

Arkitekturax

Arkitekturax Visión FUA

Revista internacional de arquitectura, urbanismo y políticas de sostenibilidad
ISSN: 2619-1709 | ISSN-e: 2665-105X

Publicaciones Universidad de América

Volumen 6, Número 6, enero-diciembre 2023, pp. 1-20

<https://doi.org/>

Web: <https://revistas.uamerica.edu.co/index.php/ark>

Políticas de la violencia y el habitar: consideraciones sobre los memoriales

Inhabit and Violence Politics:
Considerations on Memorials

Recibido:

• Aceptado:

Raúl Sergio Cuéllar Sánchez

Candidato a Maestro en la UNAM (Mexico). UNAM

Contacto: ✉ cuellar@fa.unam.mx

<https://orcid.org/0009-0003-3435-9492>

Resumen

La intención del presente artículo es establecer un puente entre las interpretaciones que se tienen sobre la experiencia estética y vital del habitar y del inhabitar. Se busca articular una crítica al concepto de “habitar” dentro del gremio arquitectónico. A partir de una revisión de la definición de “experiencia”, propuesta por Schiller en *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1794) y lo expuesto por Heidegger en *Construir Habitar Pensar* (1951) y *Ser y tiempo* (1927). Se busca exponer cuál es el sentido de la noción del “habitar”, como esto se ha vuelto destino para la práctica arquitectónica, y presentar como se ha cuestionado actualmente en el proceso de diseño y materialización de memoriales.

Palabras Clave: Diseño arquitectónico, habitar, inhabitar, experiencia, política, violencia.

Abstract

The aim of this article is to link the different interpretations of the vital and aesthetical experience of dwelling and inhabiting. The goal is to critique the idea of “dwelling” in the architectural guild by looking at the concept of “experience”, as defined by Schiller in *Letters upon the Aesthetic Education of Man* (1794), and Heidegger’s proposal in *Dwelling, Building, Thinking* (1951), and *Being and Time* (1927). The objective of this investigation is to reveal the meaning of “dwelling”, reflect on how this has become the end goal in architectural practice, and present how it has been questioned in the current process of design and materialization of memorials.

Keywords: Architectural design, dwelling, inhabiting, experience, politics, violence.

Desambiguación entre las políticas del memorial y del monumento

Al hablar de memoriales y monumentos se puede caer en una confusión al tratar de desentrañar que es lo que acontece en la intención política de uno u otro y como estas intenciones se cristalizan en la manifestación material del diseño arquitectónico.

Es necesario establecer las distinciones entre monumentos y memoriales. Se parte de la premisa teórica de la experiencia, a partir de la interpretación de la experiencia como principio epistemológico en Schiller. Este propone la experiencia como un principio epistemológico que incentiva el entendimiento educado del ser. Esto coloca a la sensibilidad y la estética como mecanismos de fragmentación de las facultades del ser con el afán de dar un registro pedagógico que haga reflexionar sobre la belleza conjuntado el paso del estado físico al estado estético. No obstante, en esta investigación se considera el paso de la respuesta fisiológica a un registro simbólico sobre las experiencias displacenteras. Como determinante para distinguir el proceso diagético del memorial, desde el displacer que busca provocar la experiencia del memorial en contraste con la experiencia meliorativa del monumento.

A partir de esta premisa es necesario detallar el andamiaje político que habilita y distingue ambos géneros. Esto con el fin de particularizar las búsquedas discursivas, y como estas tratan de manifestarse en un cuerpo material mediante alguna propuesta de diseño arquitectónica.

La obra material que dota de corporalidad al memorial es respaldada generalmente por un reclamo social, pero para la permanencia material de este reclamo suele conjugarse con un lenguaje gestionado desde las lógicas de estado que actúan a conformidad de la expresión que emerge. Es en la acción del agente social de gobierno y la forma en que gestiona la dirección simbólica de la expresión que se puede distinguir entre el monumento y el memorial. Mientras que el primero tiende a una conmemoración en términos meliorativos que procura hacer de la tragedia un paso para la consolidación de la identidad, el segundo mantiene una relación más palpable con el trauma que la originó. Se da al acto violento un sentido peyorativo, más no censurable. Según Françoise Choay, “[...] se denominará monumento a todo arte- facta edificado por una comunidad para recordarse a sí misma o hacer que otras generaciones recuerden a personas, acontecimientos, sacrificios o creencias (Choay, 2015, pág. 71)”, sin embargo, el significado del concepto ha ido degradando para pasar a un registro de una gran potencia o grandeza pasada, una versión moderna de la categoría de lo colosal. Mientras tanto el monumento histórico tiene un contenido emergente que se sitúa como algo «no querido». Esta explicación me parece insuficiente para enmarcar el género del memorial. En primer lugar, instancia omite que el sentido del monumento se ha mantenido bajo la estructura diegética del estado, por lo tanto, no hay degradación. En segundo lugar, esta partición despolitiza los procesos que permiten la manifestación y conservación de estas experiencias espaciales al centrarse en la respuesta material. El memorial puede englobar tanto un registro de potencia como una cuestión emergente, pero siempre ligada a la prostetización de un cuerpo extenso de lo social. Esto coloca al ser como subyugado a una narrativa colectiva que se construye a través de la afección que se suscita en la experiencia espacial y no solo considerando la materialidad como exenta del proceso de fenómeno. Por lo que su origen es intrascendente y lo sustancial se encuentra en el proceso de discusión sobre la repartición sensible.

Un ejemplo de esto se ve en el acto violento que se dio en el asesinato de los estudiantes de Ayotzinapa el 23 de septiembre de 2014 en Iguala, Guerrero, México. Aunque se ha reconocido el acto de violencia que sufrieron, incluso dentro de expresiones públicas que señalan a parte del estado como responsable hay un espacio de indiferencia en la narrativa del estado que no pretende resarcir la memoria ni la justicia. Este señalamiento ha sido un símbolo en contra del estado mexicano¹ que ve la protesta como algo negativo, a pesar de esto la protesta no se ha visto

¹ La referencia al estado mexicano y su acción de censura sobre este fenómeno se centra en el gobierno de encabezado por Enrique Peña Nieto, titular del poder ejecutivo de 2012 a 2018

violentamente reprimida por las fuerzas de gobierno. Actualmente, el estado aún conserva el Antimonumento 43+ ubicado en Avenida Reforma en la ciudad de México. Esto en contraste con los señalamientos hechos a la responsabilidad del ejército, los cuales han sido completamente censurados. En este caso se puede vislumbrar cómo la consecuencia material se apoya en la ideología que mantiene a la imagen de las “Fuerzas Armadas, Garantes de la Paz y la Soberanía de México”², por encima del reclamo de memoria y responsabilidad.

