

par COLETTE CAPRILES\*

## Carlos Rangel et la quête mélancolique de la liberté

L'ÉCRIVAIN VÉNÉZUÉLIEN CARLOS RANGEL est une figure singulière qui prend tout son intérêt lorsqu'on la relie à la tradition de l'intellectuel engagé latino-américain, elle-même tributaire de la tradition française, que Raymond Aron, cette autre figure singulière, a bien mise à mal.

Le premier livre de Carlos Rangel, et le plus important, *Du bon sauvage au bon révolutionnaire*, publié à Paris<sup>[1]</sup> et à Caracas en 1976 avec une préface de Jean-François Revel, est une analyse du type d'« opium » propre aux élites intellectuelles latino-américaines. Et cette analyse a la même prétention démystificatrice que celle d'Aron en 1955<sup>[2]</sup>.

Ce que développe Rangel pourrait se situer dans la lignée de ce que, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, on en vint à désigner sous l'expression de « conjectural History » et que l'on trouve en particulier dans l'œuvre d'Adam Smith, puis dans celle de son commentateur Dugald Stewart<sup>[3]</sup>.

L'« histoire conjecturale » ou « histoire raisonnée », nous apprend Stewart, se définit par sa fonction progressiste de déconstruction des mythes. C'est, dans le domaine de la culture, la plus intéressante des entreprises. Rangel veut ainsi éclairer la relation qu'entretient l'Amérique latine avec sa propre mythologie, laquelle oscille entre un pessimisme issu de son échec fondateur et le rêve quasi mégalomane de demeurer un continent éternellement jeune, en attente depuis toujours de pouvoir devenir le portail d'accès à la connaissance du monde.

---

\* Université Simon Bolivar de Caracas

1. Carlos RANGEL *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Caracas, Monteávila Editores, 1976, Robert Laffont éd. pour la traduction française.

2. Raymond ARON, *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, 1955.

3. Stewart, DUGALD (1980). « Account of the Life and Writings of Adam Smith, L.L.D. » (edited by I.S. Ross), in W.P.D. Wightman and J.C. BRYCE (ed.), *Adam Smith, Essays on Philosophical Subjects*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

Comme le laisse entrevoir son titre, le livre traite de deux mythes qui sont l'alpha et l'oméga de ce que Rangel appelle dans un texte postérieur le « tiers-mondisme » latino-américain : la figure du bon sauvage et son salut par la révolution.

Les intentions du texte sont claires : c'est à l'intellectuel de gauche que Rangel s'adresse et il l'interpelle comme source d'une énonciation « arrimée au marxisme comme les chats à la cheminée », celle d'une imposture. L'intellectuel latino-américain « philo-marxiste » – comme le surnomme l'auteur – qui appartient à l'élite dominante, fait tout son possible pour consolider « l'identité entre l'état de l'homme avant la chute et après le salut », ce qui rend patent le caractère du marxisme comme théologie de substitution, ainsi que le dit Georges Steiner.

### **La conscience de l'échec de l'Amérique latine**

*Du bon sauvage au bon révolutionnaire* est une sorte de cahier de doléances au second degré, qui résume les différentes versions de la « mythologie compensatrice » par laquelle on a l'habitude d'expliquer l'échec de l'Amérique latine et son infériorité récurrente par rapport au grand frère du Nord. Le sujet principal du livre c'est l'échec – en tant qu'expérience collective contrastant objectivement avec le succès nord-américain – et le récit identitaire qui sert à le justifier. Rangel prend le même point de départ que ses adversaires : « De Bolivar à Carlos Fuentes, toute personne profondément et sincèrement latino-américaine reconnaît, au moins par moments, l'échec – jusqu'ici – de l'Amérique latine », écrit-il. Insérée dans cette perspective traditionnelle de pessimisme latino-américain, la vision de Rangel est une tentative pour reconstruire une « pure » conscience de l'échec, afin qu'elle dissipe, pour ainsi dire, les brumes mythologiques qui attribuent à l'Autre les causes du malaise latino-américain.

Le recueil de doléances part de l'idée qu'il y a une unité culturelle de l'Amérique hispanophone, ou de ce que furent les territoires conquis par l'Espagne (Rangel exclut expressément le Brésil) et surtout que c'est le même processus historique qui a constitué les différentes nations latino-américaines ; celles-ci rediraient à l'infini les maux d'une modernisation perçue comme subie, ce qu'induisent des fantasmes culturels méconnaissant les difficultés et les lenteurs de l'implantation de « bonnes institutions » sur le continent.

