

Democracia urbana. De la tradición a lo crucial

Fregosi, Renée

Renée Fregosi: Investigadora francesa. Doctora en Filosofía por la Universidad de La Soborna. Directora del ISER (Instituto Socialista de Estudios e Investigaciones). Presidenta del CECIEC (Centro Europeo para la Cooperación Internacional y los Intercambios Culturales), París.

Hacer de la «democracia urbana» un tema de movilización política y, a forciiori, de reflexión teórica, puede entrañar una doble provocación. Desde un punto de vista histórico, la expresión puede ser concebida como un pleonasma, ya que el asiento mismo del demos es la polis, la organización política democrática originaria que nació en el corazón de la ciudad griega. Por el contrario, desde el punto de vista de los sociólogos y de los actores sociales de hoy, el calificativo «urbano» nos remitirá, ante todo, a «jungla», «desorganización», «marginación», «delincuencia», en una palabra, a «violencia», a una realidad opuesta a una vida democrática digna de ese nombre

Sin embargo, conviene destacar dos aspectos; en primer lugar, la historia de la forma democrática en el mundo nos invita a discutir, a tratar de atemperar esta relación, evidente en un primer abordaje, entre democracia y urbanidad. La actividad política antigua - ateniense y romana - y las posiciones de poderes en el seno de las ciudades medievales, señalan, en efecto, la complejidad de la gestión democrática y de sus lazos con la realidad urbana. En segundo lugar, es propio de nuestras actuales ciudades - megalópolis, ciudades-dormitorios, centros urbanos abandonados por las unidades de producción tradicionales - que vean surgir en ellas los desafíos democráticos de nuestro tiempo: es aquí donde se expresa una nueva exigencia democrática.

Trataremos, entonces, de entender a la ciudad como lugar de producción política, su crisis actual y su renovación posible. Para hacerlo, la historia debe ayudarnos a esclarecer el presente y, el análisis de la realidad actual, a trazar ejes prospectivos. Las evocaciones de la ciudad griega o de las ciudades del Occidente medieval no

deben, en consecuencia, concebirse como un pasado mítico, ni pensarse como una perfección original que hay que reflotar, sino más bien como los puntos de anclaje de una búsqueda que tienda a ampliar el espacio político, desarrollar el ejercicio laico y abrir nuevos campos para la democracia.

La polis entre la guerra y la política

«La guerra no es solamente un acto político, sino un verdadero instrumento político» (Von Clausewitz, 67). «La guerra no es más que la continuación de las relaciones políticas, con la ayuda de otros medios» (Ibíd., 73). La violencia no es más que el medio de arribar al fin de todo acto político: «Imponer nuestra voluntad al enemigo» (Ibíd., 51); «forzar al adversario a ejecutar nuestra voluntad» (Ibíd., 51). Y más aún, la guerra fue, en ciertos períodos de la Antigüedad, la expresión suprema, la quintaesencia de la política. «La guerra formaba parte de la vida ordinaria: sin duda la actividad guerrera no fue nunca tan intensa como durante las guerras médicas, o la guerra del Peloponeso, o en Roma durante las guerras púnicas; entre tanto no pasaba casi un año en el curso del cual no hubiera decisión oficial de combatir, movilización y preparativos y, en fin, combate, a cualquier nivel» (Finley, 1985 106-107).

Sin suscribir el carácter absoluto de la definición de base de la política expresada por Carl Schmitt (tan coherente con el espíritu de Clausewitz), a saber: «la distinción específica de la política, a la cual se pueden reducir los actos y los móviles políticos, es la discriminación del amigo y del enemigo» (p. 66), tenemos que reconocer que se trata aquí de una determinación esencial de la actividad política originaria, primera, primitiva. Y, la preeminencia acordada por los teóricos políticos de la Antigüedad a la política exterior y, por lo tanto guerrera, refuerza esta convicción según la cual la esencia de la política sería el conflicto; «los historiadores antiguos (...) no se ocupaban de los mecanismos de la toma de decisión - exceptuados los discursos a la Asamblea o al Senado - más que en los momentos de conflicto agudo, cuando la ciudad estaba al borde de la guerra civil» (Finley 1985, 90).