Por otro lado, los monumentos suelen censurar. No en un acto de ocultamiento, sino para reforzar una narrativa mitológica en relación con el estado. Estos suelen referir a una hazaña o a un momento histórico con claros vencedores, por lo menos dentro de la diégesis propuesta que legitima al poder. Otra diferencia es que el memorial suele mantener el anonimato de sus representados, lo que subjetiva la posibilidad de particularizar la experiencia. Puesto en otras palabras, el memorial, aunque parezca redundante, trata de incentivar la memoria mediante una experiencia en el presente. Es en esta experiencia que su poder expresivo se encuentra, ya que, en origen, es una obra material que trata de revelar aquello que es parcialmente olvidado o de llevar a lo público lo que fue sometido en lo privado. En contraste, el monumento trata de idealizar un pasado inexistente, o ceñido a una narrativa en el cual se puede insertar el sujeto que lo experimenta, cosa que da fundamento o razón a su presupuesto de identidad.

Al ser una experiencia espacial que se enuncia, desde su planeación, como una revuelta por lo olvidado o lo oculto, la acción de reclamar la memoria se vuelve el sentido principal ante los traumas del pasado. No se puede minimizar solo a un acto catártico que dirija la rememoración hacia un algo positivo en favor de la continuidad del tiempo. Es en la ruptura de la promesa de futuro que regresar y tener una relación simbólica con lo experimentado, da como resultado una desarticulación temporal a la cual se alude. En los memoriales se puede hacer explícita la necropolítica³ aplicada en la gestión del cuerpo con el espacio, con la negación de la condición de espacialidad del cuerpo, y colocar este acto en la escena de lo público. Pasa a ser un reclamo donde se necesita hacer explícito el horror transitado de la guerra,

² El colocar a las fuerzas armadas como albacea de los valores del estado es una narrativa constante en los ejercicios de gobierno, pasando por alto las atrocidades que estos pueden cometer.

³ Término constitutivo a la biopolítica que propone Foucault. Para Achille Mbembe en el tercer mundo o en los colectivos marginales de la sociedad se da la necropolítica en lugar de una biopolítica. Esto ya que las políticas instauradas en el tercer mundo no se resumen a una subordinación a la proliferación de algunas vidas, sino que se dirigen a la digestión de cuerpos que mantienen “muertos en vida” a los miembros de los colectivos subordinados. Para él el derecho soberano de matar se reformula como permanente en territorios donde el estado de excepción es recurrente. Esto se puede ver en territorio como México en el periodo de la llamada *guerra contra el narcotráfico* o en Beirut, posterior a la intervención israelí en la *Guerra del Líbano de 1982*.

el crimen, el genocidio... se hace evidente la necesidad de reconocer la pérdida y lo parcialmente oculto. Aun así, es en el presente que se vivencia el reclamo, es en este tiempo donde se puede ejercer la necesidad de memoria.

Se abren las articulaciones del tiempo para invocar en lo presente lo que carece de presencia mediante experiencias que traten de emular el trauma pasado en el presente. No obstante, es importante explorar los factores que posibilitan el reclamo y como estos configuran el espacio. Si se escucha atentamente la expresión material habla más de la voluntad de sus creadores en el presente, y de los sujetos que le habilitaron a aparecer, que del hecho representado en sí. No se parte de una pretensión de verdad, sino de un reflejo distorsionado conforme a una narrativa política que influye a los que hacen el presupuesto de experiencia en la espacialidad.

El memorial como género arquitectónico no solo conjuga lo visto con una expectativa emotiva en la sensación positiva, sino que tiende a tratar de generar un desagrado en aquel que lo experimenta; busca generar el displacer. No se suele representar una persona en particular, como una estatua ecuestre en una plaza o una representación de la virtud como la diosa *Niké*, colocada en un pedestal en el centro de la avenida Reforma. Suelen ser expresiones que, cuando logran una conexión con la comunidad a la que va dirigida, representan un contexto donde se dio un acto de violencia que trató de eliminar a una comunidad que a pesar de ello perduró. Estas expresiones dan cuenta de una tensión donde "[...]ni los muertos estarán seguros ante el enemigo si éste vence. Y es ese enemigo que no ha cesado de vencer" (Benjamin, 2006, pág. 308).

En la particularización de la narrativa y cómo esta se conecta con la postura de estado, es que se refleja una postura política en la acción de la que parte el hecho arquitectónico, lo que abre un acto de comunicación que se expone una visión social. Por ello es imperante distinguir las expresiones que surgen desde el lenguaje de estado, y como estas se postulan como antagónicas a las expresiones emergentes desde el ejercicio político y no de gobierno. Se insiste en la protesta, ya que esta se ve está como un catalizador para generar formas enunciantes que desestabilizan la visión de mundo a razón de una justicia por venir. Esta experiencia de protesta hace del reclamo, lenguaje y búsqueda del diseño, que se significan en la idea colectiva dentro de la escena de lo público para dar pie a nuevas configuraciones espaciales en los hechos arquitectónicos.

A pesar de lo expuesto, el memorial solo se puede explicar como un fenómeno local ya que el lenguaje simbólico que puede significar a un colectivo en particular carece de la misma conexión con otro colectivo social en otro contexto, llevado a una idea incluso antagónica. Por ejemplo, *The National Memorial for Peace and Justice* edificado en Alabama, diseñado por MASS design Group, ha sido espacio de desarticulación de la experiencia común. Esta experiencia espacial actualmente es altamente controversial. Ubicada en un estado americano en el cual hay un sector profundamente racista, al cual este memorial les parece una afrenta directa. La afrenta que sienten estos colectivos se ve en contraste con el reclamo que mantienen familiares

de víctimas de linchamiento públicas a personas afrodescendientes, a los cuales este les ofrece un espacio de memoria y catarsis.

El reclamo por la memoria no emerge de manera espontánea, fue respaldado por un trabajo de investigación de varios años por parte de *Equal justice initiative* (EJI), el cual produjo el texto *EJI's Lynching in America: Confronting the Legacy of Racial Terror* (Equal Justice Initiative, 2017). A partir de su publicación y con el apoyo de diferentes colectivos brindaron fondos para esta edificación. En este contexto que se eligió el lugar de edificación, así como las sensaciones negativas que se querían evocar con el memorial.

En este punto el análisis sobre el monumento tiene que tomar un camino desde una perspectiva política y estética, más que el de buscar una respuesta formal o metódica en la construcción de la experiencia en el proceso de diseño. A pesar de ciertos elementos que pueden disparar una reacción de aversión o de incomodidad, como elementos verticales o espacios oscuros, que tienen más que ver con una memoria colectiva que dispara una reacción fisiológica de estrés, no tienen la misma potencia que un elemento que contenga un lenguaje local. Un ejemplo de esto puede ser el memorial antes mencionado. Este cuenta con elementos verticales que están suspendidos de un elemento de acero más delgado; estos volúmenes se suspenden a una altura donde solo se pueden percibir alzando la mirada. En la parte inferior de cada uno de estos prismas extruidos que se sostienen del techo, se escribió el nombre de una persona linchada. De esta manera se representa de manera abstracta al cuerpo que inhabita, al cuerpo que no vive más.

