fétichisation de l'horizontalisme, notamment parce qu'ils ont des incidences méthodologiques sur l'écriture d'une histoire comme celle-ci. Si le point de vue « d'en haut » empêche bien évidemment de voir les mouvements « par le bas », le fétiche de l'horizontal crée un point

La révolution au Venezuela

aveugle plus particulier où les mouvements et les organisations qui ne sont pas suffisamment « horizontaux » sont soit présentés comme plus égalitaires, directement démocratiques ou anti-étatistes qu'ils ne le sont en réalité, soit rendus illisibles et invisibles⁴³. Ici, des organisations telles que La Piedrita peuvent représenter une sorte de double mise en garde contre les difficultés d'une approche abstraitement horizontale. Malgré la relation organique que le collectif entretient avec la communauté locale, l'étudier horizontalement reviendrait à demander l'impossible ; le simple fait d'insister pour parler à des gens qui ne sont pas des leaders équivaldrait à demander à des membres d'une organisation extrêmement disciplinée de rompre cette discipline. En d'autres termes, un horizontalisme étroit rendrait le fonctionnement interne de collectifs comme La Piedrita encore plus opaque qu'il ne l'est déjà, comme lorsqu'on observe un objet à travers un mauvais prisme, mais comme je vais le montrer, leur importance dans le processus est incontestable.

Dans l'histoire qui suit, la difficulté du rapport apparemment « vertical » entre masse et avant-garde (comme le paradoxe du mouvement et de l'État, de l'autonomie et de l'unité) est maintenue à distance au plan pratique, dans la mesure où différents stades de lutte contre cette « démocratie » corrompue et violente instituée en 1958 se sont manifestés à travers différentes formes de lutte, différents outils et différentes armes. Ainsi, la guérilla à laquelle nous allons nous intéresser dans un premier temps n'a jamais dissimulé sa dimension *verticale* et de fait, une grande part du débat qui donna sa forme à la lutte des guérilleros tourna autour de la nature du contrôle politique qui devait s'exercer, ou non, sur les structures militaires des fronts de guérilla. Si ce verticalisme était dans une large mesure la conséquence de son caractère militaire, cela ne doit pas nous autoriser à dissimuler les éléments bien réels de privilège racial et sexuel à l'œuvre au sein de la lutte. Si mon analyse a été enrichie par des discussions avec des guérilleros de la base (y compris des femmes et des Afro-indigènes), elles ne peuvent en rien remplacer des discussions avec ceux qui furent en effet chargés de concevoir et d'exécuter les stratégies et les tactiques plus générales qui ont déterminé le cours de la lutte armée. Pendant cette période, pour le meilleur et pour le pire, les revendications les plus radicales du peuple furent représentées le plus souvent par des structures avant-gardistes. Cela

Quel peuple ? L'histoire de qui ?

n'excuse pas leurs erreurs, qui furent nombreuses, et souvent liées, quoique non réductibles, à des éléments verticalistes tels que le *foquismo* avant-gardiste. Pas plus qu'il ne faut dissimuler qu'à certains moments les guérilléros furent plus éloignés de ce qui aurait dû être leur base de soutien qu'à d'autres ; plus que tout le reste, c'est cela qui a mené à l'échec de la lutte armée et induit les transformations stratégiques nées dans son sillage. Ces guérilléros n'en demeurent pas moins, dans une certaine mesure, les représentants les plus révolutionnaires et les plus intransigeants du *pueblo* en tant que critique radicale de l'oppression et de l'inégalité et c'est en ce sens que l'histoire de la guérilla demeure, aussi imparfaite fût-elle, une « histoire populaire ».

De la même manière que la fétichisation de l'horizontal peut amener à négliger la question du leadership, une telle approche peut également exclure a priori ceux qui ont choisi pour des raisons stratégiques de travailler au sein des institutions gouvernementales, ou en relation étroite avec elles, aux niveaux national ou local. Exclure ceux qui voient dans ces institutions un lieu inévitable de la lutte reviendrait de fait à négliger la grande masse des révolutionnaires qui se battent sur le terrain pour faire avancer le processus bolivarien. Le fait que de nombreux hauts fonctionnaires soient issus des rangs, non seulement de la guérilla, mais aussi d'autres secteurs du mouvement révolutionnaire, ne les exclut pas de cette histoire ; cela ne fait que poser une fois encore, d'une façon légèrement différente, le paradoxe apparent par lequel je commençai : ceux qui ont le plus souffert de la violence de l'État dans le passé en sont venus malgré tout à occuper des postes dans cet État. Si de telles figures doivent être mises en regard de celles qui expriment des préoccupations bien réelles et justifiées quant à l'autonomie et au radicalisme du mouvement, que ce soit dans la sphère des mouvements semi-officiels ou chez ceux qui rejettent absolument toute association avec l'État (sans cesser, pour la plupart d'entre eux, de soutenir le président et le processus), cela n'enlève rien à leur importance.