Rangel se réfère à une sorte de déterminisme faisant de l'identité métisse des Latino-Américains un obstacle culturel à la réussite des idéaux qu'ils se sont fixés, en particulier celui de la liberté. L'héritage espagnol, constitué d'un schéma institutionnel et culturel profondément opposé aux Lumières, s'unirait à la logique de vaincu des peuples aborigènes et africains en un amalgame fatal pour leurs propres aspirations.

Dit ainsi, Rangel semble actualiser l'ample patrimoine du positivisme latino-américain, lequel donna naissance aux premiers intellectuels qui voulurent penser le continent comme unité culturelle et historique. De fait, au sein de la critique dévastatrice que Rangel adresse

aux producteurs de mythologies, comme l'Uruguayen José Enrique Rodó avec son *Ariel* ou le Mexicain José Vasconcelos avec *La race cosmique*, deux textes quasi lyriques dans leurs ambitions d'illustration et de défense du Latino-Américain, il glisse une marque de respect pour des figures comme celles de Domingo Faustino Sarmiento et de Laureano Vallenilla Lanz, deux personnages illustres du panthéon positiviste.

C'est donc peut-être cette connotation structurelle positiviste qui détermine la pensée de Rangel et ce serait une bonne chose que de retracer l'historique de l'impact politique qu'a eu au Venezuela, et a encore actuellement, la dérive positiviste – dans laquelle Rangel a peut-être eu un rôle important.

### Liberté et libéralisme

Il ne faut pas perdre de vue le problème sur lequel il met l'accent : celui de la liberté et, plus modestement, celui des formes possibles du libéralisme en Amérique latine, étant entendu que certains usages de la liberté et certaines pratiques sont certes modelés par les institutions, mais proviennent aussi d'une disposition particulière des Latino-Américains, qui n'est pourtant pas organique.

Certainement, comme le note Leopoldo Zea<sup>[4]</sup>, le positivisme a servi de cadre à un libéralisme « réaliste » ou libéralisme « ordonné », qui rejette tant l'anarchie dérivée des indépendances réalisées au nom du libéralisme que le conservatisme. Dans la pratique, dans leur désir de construire l'« ordre qui rend possible la liberté », selon l'expression du Mexicain Gabino Barreda en 1877, nombre d'intellectuels ont mis en avant la touche positiviste pour rendre plus acceptables les despotismes qui se multiplièrent dans la région. Et pour ne pas associer Rangel à cet univers si complexe du positivisme, on doit retenir que, dans son analyse du caudillisme latino-américain, il ne cesse de dénoncer les apologistes « positivistes » (il l'écrit ainsi, avec des guillemets) qui l'ont endormi en invoquant les impostures des « libéraux » démodés, leurs « codes importés » et leurs réformes « purement théoriques ».

Finalement, malgré ce qui précède, il faut reconnaître que la position de Rangel a plutôt des similitudes avec l'esprit de Tocqueville en ce sens que, pour ce dernier, les conditions permettant de sauver la liberté ne sont pas celles de la loi mais celles des coutumes. Bien qu'il ne semble pas avoir cité dans ses écrits le nom de Tocqueville – mais il l'a fait dans quelques conférences – Rangel attache une attention particulière, parmi la mosaïque de personnages qui défilent dans son œuvre, à la figure de Francisco de Miranda, archétype de l'homme des Lumières américain.

Miranda, contrastant en cela avec Bolivar, l'homme d'action, devint le symbole de l'échec d'une voie historique possible : celle d'un libéralisme modeste et simple, celui qu'il rencontra

4. Leopoldo ZEA, « Prólogo » a *Pensamiento positivista latinoamericano*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

pendant sa visite aux États de l'Union en 1783 et qui le surprit. Miranda s'y émerveilla, comme Tocqueville, de l'harmonie entre les coutumes et les institutions et attribuait à ce libéralisme toutes les vertus qu'on observe lors de la constitution d'un gouvernement libre – impossible à mettre en place sans le caractère industriel et sans l'amour de la liberté des gouvernés. Mais Miranda est l'incompris, le prototype de l'homme du XVIII<sup>e</sup> siècle, mis en déroute par le volontarisme romantique et héroïque de Bolivar et du culte à Bolivar; et ce chemin qu'il ouvrit est resté ignoré de la conscience latino-américaine.

### **Rangel en son labyrinthe**

C'est donc la question de la liberté en Amérique latine qui oriente toutes les recherches de Rangel. Bien que, dans *Du bon sauvage au bon révolutionnaire* il transite, comme je l'ai indiqué, par la tradition pessimiste, l'examen qu'il y fait des « formes du pouvoir politique en Amérique latine » passe par la valorisation de l'effort modernisateur produit à partir des années 1940 par une social-démocratie naissante, qui se présentera comme modèle, particulièrement dans le cas du Venezuela.