Pero esto no es solo la simple muestra de lo abyecto, sino que, con gran sutileza, se coloca el cuerpo deformado en formas expresivas y abstractas que aluden a una manera particular del morir, es decir, que se muestra un cuerpo que ha sido vejado y colgado como lo fueron las personas víctimas de linchamiento en ese territorio. Se alude, no solo, al estrés de la memoria colectiva ante los espacios opresivos, sino que a otro lenguaje. El mayor vehículo simbólico se da desde el lenguaje local en el cual se refugia la expresión y de donde toma elementos formales para que la experiencia espacial diseñada contenga potencia significativa. A pesar de la contraposición de colectivos, este ejemplo nos deja una traza significativa de la interacción de diferentes escenas de aparición y configuraciones de lenguaje, cosa que hace aparecer un espacio de disenso en lo social donde la protesta se cataliza.

Ser-ahí (*Dasein*): habitar, lugar y tiempo

Es fundamental encontrar una definición del inhabitar que contenga una estructura lo suficientemente sólida. El termino debe ser expuesto no solo como determinante negativa del habitar, o como idea contraria, sino que se tiene que llevar a una coexistencia donde se pueda enunciar la forma en que se cruzan los límites de sus definiciones, un espacio intermedio donde coexistan. Dado lo anterior, un paso importante

es establecer un sistema de interpretación del habitar como concepto independiente, pero del cual se origina el inhabitar.

Es innegable que *el habitar* ha ocupado un papel central en las disertaciones contemporáneas de la arquitectura y esto no es poca cosa, solo basta con revisar cualquier bibliografía que refiera al hecho arquitectónico, en cualquier nivel de referencia y esta noción surge de manera pretendidamente natural. En cuanto a la intuición, pareciera que el habitar es un elemento que acompaña de forma indisoluble a lo arquitectónico y lo pone como una conexión total entre ambas, donde lo habitable es resultado del ejercicio de diseñar una espacialidad desde el gremio de arquitectura; esta operación donde el ejercicio de diseñar da habitabilidad se hace destino, ya que es algo que emerge de manera presuntamente inmediata. Esta situación gregaria no es más que la ilusión jerárquica a la que se alude para explicar aquello que no tiene una obvia comprobación objetual.

El tratar esta unión entre conceptos como una serendipia o como algo coincidente solo abona a la naturalización del pensamiento mágico dentro del gremio. Trabajar sobre este presupuesto hace que no se trate de definir en términos analíticos que es el habitar ni que es habitable, lo cual reduce la reflexión a un ejercicio de carácter adjetivante y jerárquico, y que abona al lenguaje legitimado dentro de la disciplina arquitectónica contemporánea. Aun si asumimos en la práctica descriptiva este reducto como algo operativo, no lo problematiza, solo lo propone como un equívoco infranqueable. A razón de lo anterior se necesita hablar del habitar no solo como forma lingüística para adjetivar, sino como práctica política y vital en un contexto en particular. En los claustros académicos de arquitectura, comunidades políticas donde se habilita socialmente a sujetos para ejercer la acción de diseñar desde un discurso hegemónico, constantemente se coquetea con un acercamiento heideggeriano de la noción del habitar.

Sin embargo, de forma paradójica, se suele pasar por alto la explicación que ofrece Heidegger de las prácticas de lo vivible y la importancia de su papel para refugiarse en la respuesta material como la que provoca este estado del ser. También se omiten expectativas que vierte el propio Heidegger, como la elección de un pueblo para erigirse a partir de sus individuos en su máxima potencia o la forma en que el habitar solo se encuentra mediante una realización individual. Al tener en cuenta lo anterior, se despolitiza la forma en cómo se define el habitar para el Heidegger de *Ser y tiempo*, en contraste con su etapa posterior a la desnazificación y que se le invite al ejercicio académico nuevamente. Esta omisión termina por establecer el habitar como una concepción de mundo y expectativa poco clara para el ejercicio del diseño arquitectónico. Omite por completo que el habitar no es una definición continua en toda la obra del autor, ni como esta, en un inicio, se usó para fundamentar ideales fascistas. Esta característica de lo vivible en relación con el habitar, incluye la acción de despojar a sujetos de su cualidad de vivir, otorga sentido a la administración de muerte, relaciona la necropolítica con la concepción del inhabitar como un ente presente para los seres que habitan.

A partir de las condiciones del habitar, desde el gremio de la arquitectura, pareciera que hay que dar claridad a cómo es que la habitabilidad pasa a estar en el foco del ejercicio disciplinar. A razón de lo anterior se necesita examinar cómo surge la propia idea del habitar. Esta idea está ligada a una acepción de transactividad entre el sujeto y las facultades que le permiten intuir su inserción en el mundo. Desde una intuición de temporalidad y una intuición de espacio se provoca un movimiento desde el cual el ser se reconoce a sí mismo fuera del mundo.

Heidegger aborda el concepto de la existencia del ser en *Ser y tiempo*, sin embargo, no es hasta su segunda etapa de producción —la *Kehre*⁴— que profundiza y puntualiza sobre el concepto del habitar en su ensayo *Construir, habitar, pensar*.

En primer lugar, es necesario contextualizar como se da esta conferencia, ya que fue la primera que realizara posterior a la desnazificación de Alemania, así como su dimisión del partido Nazi. Presentada en Darmstadt, inicialmente fue leída como un texto filosófico y no es sino hasta la segunda mitad del siglo XX que se le dio una interpretación desde el campo de la arquitectura. Ahí se interpreta como un texto que retoma el habitar como un fenómeno que responde a la totalidad de la permanencia terrenal del sujeto articulada, a la espacialidad propuesta ante él. Hace del ser un algo arrojado como mortal a la tierra, que pasa de la “simpleza” del construir, que una consideración del habitar que coloca este concepto en una dimensión “superior y trascendente”⁵.

Hay que mantenerse a un lado del pensamiento de Heidegger, más no atrás de él, para desentrañar lo que se buscó elaborar al hablar del habitar. Particularmente lo que expone en *Hitos*. Donde aclara que “Seguramente el concepto de *arkhé* ἀρχή no es un concepto «arcaico», sino una reinterpretación posterior que fue reconducida y atribuida al inicio de la filosofía griega a partir de Aristóteles y, después, con la «doxografía»” (Heidegger, 2001, pág. 205) y es que la importancia no está en el origen de la palabra sino en el hecho de que hasta una palabra que se presupone fundacional,

⁴ El filósofo alemán denomina a este cambio giro o viraje (*Kehre*), donde la analítica del ser-ahí o *Dasein* pierde protagonismo y se pone el acento en la instalación en el despliegue y la verdad del ser (*Seyn*).