De même que ces deux fétiches échouent en raison de la distinction trop forte qu'ils établissent entre ce qu'ils soutiennent et ce à quoi ils s'opposent, et de même que mon objectif est de rétablir les liens qu'ils rompent, de même devons-nous parler de rétablir un rapport entre l'horizontal et le vertical de façon plus générale. Pour cela, le mieux est

La révolution au Venezuela

de nous tourner vers un révolutionnaire vénézuélien, ancien guérilléro et source d'inspiration très importante pour ce qu'on a appelé le « bolivarisme » : Kléber Ramírez Rojas. Dans un essai écrit en 1994 sur les mouvements nés dans les *barrios à la suite des rébellions du Caracazo* en 1989, Ramírez – qui venait de prêter sa plume aux forces qui étaient derrière le coup d'État manqué de 1992 pour rédiger une série de documents ébauchant la structure d'un futur gouvernement révolutionnaire – réfléchissait aux réussites et aux échecs de l'horizontalisme de ces mouvements populaires. Tout en reconnaissant que l'obstination à vouloir s'organiser horizontalement relevait d'une forme justifiée d'autodéfense par rapport aux vieux partis politiques corrompus, et que l'autonomie bien réelle que cet horizontalisme donnait aux mouvements était « une conquête politique et sociale largement méritée », Ramírez n'en affirmait pas moins que par la fétichisation des assemblées populaires dispersées, « ce triomphe a mené à sa propre défaite ». « L'horizontalité du point de vue stratégique, continuait-il, est peut-être nécessaire pour développer l'État populaire [*comunero*]; mais tactiquement, en ce moment, elle devient une grave erreur puisqu'elle encourage l'isolationnisme des bases populaires par rapport aux luttes nationales⁴⁴. » C'est dans un effort pour éviter ces deux fétiches que, lorsque viendra le temps de la conclusion, je ne parlerai ni de pouvoir par le haut ni totalement par la bas, mais plutôt d'un « pouvoir dual », qui existe dans une opposition continue, tendue et antagoniste avec l'État, qui pousse obstinément des bases vers le haut pour générer un mouvement dialectique permettant la transformation révolutionnaire de l'État et de ses institutions, dans le but ultime de le déconstruire, de le décentraliser et d'en faire un non-État. Pour Kléber Ramírez, cette dialectique du pouvoir dual signifie la « liquidation de l'actuel [...] État » et son remplacement par ce que certains pourraient voir, là encore, comme un paradoxe : « un gouvernement d'insurrection populaire »⁴⁵.

Un dernier avertissement avant de commencer, et il est lié à ce que je viens de dire, car il y a encore une chose à laquelle il faut prêter attention dans cette insistance exagérée sur l'horizontalisme, dans cet impératif abstrait de « changer le monde sans prendre le pouvoir ». Trop souvent, les débats sur la manière de changer le monde dégénèrent en exercice de construction de modèles, et trop souvent, ce

Quel peuple ? L'histoire de qui ?

sont les révolutionnaires du tiers-monde qui fournissent le matériau de ces exercices et les philosophes du premier qui construisent le modèle. Si l'impulsion de « changer le monde » en prenant le pouvoir vient à bien des égards de la Révolution russe, le modèle pour la *manière* d'y parvenir dans l'Amérique latine des années 1960 était dans une large mesure la Révolution cubaine passée au crible des écrits de l'intellectuel radical français Régis Debray. En 1963, Debray fit un pèlerinage à la Sierra de Falcón pour parler avec des guérilleros vénézuéliens. Plus de quarante ans après, j'ai eu l'occasion de parler avec un grand nombre d'entre eux, mais aussi avec une multitude de militants plus jeunes de divers secteurs de la lutte. Si je peux sembler marcher ainsi dans les pas de Debray, rien n'est plus éloigné de la vérité. Non seulement parce que le « modèle » *foquista* de Debray – où la guérilla est menée par une petite élite de foyers mobiles, les *focos*, détachés de toute base sociale – était une caricature de la Révolution cubaine, mais aussi parce que son application au Venezuela fut tout bonnement catastrophique.

Le nom de Debray ne doit donc pas nous servir de source d'inspiration mais bien de mise en garde contre les dangers des modèles pour « changer le monde ». L'horizontalisme est-il devenu un modèle à part entière, revitalisé par l'insurrection zapatiste et amplifié par des théoriciens comme Holloway sous la bannière de l'anti-pouvoir ? Dans ce cas, l'impératif de refuser le pouvoir reflète-t-il fidèlement l'expérience zapatiste, ou ne serait-ce pas plutôt tout autant une caricature de cette expérience que l'était la théorie de la guérilla de Debray ? Les zapatistes refusent-ils tout pouvoir ou cherchent-ils à régénérer une nouvelle forme de pouvoir par le bas ? Refusent-ils toutes les institutions ou se contentent-ils de les soumettre à la pression constante de l'intervention populaire (au moyen des mandats révocables et des assemblées populaires, par exemple), ce que Dussel appelle le « pouvoir obédientiel », en se fondant sur l'impératif zapatiste *sans* créer de modèle⁴⁶ ? Et même si ces théories reflètent la pratique zapatiste, est-il possible de généraliser et d'exporter l'expérience locale et particulière des zapatistes dans le continent et dans le monde sans contribuer à ce que j'ai appelé ailleurs l'« impérialisme anarchiste »⁴⁷ ?

Pour conclure là où nous avons commencé – dans une trajectoire en spirale –, tournons-nous une fois encore vers

La révolution au Venezuela

C. L. R. James, qui affirme que « ce ne sont pas les parlements qui décident du rythme des révolutions : ils ne font que l'enregistrer⁴⁸ ». Hugo Chávez n'est pas une *cause* mais un *effet*, non le Créateur mais la création ; en ce sens, l'histoire qui suit est littéralement une défétichisation, une démystification. Ni son élection ni même son coup d'État manqué n'ont marqué le début de la révolution bolivarienne. Ils furent le résultat et le reflet d'une histoire longue et pour une grande part souterraine, une histoire qui n'est apparue au grand jour que récemment, et à laquelle ce projet espère contribuer modestement. Pour paraphraser ce que j'ai entendu de la bouche de plus d'un militant révolutionnaire vénézuélien : « c'est nous qui l'avons créé » – mais nous irons aussi au-delà de lui si nécessaire.