Ciertamente, si «es muy probable que muy pocos ciudadanos ordinarios se tomaran el trabajo de molestarse para las sesiones de rutina (de la Asamblea), (...) no es verosímil creer que, cuando se trataba de decidir si se debía, sí o no, hacer la guerra a Esparta, la indiferencia haya sido parecida». (Ibíd., 115). No obstante, la fuerte imbricación de lo civil y lo militar en esas antiguas sociedades del «cara a cara», las persistencias de la estructura social de base arcaica - la familia -, la pregnancia de la guerra vivida como extrema expresión del acto político, no permiten reducir la po-

lítica a una «última instancia», a una esencia, puesta en escena del conflicto y/o del consenso.

La guerra participa, en efecto, de la gestión de la ciudad, pero la polis griega es una estructura compleja, que organiza comercios y relaciones de poder con el campo; es el asiento del Estado, del poder legislativo, del judicial y del ejecutivo; es el lugar del desarrollo de las relaciones sociales y el de su reflexión, de su teorización. El conflicto participa innegablemente de la política pero no puede bastar para definirla. Por el contrario, lo que caracteriza al acto político en la ciudad antigua, ya se trate de votar la guerra o de estatuir el aumento de los impuestos, es el aspecto colectivo de la toma de decisión. Podríamos, por lo tanto, decir que «desde el momento que un pueblo existe en la esfera de la política, él deberá operar por sí mismo» (Schmitt, 93, énfasis nuestro) el acto de decisión («la distinción entre amigos y enemigos», para Carl Schmitt, o toda otra manifestación de su soberanía).

Fundada sobre el *laïos* que la constituye, la *pulis* es a la vez el arte de estructurar la sociedad, la manifestación de la constitución de la sociedad por ella misma, y la organización del poder, la gestión de las relaciones de fuerzas que animan a la sociedad. La política se define, por lo tanto, desde sus orígenes como la cuestión de todos y su traducción institucional es la democracia, ejercicio del poder por el pueblo en el sentido amplio del término, el *demos*, autoorganización de la sociedad por ella misma. «La política, tal como la entendemos, se cuenta entre las actividades humanas menos estimadas dentro del mundo premoderno. Fue una invención griega, o, para ser todavía más precisos, una invención que hicieron separadamente los griegos y los etruscos y/o los romanos» (Finley 1985, 89).

Sin embargo, si la política puede definirse ideal, histórica y etimológicamente como práctica laica y democrática, no se trata en absoluto de mitificar los orígenes de lo político. La democracia antigua se ha instituido, en efecto, en y por la exclusión: *demos*, *laí'os*, estaban lejos de significar el conjunto de la sociedad, sólo participaban completamente en ella los varones, ciudadanos griegos, libres y adultos. La política, lejos de ser la cuestión de todos, de toda la ciudad, ha tenido siempre tendencia a ser confiscada por una minoría. «Tanto en Atenas como en Roma, el cuerpo cívico era una minoría que explotaba a un gran número de hombres, libres y esclavos» (Ibid., 129).

En efecto, apenas nacida, la política se organizó de acuerdo a modos infrapolíticos-clánicos, clientelistas- y suprapolíticosteocráticos, plutocráticos, aristocráticos, tiránicos. Apenas constituida como esa articulación inédita entre un Estado y una so-

ciudad, la *polis* se desarrolló desglosando el ejercicio del poder y la organización social. Y la historia de nuestras sociedades occidentales puede leerse como el movimiento incesante entre una tendencia a la disyunción y la tendencia opuesta a la repolitización de la política a través de un combate laico por la democracia.

Retorno a la civilidad

«La comunidad de los siglos VIII Y VII AC tenía aún una larga ruta por recorrer antes de llegar a ser la *pulis* de la época clásica. Sin embargo, allí, en el principio del período arcaico, encontramos el embrión». (Finley, 1980, 111). Esas comunidades, «conformadas según el esquema mediterráneo habitual, (...) poseían un centro urbano (...). En el centro, quedaba reservado un espacio libre: ese lugar estaba flanqueado por los principales edificios civiles y religiosos (...). Es el ágora, en el sentido primero de 'lugar de reunión', mucho antes de que los talleres y las tiendas se hubiesen implantado allí» (Ibid., 110).

La *polis* es un Estado que hace un todo de la ciudad y el campo, el segundo queda dominado, «domesticado» por la primera. El centro de la ciudad-Estado es la urbe; la urbanidad estructura al Estado y la ruralidad circundante se subordina. Ciudad y campo no son entonces dos realidades antagónicas pues en ellas reina la misma organización política, centralizada y democrática: centrada sobre el ágora griega o el foro romano. El campo alimenta a la ciudad que a su vez confiere una vuelta al pueblo rural, por su participación en las decisiones políticas, su carácter «civil», la «ciudadanía». Aristóteles resume esa convicción de los griegos según la cual la *pulis* es la única estructura que conviene a la vida civilizada, afirmando que el hombre es un *zoon politikon*.