Heidegger utiliza el término “*Seyn*”, proveniente del alemán antiguo, para indicar, por un lado, la nueva tarea de su pensamiento, centrada en el pensar el ser y la historia del ser en dirección al hombre. Por otro lado, el término “*Seyn*” alude específicamente a la relación intrínseca entre ser y *Ereignis*, algo que se desarrollará en el cuerpo del trabajo.

Es sabido que la fenomenología francesa se edifica trazando un campo fenomenológico entre Husserl y Heidegger.. (Lucero, 2012, pág. 72)

⁵ Este fragmento es recuperado de una traducción de *Construir, Habitar, Pensar* sin referencia de traducción y sin autor de la introducción, al sitio web de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires. A la cual, por su accesibilidad y gratuidad, se recurre en las universidades públicas.

es parte de un proceso histórico y lingüístico que de manera automática no nubla ni aclara el significado y la reacción al término.

El cambio se da que al ser consciente de que se conoce este proceso histórico, la noción preteórica colapsa a interior del ser, desoculta y modifica esta intuición infranqueable de lo fundacional. Es particular en el término arquitecto que da carácter a la arquitectura donde *archi* deviene del *arkhé*, siendo *arkhé-tekton* ἀρχι-τέκτων. Lo que se trata de aclarar a partir de la propuesta de Heidegger es que, incluso los términos a los cuales se les da el beneficio, principios como *arqué*, *arkhé* o *arjé*, tienen un proceso histórico que les precede y que muchas veces ha sido olvidado. Los términos tienen un tiempo que se les impuso, cosa que la interpretación contemporánea también tiene que asumir. Esto hace que la interpretación solo opere cómo la lectura en un ahora, un tiempo y espacio que modifica al ser interpretante.

Al tomar la exploración sobre la composición del vocablo arquitecto como ejemplo podemos ver que para Heidegger *la historia* se vuelve una historia de olvido y desocultamiento, donde el malestar de la existencia da una intuición de pérdida y necesidad de conocer. Es mediante este impulso por permanecer y conocer que el sujeto se ve impulsado a re-conocer y desvelar. El desvelamiento, que en un principio se da desde la imaginación, que completa lo parcialmente oculto, que se intuye, es aquello que reside solo en potencia. Este juego de ocultamiento y revelación forman una parte de la noción de verdad que formula Heidegger, proporciona un primer puente conceptual entre lo siniestro en el pensamiento de Heidegger, ya que, si bien este nunca ahonda en este concepto en particular, retoma algunos aspectos que parecen cercanos.

La conexión entre el origen del vocablo de arquitecto y el del habitar es relevante en el momento que lo habitable no existe antes que la noción de arquitecto. La figura del arquitecto encarna una razón designativa de lo habitable que se da por sentado en un sentido tradicional de la práctica. Ver a los y las arquitectas como sujetos que, a partir de su ejercicio, pueden designar cómo opera la habitabilidad, casi siempre pasa por alto como el concepto de habitabilidad que postulan tiene influencia la configuración que dimana de las posturas naturalizadas por parte de los actores que ejecutan el ejercicio de gobierno, de una y otra manera se ciñen a los que estos consideran como habitar, así como los sujetos históricos a los cuales va dirigida la posibilidad de ser en esos términos. No es coincidencia que muchas veces aquello que se consideraba un habitáculo para personas en un estado de opresión, se les asignen espacios para vivir que no son “habitables”, y a pesar de esa omisión de principios de habitabilidad, siguen vivos. Lo habitable se asigna como una forma “digna” de vivir y esto no puede despegarse de la figura que le da forma a esa dignidad, cosa que recae en la postura tecnificante de la disciplina.

La interpretación contemporánea eliminó en lo explícito lo que para Heródoto era el *arkhé*, ya que es un vocablo que designa mando y poder. Como anota Reiner Schürmann en *El principio de anarquía* es hasta Aristóteles cuando el concepto de mando se asume como una unión indivisa con el comienzo. A la sombra de este comienzo-mando, reinterpretado en las academias de Bellas artes en el siglo XVII,

que él terminó arquitecto, se politizó e instrumentó como dispositivo legitimador a la disciplina arquitectónica, llevándola al ser que la ejecuta, es decir, al que ejerce la actividad de diseñar. Situación que coloco a aquel con este comienzo-mando con dominio sobre este ejercicio a partir de una presuposición de acción mediante la razón. Esta idea de arquitecto es la que en origen retoma Heidegger al hablar del *arjé* y la cual trata de desmontar.

Se reduce toda divergencia en la concepción del habitar a un error que contradice la búsqueda teleológica del ejercicio de construir y de habitar, proceso que arroja la noción del espacio sin edificar a una existencia marginal. Este presupuesto de marginalidad hace que para el interés de la disciplina arquitectónica sea sencillo ver un “legítimo habitar” como un fin del ejercicio de arquitectura. Aunque no parezca claro del todo, al centro de esto se encuentra una pregunta por el ser a través de su sentido. Se tiene un problema con el ser, el cual se atiende al abarcar su acción en su espectro vital. La universalización del sentido del ser y el horizonte de emancipación mediante un análisis objetual de la realidad se descompone hacia sus entrañas.

El construir no es solo un medio y una forma para el habitar. El construir ya es en sí mismo un habitar [...] No habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos habitado en la medida que habitamos [...] Construir y habitar, cada uno a su manera son siempre ineludibles para el habitar. (Heidegger, 2015, págs. 13, 19, 49)

Habría que cuestionar, como surgió esta división de mundo, este sueño moderno de cobijar a todo lo humano bajo un mismo término hace de la biología destino, pero no es más que otro equívoco del destino fracasado, resulta en un juego entre la necropolítica y la biopolítica como resultado del ejercicio de diseñar. Confronta ante la imposibilidad de atajar, incluso desde el cuerpo del individuo, la posibilidad de la universalidad de cuerpos y que en la forma del habitar no solo se norman las posibilidades del ser a la vista, sino también las del ser a la mano. En otras palabras, la búsqueda moderna termina por ser profundamente politizada, en tanto ejerce de determinante para aquellos cuerpos y seres que tienen la posibilidad de ser y estar. Esto no puede entenderse solo como una posibilidad positiva, sino que los seres que ya existen puedan ser contingentes. El mundo puede transformarse y en términos de potencia el mundo es un inexistenciario del ser.