Rangel défend l'*aprisme*, comme il l'appelle en référence à la doctrine du Péruvien Haya de la Torre et à son parti Apra, qui lui apparaît comme la matrice d'un modèle de « développement » permettant l'implantation de la démocratie représentative et populaire, à l'opposée des régimes illégitimes et de ceux des caudillos militaires si nombreux tout au long du XX<sup>e</sup> siècle. Mais s'il défendit ce modèle, c'était avant tout pour s'opposer à la fascination exercée par l'expérience de la révolution cubaine, événement qui remodela toute la culture politique latino-américaine. Le parti vénézuélien *Action démocratique* et son leader Romulo Betancourt, qui rompit en 1945 avec l'héritage de la dictature Juan Vicente Gómez puis, à partir de 1959, présida le premier gouvernement d'une période démocratique exemplaire qui dura plus de 40 ans, passe pour avoir répondu avec succès à ses promesses, contredisant ainsi la théorie de l'échec latino-américain.

Rangel faisait l'éloge de la défense inconditionnelle par Betancourt de la démocratie représentative, en théorie et en pratique, face à tout despotisme, de droite ou de gauche – que ce soit Fidel Castro ou Rafael Leonidas Trujillo –, précisément parce que ce succès d'un régime démocratique, s'affirmant comme défenseur de la liberté politique, confirmait ses thèses quant aux causes de l'échec.

À l'époque où Rangel écrit son livre, l'*aprisme*, après un interim social-chrétien, règne de nouveau au Venezuela, avec l'arrivée au pouvoir de Carlos Andres Perez et une augmentation soudaine des prix du pétrole qui très rapidement fera de l'élément rentier de l'économie sa variable fondamentale. La question économique tournera désormais de plus en plus autour de la répartition de la rente pétrolière, et de moins en moins autour de son efficacité

productive. L'État, qui se consacre alors à la distribution de la rente, augmente démesurément et, avec lui, son poids et son pouvoir face à la société. La bienveillante prédiction de Rangel (« avec Carlos Andrés Pérez, le projet apriste vénézuélien arrive à sa maturité ») reste à l'état d'une promesse qui s'affaiblit progressivement jusqu'à la crise politique consommée par l'élection de Hugo Chavez à la présidence en 1998.

Surtout, se dissipe alors l'espérance libérale qui voyait l'*aprisme* comme la phase de modernisation et de consolidation des institutions économiques et politiques qui devait ouvrir la voie à une économie politique et une société ouverte, au sens que Popper donne à ce terme. L'œuvre de Rangel ne se comprend donc pas si l'on fait abstraction de sa biographie et de l'expérience vénézuélienne.

### Les chats près de la cheminée

Sa déception d'être le témoin de l'installation en « mode de production pétrolier » du populisme social-démocrate le conduisit à publier en 1982 un second livre. *Le Tiersmondisme* est une tentative de transposition de sa thèse dans le registre géopolitique de la seconde moitié du *xx<sup>e</sup>* siècle<sup>5</sup>. L'Amérique latine n'est pas la seule partie du monde à développer une obsession victimaire ni à penser le « développement » des nations occidentales, fréquemment caractérisé par le terme d'impérialisme, comme le produit du nécessaire « sous-développement » des autres nations, périphériques et pauvres.

Ses arguments ne varient pas beaucoup : il continue de défendre l'idée que l'idéologie tiers-mondiste est un récit ou une « inclination émotive » (il faut la définir ainsi puisqu'elle ne mérite pas d'être qualifiée de théorie), et, en dernière instance, une idéologie de remplacement visant à empêcher l'expansion du capitalisme dans des nations non encore industrialisées et de ce fait tributaires de la fascination pour l'offre messianique que propose l'univers salvateur du marxisme.

Ce sera seulement dans son troisième livre, *Marx et les socialismes réels*<sup>6</sup>, un recueil d'articles publié de manière posthume en 1988, que Rangel fera une critique plus systématique du marxisme comme source de pratiques despotiques, critique articulée de plus avec sa vision libérale de la société. Bien que disparu avant la chute de l'Union soviétique, Rangel s'était déjà engagé dans une polémique confrontant les différentes gauches latino-américaines – gauches spécifiques car elles ont connu les expériences cubaine et chilienne – quant à la possibilité d'un socialisme démocratique dans le cadre des principes économiques marxistes. Sa réponse est négative et il insiste au contraire sur le rôle que doivent jouer l'économie de marché et la société civile face à l'étatisme, unique manière d'éviter un bilan tel celui du modèle soviétique, mais aussi de préserver la démocratie politique – comme ce fut le cas au Venezuela où elle

5. Carlos RANGEL, *El tercermundismo*, Caracas, Monteávila Editores (1982).

6. *Marx y los socialismos reales*, Caracas, Monteávila Editores, 1988.

s'était maintenue. Son libéralisme est devenu plus proche de celui de Hayek, plus orienté vers la logique des interactions entre économie et société, et plus militant qu'auparavant.