Uno de los rasgos esenciales de la destrucción del Imperio Romano y de la Edad Media hasta casi el siglo XII. reside en la desestructuración urbana y el retorno a la ruralidad, a una cierta «animalidad» de la que el sistema feudal es el administrador: derrumbe del Derecho, sumisión a la ley del más fuerte, refuerzos de las relaciones patriarcales arcaicas, regresión. a una confrontación brutal con la Naturaleza salvaje de las selvas. «¿Ciudad desdibujada? ¿Emergencia de un urbanismo degradado? Sin ninguna duda. (00) La explicación tiende, en gran parte, a una progresiva decadencia de las formas del gobierno, de la autoridad y de las obligaciones. Eso que los reyes bárbaros después de los carolingios, algunos grandes fundadores de ciudades nuevas perfectamente ordenadas, habían podido preservar tal cual para hundirlo en el fondo de los tiempos: reflejo de una carencia o de una fragmentación de las responsabilidades y de los poderes» (Heers, 1990, 7). Durante

todo este período, la cultura y la civilización serán asumidas y simbolizadas por los monasterios, verdaderos sustitutos de los centros urbanos antiguos; espacio regido por el derecho -canónico-, alimentado por los campesinos de los alrededores, dispensando asilo y protección, proveyendo educación y formación profesional. Pero los monasterios están estructurados por la jerarquía clerical de «la ciudad de Dios» agustiniana, y no pueden, por lo tanto, asegurar el ideal democrático de las viejas ciudades. El común de los mortales está allí conservado en su animalidad pecadora, rústico campesinado que se mantiene alejado de toda decisión política.

Del mismo modo, el papado, asumiendo por completo la cultura antigua, no puede restituir en ella la dimensión laica. «Los papas aseguran defender la herencia helénicoromana, a tal punto que después de la caída y la desaparición de los emperadores romanos ellos aparecen como los sucesores del César» (Quillert, 20). En efecto, lo que recupera de la Antigüedad la estructura clerical es la autoridad política, la actividad política como relaciones de fuerza y juego de poder. Además, la exigencia democrática, por más tenue que fuera, que caracteriza a la invención de la política por la *polis*, reaparecerá en Occidente bajo una forma anticlerical, en el cambio del siglo XII.

El pueblo de las ciudades

De este modo, mientras que el pensamiento teocrático alcanza su apogeo en el siglo XIII con un pontífice soberano tan sutil como Inocencia 111, en el seno mismo de la Iglesia por una parte, y de la cristiandad en general por otra, se desarrollan dos teorías filosófico-políticas radicalmente opuestas. Por otro lado, una sociedad en tanto tal toma forma, construyendo las bases de una economía de mercado y de un Estado de derecho, pone en obra una laicización de hecho de lo político. Un nuevo *demus* se reconstituye desde el siglo XII a partir de los centros urbanos. Los burgueses comerciantes reclaman la autonomía administrativa y se erigen en comunidades de ciudadanos regidas por su derecho, administradas por «clérigos laicos» formados por las escuelas comunales y que hablan los idiomas locales. Frente a la organización, al encuadramiento clerical de la sociedad, se erige un proyecto alternativo basado sobre una nueva *polis*: la comuna.

Ese pueblo de las ciudades elabora entonces una nueva utopía que reactiva la noción de igualdad. De este modo, podemos leer en *Le Roman de la Rose*, producto de aquella cultura popular citadina: «Los principes no son más dignos que cualquier otro hombre como para que los cometas les anuncien sus muertes, pues sus cuerpos no valen más que el cuerpo de un mozo de la labranza, o de un clérigo, o de un

escudero, pues yo los hice a todos semejantes, como se hace evidente por su nacimiento (...) (*De Lorris y De Meun*, 312). O incluso: «Si tienen en ellos tantas cualidades que quieren tener otra nobleza que aquella que yo les hago presente en su nacimiento y que tiene por nombre libertad natural, y que es el común reparto de todos los hombres, con la razón que Dios les da .. (Ibíd., 317). Igualdad fundada en la libertad natural, igualdad y libertad de los hombres que los hacen responsables de su sociedad -«el mal no es más que la falta de bondad y nada más» (Ibíd., 118)- constituyen las primeras bases de un humanismo en construcción a través del desarrollo de las ciudades medievales. Y a tal punto que, incluso, la igualdad de los sexos comienza a ser encarada: «quien se erige en señor de su esposa, la que debería ser su igual y su compañera, según la ley que los une, podrá creer que jamás será amado, pues el amor no puede vivir en la obligación y la servidumbre» (Ibíd., 164).