Cabe aclarar que el termino inexistenciario se propone en términos de potencia. Con lo propuesto hasta ahora la muerte se entiende en términos binarios, pero no la presencia. Es así como la posibilidad de la extirpación de la presencia se ve como el acoso de una fantasía, que existe como posibilidad más carece de manifestación o conducto inmediato. No obstante, la configuración de la fantasía en este sentido dota de un plano de consistencia a la conformación de redes de significación a un nivel social. A partir de entender el mundo con un malestar constante donde la posibilidad de contingencia del cuerpo propio y extenso se entiende que el sujeto pueda operar desde un principio práctico haciendo de la segregación un ejercicio necesario para su

continuidad corporal. Puesto en otras palabras le ayuda a sobre llevar una realidad hostil, tanto idealmente como materialmente.

La brecha que separa la belleza de la fealdad es por lo tanto aquella que separa a la realidad de lo Real: lo que constituye la realidad es el mínimo de idealización requerida por el sujeto para poder sobrellevar el horror de lo Real. Encontramos la misma descomposición en Hamlet, cuando Ofelia pierde su estatus como el objeto de su deseo, y comienza a representar para Hamlet el repugnante movimiento inmortal de la vida primigenia, el ciclo de generación y corrupción en el que coinciden Eros y Tánatos y en el que cada nacimiento significa el principio de la descomposición, cómo *Frau-Welt* cuando nos acercamos demasiado a ella. En el transcurso de este proceso la fantasía de Hamlet se desmorona, de modo que cuando Ofelia se torna, por así decirlo, aproximable en un modo directo, sin la pantalla de la fantasía, Hamlet ya no está seguro de dónde encaja, observándola con un extraño desprendimiento, como si le resultara ajena. (Žižek, 2011, págs. 47-48)

El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está, más bien, «en» el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del *Dasein*, ha abierto el espacio. El espacio no se encuentra en el sujeto, ni el sujeto considera el mundo «como si» éste estuviera dentro de un espacio, sino que el «sujeto», ontológicamente bien entendido, es decir, el *Dasein*, es espacial en un sentido originario. Y porque el *Dasein* es espacial en la forma descrita, el espacio se presenta como *a priori*. Este término no indica algo así como una previa pertenencia a un sujeto primeramente sin mundo, que proyectaría desde sí un espacio. (Heidegger, 1995, pág. 24)

En este punto es pertinente presentar una definición del habitar desde la lectura que le da Heidegger. Para Heidegger, el *Dasein* son una serie de consideraciones que salen del individuo. El estar-en es una constitución esencial de un ser en su expresión existencial. Este existe mientras se reconozca en el tiempo y en el espacio, se liga con la arquitectura cuando designa nociones como casa o espacio a una experiencia de lo construido, en tanto este lugar enraíza existencialmente al ser para ubicarse a sí mismo. Esta noción habilita al sujeto a ser plenamente consciente de sí, consciente de su pasado y las posibilidades de su presente y futuro. Hace del habitar el estado existencial del ser donde esté tiene la posibilidad de ser completamente humano. No obstante, no se repara en que es este completamente humano. Este espacio de donde proceden las cosas que constituyen al ser, lo que hace que las cosas sean lo que son, al momento en el que el ser se proyecta desde su aficción a la realidad física, cultural y social del mundo donde se despliega. El sujeto, desde su noción de espacio y su singularidad se define a sí mismo, así como define su potencialidad, en el momento que puede articular su conformidad consigo mismo, abriéndose de una forma no intencional, pero consciente al mundo. "En la disposición afectiva, el *Dasein* ya está siempre puesto ante sí mismo, ya siempre se ha encontrado, no en la forma de una autopercepción, sino en la de un encontrarse afectivamente dispuesto" (Heidegger, 1995, pág. 29)

La propuesta de Heidegger ofrece una postura frente a lo social, donde esto pasa a un plano secundario, el foco se pone en el encuentro del ser con lo suyo y no con la otredad. La masa social, desde su perspectiva, limita la plenitud del ser. Ya que la masa está arrojada a las condiciones productivas de la modernidad que alejan de la esencia existencial del ser. Podemos ver cómo en esta perspectiva hay en la cercanía y la familiaridad una lectura de bondad moral contra la modernidad productiva que toma la plenitud del sujeto desde sí mismo en una visión que denostó a la condición de otredad llevada a lo social. La plenitud se da cuando el *Dasein* se encuentra con lo *a la mano*, que para efectos de esta investigación puede designarse en lo arquitectónico que envuelve a la experiencia común del ser. Esto deviene en la determinación de una forma del espacio dentro de la familiaridad, la cual se explica desde una condición de des-alejamiento. Este ser que habita en plenitud es aquel que opera en medida del des-alejamiento con su mundo.

Desalejar quiere decir, hacer desaparecer la lejanía, es decir, el estar lejos de algo; significa, por consiguiente, acercamiento. El *Dasein* es esencialmente des-alejador; por ser el ente que es, hace que el ente comparezca viniendo a la cercanía. La desalejación descubre el estar lejos. El estar lejos, al igual que la distancia, es una determinación categorial del ente que no es *Dasein*. En cambio, la desalejación debe ser entendida como un existencial. Sólo en la medida en que el ente queda de algún modo descubierto para el *Dasein* en su estar lejos, se hacen accesibles en el ente intramundano mismo «lejanías» y distancias respecto de otro ente. (Heidegger, 1995, pág. 23)

De esta manera, la propuesta ontológica heideggeriana es, en base, una ontología adverbial que separa desde el modo de estar, lo que contrapone a aquellos que *son* o habitan en plenitud y los que no. Si bien reconoce formas de ser, es decir, otras formas de vivir y habitar, Heidegger considera que surgen de principios ontológicos errados. A pesar de esta presunción de falibilidad, no los menciona como inferiores, pero es fácil ver por qué se tomó como principio para las ideologías fascistas. Dicho esto, con cierta melancolía, reconoce una forma no específica de habitar que posibilita la máxima expresión del ser anclado en un pasado localista e histórico.

Esta propuesta refuerza el foco donde hay un solo ser o individuo que habita de forma auténtica "No hay los hombres y además espacio; porque cuando digo «Un hombre» y pienso con esta palabra en aquel que es al modo humano, es decir, que habita" (Heidegger, 1994, pág. 131). Esta idea hace que desde el sujeto se cuide, vele y trabaje en sentido de permanecer, es decir, que el habitar en el mundo es un modo de construir y conformar temporalmente el estado del habitar. Reside en la técnica y en el hacer este sentido de construir, que al llevarse al ejercicio arquitectónico se transforma en un servicio al habitar de los seres. Desde la propuesta heideggeriana se soporta el devenir naturalizado de la aplicación de la técnica al habitar, pero esto abona a la separación de los que habitan y los que no. Es así como señala y separa la realidad material diseñada y la experiencia que deviene de esta.