### **Rangel, critique démocratique**

Faisons un bref détour vers la sociologie de l'intellectuel latino-américain sur laquelle Rangel se penche, ou mieux, vers l'expérience qui fut la sienne dans son pays, en tant que témoin et interlocuteur d'exception de cette corporation invisible que formaient les intellectuels « de gauche » au Venezuela.

Il faut là encore souligner le caractère exceptionnel de la figure de Rangel. Non seulement par son engagement actif d'intellectuel s'opposant au courant hégémonique de la gauche, mais aussi par son intervention dans un domaine particulier, celui de la télévision. Son activité publique passait essentiellement par celle-ci, en tant que directeur d'un programme quotidien d'opinions et d'analyses de l'actualité politique, qu'il animait avec son épouse, Sofia Imber, elle-même personnage très influent dans les milieux de la haute culture et de la politique nationales. Ainsi, ce n'est pas dans l'espace universitaire ou académique qu'intervenait Rangel mais directement dans celui de l'opinion publique. Son programme fut une plateforme pour une critique démocratique qui mettait en cause librement et en les soumettant au même et implacable regard aussi bien les fonctionnaires des gouvernements sociaux-démocrates et sociaux-chrétiens que leurs critiques de gauche. Le libéralisme « prudent » de Rangel, peu affecté par les dogmatismes militants, apparaissait comme un point de vue marginal qui, bien que partagé par certains cercles d'entrepreneurs, ne faisait pas du tout partie du spectre politique. Rangel servait vraiment d'instrument critique mais il ne s'est jamais engagé dans un groupe de pression ou un parti politique avec un programme expressément libéral.

Ce dialogue public quasi quotidien avec de nombreux protagonistes de cette épopée locale que voulut être l'insurrection révolutionnaire armée des années 1960 lui servit sans doute à établir le catalogue des mythologèmes de la gauche. Il découvrit ainsi que la politique en Amérique latine fonctionnait comme une pratique sans réflexion car la pensée y est oblitérée par les mythes. Et il comprit que ce n'était pas dans l'action que se jouait le destin du continent mais dans la pensée; que la révolution n'échouait pas tant par les actions menées que parce qu'on ne réfléchissait plus à la manière dont on participait à la mythologie collective qui justifiait, justement, cette révolution.

### **La gauche culturelle et l'exemple du Venezuela**

Autre domaine de réflexion important pour Rangel, l'histoire de la gauche au Venezuela. Bien que ce soit une histoire pas encore écrite, on peut dire qu'elle est exceptionnelle si on la compare avec celles des autres gauches latino-américaines – ce qui explique indirectement l'apparition de la figure de Hugo Chavez et la nature de ses conceptions politiques. Comme dans toute l'Amérique latine, le premier impact au Venezuela de la révolution cubaine fut

l'apparition de groupes insurrectionnels qui prétendirent tordre le chemin de la démocratie récemment retrouvée en le déviant vers le projet d'une révolution marxiste continentale.

Mais à partir de 1965, une fois qu'on eut constaté par les élections générales que la volonté populaire continuait d'appuyer massivement le modèle social-démocrate, dans un climat de prospérité et devant leurs défaites militaires successives, les avant-gardes des groupes insurgés commencèrent à négocier ce qu'on appelait la « pacification ». Ce processus s'étendra sur quasiment dix ans et l'offre des gouvernements de Raul Leoni comme de Rafael Caldera (social-démocrate et social-chrétien) consistera en une double stratégie : proposer aux insurgés l'intégration politique et l'intégration institutionnelle.

Les ex-guérilleros formèrent des partis de gauche radicale qui participèrent à partir de 1973 à toutes les élections, réussissant de modestes mais influentes percées parlementaires.

Mais l'impact majeur de la pacification fut l'insertion institutionnelle de ces intellectuels. Car la direction de la guérilla provenait bien souvent de catégories de la classe moyenne, d'universitaires, de gens à vocation culturelle et de bonne formation théorique.