A partir del siglo XII. en efecto, la liberación de los siervos por una parte, y el renacimiento del régimen comunal alrededor de los comerciantes y artesanos de los centros urbanos renovados por. la otra, contribuyen a la emergencia de un nuevo actor social: el «pueblo» de las ciudades que rechaza sufrir las violencias y el desprecio de los señores tanto como la dominación de todo un clero feudal (que favorece una tradición popular anticlerical). Así, en Francia, el rey garantizará el *status* de numerosas comunas independientes, y el Parlamento de París jugará un rol importante en la centralización del Estado capeto. La reunión de los Estados Generales por Philippe le Bel consagrará el nacimiento sobre la escena política del Estado-Llano, fijará los límites a las prestaciones de los prelados y dará un golpe fatal a los señores.

Sin embargo, queda aún por recorrer el camino entre la vida comunal y un régimen democrático moderno. A fin de delimitar los defectos democráticos de ese sistema, distinguiremos la evolución de la estructura estatal francesa de la del Renacimiento urbano italiano. Mientras que el Estado francés tendía a reducir el feudalismo arrojándolo al margen de la centralización política que se organizaba en una relación capital-provincia, las ciudades italianas integraban la relación feudal renovándola con la interdependencia antigua entre ciudad y campo. En efecto, mientras que los comerciantes de las aldeas francesas se constituían lentamente en nueva clase social, en Italia «los amos de las ciudades 'comerciales' son, sin ninguna duda, nobles que poseen tierras en el interior del casco urbano o en los suburbios, pero que poseen además feudos y dominios en el campo o en las montañas» (*Heers*, 1981, 17).

Así, la comuna burguesa de Francia se encuentra limitada por una parte por el poder central, real, autocrático incluso si contribuye lentamente a la instauración de un Estado de derecho, y por otra parte, por su propia definición excluyente: las mujeres y los jóvenes, aquellas que no poseen nada y los extranjeros de la ciudad, no participan de manera activa en la vida administrativa de ella. En cuanto a la ciudad italiana, oscila entre una organización comunal de tipo «burgués» y la lucha a muerte que libran las grandes familias por el poder: «La fiesta verdaderamente pública organizada por la Comuna será un arma política destinada a afirmar la solidaridad de todos los habitantes de la ciudad; esa arma será dirigida contra las fiestas privadas que son el cimiento del particularismo de las familias y las facciones» (Ibíd., 105).

Corroborando la tesis de la intimidad de la política, de su teorización y de la filosofía en tanto que modo de pensar específico, a partir del siglo XIII asistimos (bajo la influencia del averroísmo y de pensadores como Siger de Brabant) a la reemergencia de la filosofía concebida independientemente de la teología, a través, precisamente, de la filosofía política. Y cómo cada tipo de estructuración urbana produce su filosofía política: después de las diferentes versiones del agustinismo político elaboradas en los monasterios y el Vaticano, las teorías del poder real se afinan en Francia, de Guillaume de Nogaret a Raoul de Presle y Nicole Oresme; en Inglaterra, Wycliffe proclama los derechos imprescriptibles del rey, «en Italia, (...) el conocimiento de la Antigüedad, las prácticas de libre discusión establecidas durante mucho tiempo en las asambleas comunales, llegan a hacer de la política una ciencia positiva con sus propios métodos y sus propios fines, liberada de toda consideración religiosa o moral. Por todos lados triunfa el espíritu laico» (Pacaut, 210).

Pero la igualdad queda en el dominio de la utopía, de lo imaginario, pues esta ciencia política «positiva» que nace, trata más del príncipe que del pueblo, de las apuestas de poder entre el rey y el papa, de la política como puesta en escena de los conflictos que enfrentan clanes, partidos, facciones, más que de la gestión colectiva de los comunes. No es sino muy lentamente que el pueblo y su propia conciencia se constituye. Pero progresivamente, la colectividad margina las intrigas y las clientelas se reducen en provecho de una comunidad organizada y solidaria. Entonces, el *popolo* italiano, por ejemplo no designa más a la multitud de los «hombres que bajan a la calle hacia las guerras civiles» (Heers, 1981, 184). Como antaño lo hacía el *populus romanus* ejerciendo su poder, por sobre todo «bajando hacia la calle, por medio de la agitación, las manifestaciones, los tumultos» (Finley, 1985, 138) más que por derecho de voto, sino que significa esta «célula política que se defiende y administra ella misma» (Heers, 1981, 185).