Por otra parte, sin embargo, aquellas construcciones que no son viviendas no dejan de estar determinadas a partir del habitar en la medida en que sirven al habitar de los hombres. Así pues, el habitar sería en cada caso el fin que preside todo construir. Habitar y construir están el uno con respecto al otro en la relación de fin a medio. (Heidegger, 1994, pág. 140)

Aunque parezca una obviedad, el habitar se hace operativa desde una definición propia que emerge de la crítica a la propuesta antes mencionada. Desde la lectura de Heidegger el habitar, si bien es definido desde lo social, no es más que un paso que se da desde lo social a lo individual, este proceso se culmina a razón del desocultamiento de las posibilidades del ser en un entorno que prima al individuo. Se habla del individuo inserto en lo social, pero este es aquel que da al mundo forma; este ser individuo construye el mundo. No obstante, esto parece un tanto alejado a la forma de *Weltbuild* a la que se alude para la noción de habitar que se está desarrollando. En especial, el memorial no depende de la construcción desde un cuerpo presente, y los cuerpos que le habilitan son los cuerpos extensos de lo social. El acercamiento o des-alejamiento como medio para consolidar la experiencia del habitar se da en un ente social que conoce y reconoce la construcción social del ser. Con base en lo anterior, se entiende que el ser que habita tiene que considerarse como una conformación histórica donde el ser se desarrolla a su máximo, pero no inserto en una comunidad, sino como parte de ella. Esta comprensión integra a los seres que por su propia agencia política y territorial no pueden salir de la masa moderna y que han tenido que encontrar formas de habitar dentro del sistema homogenizante, alude a su *differance*.

La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia. Labor y trabajo, así como la acción, están también enraizados en la natalidad, ya que tienen la misión de proporcionar y preservar -prever y contar con—el constante aflujo de nuevos llegados que nacen en el mundo como extraños. (Arendt, 2009, págs. 22-23)

Aun así, la noción de cercanía que construye espacios ordinarios y que le dan al ser su noción de espacialidad para conformar el ser-ahí o *Dasein*, también se da a partir de una concepción social *in extenso*. Los cuerpos políticos conforman agendas en las cuales el ser se ve inserto más no con completa agencia y esto no necesariamente lo integra a la masa deshumanizada, como plantea Heidegger. La comunidad, como se mencionó con anterioridad, no opera en términos enteramente positivos; es importante recalcar que la creación de una comunidad política necesariamente trabaja como una exclusión interior exterior, acto que termina por antagonizar a lo ajeno, pero que a su vez ayuda a la supervivencia y a la noción de muerte diferenciada del exterior. Termina por ser un doble juego del concepto donde la cualidad que les conecta es la posibilidad de que ese habitar sea pasajero. Es en lo común que se coloca la expectativa de continuidad de la presencia. Establece lo que es propio individual, lo que es propio y lo que es ajeno.

Al llevar esto a la figura del memorial el significado del hecho mortuorio no se dirige ni se experimenta de la misma manera por diferentes cuerpos políticos. Al momento de diseñarlo o preverlo no se puede tener la misma conexión con el trauma de la violencia si no se pertenece al cuerpo político que se la ha arrebatado parte de su carne. Si bien no es un decreto, se puede intuir que una persona cuyo habitar le ha sido arrebatado, o incluso un hecho más violento, a la que su noción de espacio de ser se le ha negado, puede emular de manera simbólica ese trauma con mayor potencia. No se puede esperar que el total de personas perciba el hecho de violencia narrado con tal potencia que los regrese a un colapso de la imaginación mediante el trauma. Diferentes comunidades asumen como propios diferentes traumas y estos toman por asalto su mente de diferente manera. Una persona que, por ejemplo, sea profundamente machista o que niegue el estado de violencia perpetrado sobre las clases proletarias, difícilmente tendría una conexión afectiva las propuestas de memoriales que han surgido para los feminicidios en México. Aun así, en los memoriales, el concepto de lo privado se rompe para exponer en lo público el trauma que han vivido tanto individuos como la comunidad que les sobrevive. Si bien la experiencia va dirigida especialmente a una comunidad que vio el inhabitar de parte de su cuerpo social, no priva a otras comunidades de experimentar esta elegía a la muerte del otro, proceso que da paso a un significado intermedio entre lo privado y lo público del espacio.

La palabra «privada» en conexión con propiedad, incluso en términos del antiguo pensamiento político, pierde de inmediato su privativo carácter y gran parte de su oposición a la esfera pública en general; aparentemente, la propiedad posee ciertas calificaciones que, si bien basadas en la esfera privada, siempre se consideraron de máxima importancia para el cuerpo político. (Arendt, 2009, pág. 69)

La condición de ser-ahí rompe los términos más estrictos de la privacidad, de manera que la simple existencia da las primeras condiciones políticas del habitar, así como del ser. El ser no tiene agencia en su propia existencia ni en donde existe, es arrojado al mundo y es en su proceso vital que estas primeras nociones pasan a integrarse como definitorias de su existenciario en la comunidad política que lo envuelve. Si bien esta propuesta ve a la comunidad como una exclusión, no por ello tiene que mantenerse antagonizada o en contraposición a otras comunidades que no busquen activamente la muerte del otro. De esta manera, aunque la muerte del cuerpo político se dé parcialmente. El movimiento vital, político y estético se ve dirigido a preservar la memoria, a mantener una pulsión de trascendencia de lo social, no individual, que se traduce de forma simple a la designación, mediante de la arquitectura, a una experiencia espacial diseñada que evoque la memoria del cuerpo no presente.

La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia. Labor y trabajo, así como la acción, están también enraizados en la natalidad, ya que tienen la misión de proporcionar y preservar -prever y contar con—el constante

aflujo de nuevos llegados que nacen en el mundo como extraños. (Arendt, 2009, pág. 23)

Es en esta condición de vitalidad que se da cuenta del otro, por lo que hay que explorar la construcción de mundo mediante la experiencia vital del ser. Hasta donde sabemos, el ser humano es el único ser que tiene cosmovisión. Heidegger explica esta división en *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, Finitud, Soledad*, parte de tres tesis rectoras donde diferencia una propuesta sobre los estadios de presencia de la vida. Donde la piedra carece de mundo (*weltlos*), el animal es pobre de mundo (*weltarm*) que mediante su incapacidad de verbalizar su percepción de mundo pasa a tener la percepción no significativa del mundo o un peri-mundo o medioambiente *Unwelt*, lo que lo hace enteramente dependiente los estímulos de su mundo. Hasta este punto los entes que se han nombrado se les caracteriza como entes y no como seres, ya que pertenecen a un externo, a lo humano. Esta separación en gran medida se da por la incompreensión causada por la incapacidad de penetrar en la percepción fuera del sesgo del propio ser, coloca a los entes en un plano óptico⁶, carentes de relación con el ser salvo de forma instrumental desde lo humano. Es con esta separación de por medio que se abarca la forma en como el ser configura su mundo (*Weltbild*). Es en esta división que el *Dasein* o el ente que puede comprenderse cómo ser, es el ente encuadrado que existe plenamente. Propone una ontología adverbial, que es dependiente de una condición pre teórica que da al ser la noción de lugar y tiempo. Por un lado, la noción del estado del tiempo le permite al ser verbalizar y proyectar, en tanto este explora él fuera de sí al futuro y el pasado. Al mismo tiempo, la noción de espacio o lugar le ayuda a distinguir ese mundo que ni es ni existe, hace del mundo (*Welt*) un inexistenciario del *Dasein*. Esto habilita para que el plano ontológico donde el ser es dependiente de un lugar y tiempo donde se ve constreñido o arrojado a construir y habitar, se ve cómo una ontología regional, en tanto vislumbra la posibilidad de las variaciones del ser.