Ainsi, la gauche insurgée, d'abord marginale, se convertit en force centriste : dans la mesure où la question fondamentale de l'échec de la lutte armée était réglée, les avant-gardes en vinrent plus ou moins rapidement à constituer le noyau de la culture officielle. Un vaste système de parrainage public de l'activité intellectuelle et artistique absorbera alors les protagonistes de cette lutte, désormais « pacifiés ».

Alors se mirent en relation étroite deux logiques opposées : celle de l'avant-gardisme et de l'insurrection d'un côté et celle de la redistribution de la rente pétrolière de l'autre. Cette redistribution se manifesta également par la massification des biens culturels, y compris les études supérieures qui connurent un formidable essor pendant cette période.

L'offre d'intégration n'augmenta pas uniquement par la croissance de cet appareil culturel, qui se diversifia ensuite du fait de l'aide apportée à tous les secteurs de la consommation culturelle : musique, édition, arts de la scène, musées, etc. Du fait aussi de la volonté de créer des espaces assurant l'immunité politique et donc le maintien de la gauche insurgée dans certains lieux privilégiés où s'organisait l'administration de programmes culturels, comme l'Institut de la Culture et des Beaux-Arts et le Conseil national de la Culture.

Ce sont principalement les universités publiques, grâce au principe d'autonomie universitaire, qui constituèrent de puissants lieux d'attraction pour l'intelligentsia pacifiée : malgré les tensions politiques entre les universités et des gouvernements démocratiques qui s'en tenaient au *statu quo*, les campus fonctionnaient comme des îlots de contention ou mieux encore comme des citadelles dans lesquelles se conserva la culture politique de la gauche radicale – celle-là même qui s'active depuis trente ans, avec ses vieilles positions presque intactes, dans une coalition contre nature autour de la figure du militaire populiste que fut Hugo Chavez.

Sans doute, la stratégie de l'intégration et de l'institutionnalisation produisit également la progressive modération du spectre idéologique de la majorité des gens de gauche et donna lieu à une époque de pluralisme politique qui obéissait à ce que Moises Naim et Ramon Piñango appelèrent en 1984 *L'illusion de l'harmonie*, dans un livre signalant les effets économiques et institutionnels de l'acquiescement à la rente pétrolière<sup>[7]</sup>. Cet accord social devait se détériorer à partir des années 1980 au même rythme que la chute des prix du pétrole.

Curieusement, Rangel a publié ses livres dans la maison d'édition la plus renommée, Monteavila éd., une entreprise publique et l'un des exemples les plus réussis de la gestion culturelle de l'époque. Sa ligne éditoriale fut en effet d'un pluralisme exemplaire, de sorte qu'à côté des livres de Rangel on trouvait les ouvrages de ceux qu'il interpellait d'une manière peu caressante. Son œuvre n'eut vraiment qu'un impact limité dans les cercles intellectuels. Furent nécessaires la crise des années 1990 et l'expérience de la réincarnation du « bon révolutionnaire » dans l'amalgame chaviste pour que l'œuvre de Rangel suscite l'intérêt, en particulier de la part de ceux-là mêmes qui se réveillèrent des rêves dogmatiques provoqués par cet amalgame.

Le problème qui obséda Rangel, celui du destin de la liberté en Amérique latine, a aujourd'hui une urgence pratique, si nous considérons que s'achève un cycle politique d'humeur populiste autoritaire dans laquelle le Venezuela a joué un rôle essentiel. Mais on court le risque que cette urgence masque la discussion à peine ébauchée entre nous, les Latino-Américains, quant aux usages et aux significations données à la liberté ou quant à ce que Luis Castro Leiva en 1991 appela les « intentions libérales »<sup>[8]</sup>.

L'indignation de Carlos Rangel s'insère, peut-être, dans une tradition particulière, celle du positivisme libéral. Mais ce n'est pas l'unique base sur lequel s'édifie l'expérience, contradictoire et partielle, de la liberté en Amérique latine. L'univers des significations de la liberté américaine se compose d'autres traditions, en particulier celle du républicanisme dans ses différentes versions, en perpétuelle tension avec les significations elles aussi multiples du libéralisme. La possibilité d'une république libérale est l'aspiration américaine par excellence, mais en même temps la moins articulée et la moins réfléchie de nos aspirations.

---

7. Moisés NAIM y Ramón PIÑANGO, *Venezuela, una ilusión de armonía*, Caracas, Ediciones IESA, 1984.

8. Luis CASTRO LEIVA, « Intenciones liberales ». *El liberalismo como problema*. Caracas, Monteávila Editores 1991 et « ¿Es posible una república liberal ? Todos los caminos no llevan a Roma ». *Sed buenos ciudadanos*, Caracas, Alfadil Editores, 1999.