Sin embargo, el pueblo guarda siempre un aspecto inquietante: es a la vez la encarnación de la colectividad -comunal o nacional- y la figura extranjera del Otro, excluido de la posesión y del ejercicio del poder, el pueblo amenazante del Estado-Llano revolucionario, del proletariado miserable en formación, dellumpen proletariado sobreviviente en los márgenes del sistema, de los desocupados, delincuentes en potencia, emigrados, en una palabra, pobres.

Estado urbano y desafíos democráticos

Atraídos por las florecientes ciudades medievales, los pobres se reagruparon en los márgenes, en las afueras de los cascos urbanos, fortificaciones y perímetros amurallados. Luego, llegaron hasta el centro de las ciudades, estableciendo allí «cortes de los milagros» y bloques populares. Las «clases peligrosas» socialmente, amontonadas en los tugurios de las zonas industriales, víctimas del alcoholismo, de la prostitución y de la delincuencia, se volvían políticamente peligrosas transformándose y constituyéndose en «clase obrera». Cercado por lo «versallesco» cuando la Comuna de París, el proletariado será rápidamente obligado a abandonar los centros urbanos más caros hacia suburbios más y más alejados a acceder de nuevo a la gran urbe a través de sus ciudades-dormitorios periféricos.

Venidos del campo o de otros países, expulsados de las inmediaciones o de los centros de las ciudades, echados de futuros barrios residenciales o de las alturas nuevamente codiciadas por los ricos, los pobres señalan la ciudad como un enclave. Pero esta integración al espacio urbano es como el símbolo del desafío democrático de la integración: económica, social, política, cultural. El movimiento de la modernidad se caracteriza, en efecto, por una sucesión de procesos de integración. De la integración económica y social de los estratos rurales y de las generaciones de inmigrantes en el mundo industrial urbano, a la integración cultural -por la escuela pública especialmente - y política por la extensión de la ciudadanía y la formalización de las reivindicaciones obreras-, del siglo XVIII al XX, el capitalismo ha obrado con una formidable capacidad integradora.

A cada nueva fase de la evolución capitalista surgen «clases peligrosas» que hay que dominar, pero su integración a la urbanidad industrial se realiza a través de un crecimiento económico y una movilidad social, ciertamente irregular, que conoce incluso períodos de regresión como en los años 30, cuando el derecho liberal, sacudido por la crisis del mercado autorregulador, comenzó a remitir hacia el fascismo nacional y se alió con las fuerzas de la reacción: la Armada y la Iglesia -defensoras de los valores rurales, feudales y autoritarios.

La sociedad de la exclusión

Hoy, en esa época de nuevas mutaciones el sistema capitalista a través de las revoluciones tecnológicas, la democracia se vuelve a enfrentar con nuevas disposiciones urbanas y las fuerzas políticas deben desplegarse según nuevas modalidades. Si en el siglo XIX la mutación económica se efectuó en el pasaje del campo a la ciudad, la mutación actual se realiza en el mismo sentido que la estructura urbana que ella perturba, deconstruye y comienza a remodelar. Mientras que hasta ese momento los nuevos proletarios se reclutaban entre los estratos recién venidos, la crisis actual desestructura a los antiguos asalariados por la perturbación de los modos de regulación social y del crecimiento de los desocupados.

También, la marginación se vuelve un concepto clave del análisis social contemporáneo: marginación económica -efectiva y potencial debida a la evolución de la curva de desocupación y a las mutaciones tecnológicas; marginación social -consecuencia de la desocupación pero también de la desaparición de formas tradicionales de organización social; marginación política- producto de la crisis de representación política; marginaciones individuales y colectivas; marginaciones del pasado y del «todavía no». La sociedad de los años 80 puede leerse bajo el signo de la exclusión. La sociedad dual se constituye por exclusiones sucesivas con, en el mejor de los casos, ayudas asistenciales a los excluidos, y en el peor de los casos, abandono de los olvidados a su violencia desesperada.