Al reconocer otras formas del ser-humano se reconoce como otros seres de diferentes antecedentes culturales construyen su *welt*, este responde a una construcción sociolingüística codificadora que muestran el mundo a su alrededor nominándolo de formas particulares. No obstante, esta explicación necesita particularizar que diferentes colectivos con diferentes construcciones sociolingüísticas construyen diferentes formas de mundo. Aun así, para los estados modernos y sus instituciones, como lo es la academia y el gremio arquitectónico, es necesario operar desde la idea de universalidad, hace uso de una sola manera homogénea y consolidada de ver el mundo.

⁶ Desde Heidegger se distingue entre «óptico» (*ontisch*) y «ontológico» (*ontologisch*). ‘Óptico’ puede traducirse: «que se refiere a los entes». ‘Ontológico’ puede traducirse: «que se refiere al ser. Para Heidegger (“la descripción del ente ultramundano (*des innerweltlichen Seienden*) es óptica; la interpretación del ser de este ente (*des Seins dieses Seienden*) es ontológica” (Heidegger, 1995). Heidegger mantiene que la descripción «queda pegada al ente» y es, por tanto, óptica.

La universalidad occidental entra en cuestionamiento al hacer consciente que conviven de forma alterna y no paralela a otras formas de hacer mundo. Pone en entredicho la idea surgida del orden jerárquico de la perspectiva eurocéntrica (constructo que a su vez devino en el privilegio de moldear las formas comunes y reproducibles del mundo, así como la reproducción del entorno habitable). Para ejercer la crítica a la idea de sujeto universal, esta tiene que tomar en cuenta como se enuncia la cuestión desde la percepción de los sujetos que moran en la alteridad. Al dar igual valor a estas otras maneras de hacer mundo, la respuesta universal termina por ser un axioma simplista. La migración pone en contacto los diferentes *antropos* y las diferentes formas del *Welt*, desarticula el proyecto moderno y la temporalidad de este, esta desarticulación y percepción de múltiples tiempos y espacios dejan entender que el tiempo está fuera de sí.

No es posible continuar pensando lo humano como una masa monolítica sucinta a un proyecto de emancipación mediante el *logos* que nunca pretendió nutrirse de otros modos de ser en el mundo. A pesar de haber considerado otras formas de mundo —cosa que aún se hace— estas se entienden como periféricas y asimilables dentro de su pretendida universalidad. Pero entonces, ¿cuáles son los ensamblajes políticos a los que podría atenderse para coexistir en la ruina de este proyecto? A veces se ha aludido a la figura de comunidad, como una amplitud que cobija al ser y a los seres en un plural conexo con tiempo y espacio, como ideal emancipatorio. Se ha planteado como un posible no universalizador que atienda a la realidad particular de tiempos y espacios fuera de un horizonte de lo moderno. Pero asumir las particularidades abre las posibilidades a una serie de contradicciones entre estos cuerpos extendidos en lo común, es asumir la existencia del ejercicio de la violencia como un posible que emerge desde las prácticas ordinarias. La pregunta por el ser y el habitar necesariamente vuelve a la posibilidad de destruir el habitar del otro, una suerte de retorno a la contraposición tribal entre sujetos desde las diferencias de su habitar. En conclusión, la reflexión sobre la otredad y la distinción de este otro ser que existe fuera del yo también se ha instrumentalizado para ejercer violencia y que ese habitar no sea más. Esto pone al habitar en una secuencia temporal donde la espacialidad es secundaria, de igual manera el argumento que universaliza tendenciosamente lo *nuestro* tiende a ser un ejercicio de ocultamiento y de separación de escenas de aparición.

Sin el progreso, ¿cuál es la lucha? Los privados de sus derechos tenían un programa común para extender que todos podíamos compartir en el progreso. Era la determinación de categorías políticas como clase —su implacable movimiento hacia delante— que nos daban la confianza que la lucha nos movería hacia enfrente. ¿Ahora qué? [...] «Estas ideas» Sugieren que cualquier encuentro contiene muchos futuros políticos rudimentarios y que el trabajo político consiste en ayudar a algunos de ellos a ser. Indeterminación no es el fin de la historia, sino más bien ese modo en el que muchos comienzos esperan. Escuchar políticamente es detectar las huellas de agendas comunes todavía-no-articuladas. (Tsing, 2015, pág. 254)

En suma, esta posibilidad de violencia o este malestar de la existencia toma este *Dasein* como un ser con una apertura no intencional al mundo. La mayoría de los sujetos no tienen la agencia para decidir y tener agencia sobre las condiciones de su habitar en el mundo, menos a una edad temprana. El proceso de habilitación societal se asume no solo en la institución que avala la obra arquitectónica, sino que, como se ha visto, es solo una esfera conectada a un fenómeno extenso del vivir. En otros términos, no se decide el lugar en el que se nace ni la forma en cómo se entiende la arquitectura, más que por referentes externos que nos colocan en una experiencia de mundo en donde se es arrojado. La vivienda mientras mantenga al ser vivo se entiende como vivienda independientemente de su preconfiguración, no es hasta la inmersión dentro de la institución moderna que la idea de la vivienda se vuelve una suerte de legitimación ordenadora.

Contrario al pensamiento dialéctico marxista, la propuesta heideggeriana toma la temporalidad como horizonte trascendental para la pregunta del ser. Lo cual rompe con la pretensión de estructuras pre teóricas que doten de sentido al ejercicio en el mundo, así como a la construcción de este mundo, limitan a un presente que da certezas de existencia la construcción de mundo, de forma que la espacialidad y las condiciones materiales que le han dado forma pasan a un plano secundario. Es así como la noción de habitar, según Heidegger, ataja una forma local y existencial de ser en el mundo.