Efecto de esta «posmodernidad» que deconstruye ella misma sus propias estructuras, se instala una sociedad «dual» que, haciendo aparecer paradójicamente los «nuevos pobres», no se divide más entre ricos y pobres. El clivaje que se materializa se situaría más bien entre integrados y excluidos, dos categorías en el interior de las cuales los integrados precarios por un lado, y los excluidos temporarios por otro, se tornan cada día más raros. Entonces, el nuevo criterio de distinción entre la derecha y la izquierda tiende a transformarse en aceptación o rechazo de la sociedad dual y ya no en adhesión o lucha contra la economía de mercado. Vivimos, en efecto, un nuevo periodo histórico, con sus aspectos positivos y negativos: los años 70-80 han visto el fin de los compromisos fundamentales que habían asegurado el «progreso económico» de las décadas anteriores. El gran compromiso básico que estructuraba la economía -compromiso taylorista y fordista, o «productivista »-, está, de hecho, muerto. Ese compromiso residía en el abandono a las direcciones de las empresas, de todo el poder sobre el trabajo, los ritmos, la productividad, etc, mediante muy fuertes liberaciones de beneficios de productividad y su conversión en salarios. Ahora bien, hoy, se ha perdido el pleno empleo y los elevados salarios

sin nuevas contrapartidas. Pero en compensación, se asiste -aspectos positivos- a la progresión de la demanda de ciudadanía, de la democracia sobre el terreno social y a la idea de democracia económica a través de los peligros eco lógicos (*Corrial*).

La transformación de la condición del asalariado, si no es la solución milagrosa, constituye sin embargo, en todos los casos, una llave ilimitada para todo cambio social. Frente a la sociedad posindustrial, la izquierda se encuentra confrontada con la necesidad de una revisión doctrinal y estratégica global: redefinir las leyes del mercado en lo que concierne al hombre, la naturaleza, el dinero, que la utopía del mercado autorregulador ha transformado en mercancías; trazar un proyecto de organización y de reparto del trabajo, de distribución de los beneficios, de protección del medio ambiente; tramar solidaridades nuevas entre los diferentes elementos de los asalariados y combatir los peligros modernos que amenazan la democracia: burocracia, tecnocracia, politocracia.

Pero, en sus esfuerzos de redefinición, la izquierda no debe esquivar el desafío inmediato de la sociedad actual, a saber, las formas concretas de la marginación. Debe afrontar esta realidad y aferrarse a ella. Las medidas asistenciales no son contradictorias con un vasto proyecto de puesta en obra de un nuevo compromiso social integrador. Ahora bien, la estructura urbana, en sus menores detalles sigue siendo, como en el pasado, el lugar privilegiado de expresión y de concretización políticas.

En el Occidente medieval, después de la época del Renacimiento, «el desarrollo de los grandes lugares 'comunales' -símbolos de alguna manera de un urbanismo razonado- no fue el producto ni de circunstancias topográficas particularmente favorables, ni de herencias más o menos bien conservadas, ni tampoco de una renovación de las concepciones de la Antigüedad. Se trató, esencialmente, de operaciones de carácter político (oo.); esos lugares 'civicos' eran ante todo lugares de reuniones, de asambleas de ciudadanos; (...) (ellos) se asentaban como el signo visible de un éxito, de la emergencia de un poder» (*Heers*, 1990, 399).

La desestructuración actual del tejido urhan o no es tampoco producto del azar, sino más bien el signo de una disgregación del poder político, la manifestación de una pérdida democrática. A esta consideración, bien que limitada por el contexto social ambiente; las tentativas voluntaristas de remodelamiento de ciertos suburbios producen efectos por momentos espectaculares. Por otra lado, tales decisiones políticas de renovación del marco urbano, rehabilitación del medio urbano y suburbano, deben acompañarse de una participación cívica al nivel micra (reactiva-

ción de las asociaciones de vecinos y de animación del barrio, movilización y organización de la expresión pública) que constituyen los elementos básicos para la regeneración de una *polis* montada contra los reflejos tribales y las estrategias de clanes, contra el recurso de «los que saben » y de aquel que protege.

A través de las épocas, el combate laico cambia de forma, pero es siempre desde el corazón mismo de las grandes ciudades que el Estado y la política son interpelados. Ahora bien, sobre este terreno de la militancia en lo cotidiano, la izquierda debe competir con los militantes religiosos-integristas, como en el Magreb y en los países musulmanes en general, del catolicismo social en Europa, o de la teología de la liberación en América Latina, especialmente. El nuevo escenario socialdemócrata, fundado sobre la gran hipótesis de la democracia salarial, debe inscribirse en el cuadro urbano y abrirse un camino a través de nuevas mediaciones cívicas a fin de proponer nuevos avances de la democracia urbana.

Traducción: Raquel Ardiz