No-ser-ahí (*Undasein*): los cuerpos sin espacio y el inhabitar

Tradicionalmente en el ejercicio de diseño arquitectónico las sensaciones negativas suelen no abordarse o incluso evitarse; no es así en el memorial. Da como resultado un oxímoron que, desde una figura mortuoria como el inhabitar, se exploren aspectos sobre la vida y el habitar. Esto se debe en gran medida a que la categoría no es solo un fenómeno estético sino vital. Es contradictorio al referir el inhabitar dentro de la arquitectura, ya que ordinariamente se asume como un fenómeno no vivible. Aquel que inhabita es aquel que ha encontrado su muerte. A pesar de lo anterior, la presencia no acaece con la muerte o no totalmente. La ontología fenomenológica nos marca la separación entre determinantes negativas que envuelve al habitar inhabitar como contrarios, para esta reflexión esto no se puede considerar así. La cuestión es que no se recurre solo a la muerte y el inhabitar, se recurre a lo que le sobrevive, lo vivible parece resumirse al cuerpo, pero a pesar de la contingencia del cuerpo del individuo, el andamiaje conceptual permite entender un cuerpo extenso de lo social desde el cual también se puede vivenciar, aunque no directamente.

“El otro me afecta como prójimo. En cualquier muerte se acusa la cercanía del prójimo, la responsabilidad del superviviente, responsabilidad que el acceso a la proximidad mueve o conmueve. Inquietud que no es tematización, no es intencionalidad, por significativa que sea ésta” (Levinas, 2005, pág. 28)

Este cuerpo de lo carente está presente en la materia de disertaciones filosóficas o teóricas, aunque no es hasta la segunda mitad del siglo XX que se trabaja esta no-presencia. Desde René Descartes, en sus *Meditaciones metafísicas*, proponía la noción del fantasma, en los nervios que respondían de manera inconsciente a la actividad de la mente. De igual manera, Locke, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, a partir de una postura desde el empirismo fisiológico, sugería el fantasma como la respuesta consciente previa a la impresión formadora a partir la experiencia. Esta figura es presente para explicar lo que en la actualidad ordenamos como respuestas subconscientes. Un entre medio de lo que dimana de la mente racional sin que esta sea consciente de sí misma.

Estas postulación no son recientes, la indeterminación, a pesar de ser uno de los elementos más repelentes desde una postura analítica, suelen ser presentes, es herencia y es presencia sin estar. Como se mencionó anteriormente, la figura del memorial como un espacio al cual se le puede dar una lectura desde lo siniestro parte del cuerpo perdido, de la corporalidad negada. No obstante, no es referido a cualquier muerte, sino a aquellas que la cualidad de vida y permanencia en el tiempo y el espacio le fue negada. Es en la dimensión del cuerpo como andamiaje entre la concepción teórica y las prácticas que se da la conexión con lo vital, con la sensación de trascendencia que arroja el ego a forma de pulsión, de permanencia. Esta pulsión de permanencia durante la ilustración se volvió un refugio inteligible ante el malestar de la muerte, un motivo artístico como una forma de lidiar con el paso de la realidad.

No es hasta la posmodernidad que se pasó de la frontera de lo corporal a lo material y se preformó la pérdida en una respuesta material, desde la arquitectura lo no-presente cuenta con un cuerpo simbólico que persiste y sigue haciéndose presente en lo real. Un ejemplo de son las casas o edificios que parecen embrujados o que albergan algún tipo de significación displacentera y repelente que mantienen el espectro de las acciones del sujeto o colectivo que le dieron este significado, puede verse en La casa de las brujas en la Colonia Roma de la Ciudad de México, un ejemplo donde es lo colectivo lo que le dio significado es el Palacio de Lecumberri en la colonia Penitenciaria igualmente en la Ciudad de México. La experiencia espacial pasa a singularizarse y toma nombre propio.

Conclusiones

Estas espacialidades, que tratan de invocar las afecciones del pasado paralelamente, también se entienden como proyección de los seres que existieron en el pasado. En contraste, hay otras experiencias espaciales que privan parcialmente del habitar sin ser inhabitables, estas propician el arribo en términos simbólicos y sensibles de lo terrible de un tiempo pasado.

En el memorial la tensión entre tiempos, cuerpos y narrativas se hace explícita, se hace campo de discusión sobre las políticas sobre la muerte. La experiencia se dirige al sentimiento insoportable que alberga la violencia que le dio origen a la

necesidad de colocar la pérdida en la esfera pública. Momentáneamente, se convive con la memoria y la muerte de aquellos que fueron olvidados y desde el sentimiento son desocultados. El inhabitar se manifiesta en el instante que es negado, da tientos de un fenómeno contrario a lo habitable donde lo vivible es negado desde una fuerza exterior, que significa, sin ser obvio, en lo inteligible de sus condiciones de aparición. Es así como en el memorial la pérdida no se representa como fábula, sino que se apoyan en el acontecimiento de experiencia para transmitir su narrativa.

Referencias

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Benjamin, W. (2006). En W. Benjamin, *Obras, Libro I* (Vol. II, págs. 303-322).
- Choay, F. (1 de abril de 2015). *Alegoría del patrimonio*. Obtenido de 68 I. Fundamentos Cuatro cuadernos. apuntes de arquitectura y patrimonio: <https://www.studocu.com/ec/document/universidad-de-cuenca/historia-de-la-arquitectura/alegoria-del-patrimonio/15449519>
- Equal Justice Initiative. (2017). *Lynching in America: Confronting the Legacy of Racial Terror*. Montgomery: EJI.org.
- Fuerzas Armadas, Garantes de la Paz y la Soberanía de México. (2015 de Mayo de 5). *Revista Militar, Armas*.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (1994). Construir, habitar, pensar. En M. Heidegger, *Martin Heidegger, Conferencias y artículos* (pág. 8). Madrid: Ediciones Serbal.
- Heidegger, M. (1995). *Ser y tiempo*. (J. E. C., Trad.) Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (1996). El origen de la obra de arte. En M. Heidegger, *Caminos de bosque* (págs. 7-62). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000). *Cartas sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2001). Hitos. En M. Heidegger, *Sobre la esencia y el concepto de φυσικός. Aristóteles, Física B, 1 (1939)* (págs. 199-251). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2014). *Problemas fundamentales de la Fenomenología*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2015). *Construir Habitar Pensar*. Madrid: La Oficina.
- Levinas, E. (2005). La muerte del prójimo y la mía. En E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo* (págs. 28-29). Madrid: Cátedra.

- Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Lucero, J. N. (Noviembre de 2012). El modo carnal del acontecimiento: aportes de la Kehre heideggeriana a la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty. *Diánoia*, LVII(69), 71-100.
- Mbembe, A. (2006). *Necropolítica Sobre el gobierno privado indirecto*. Madrid: Editorial Melusina.
- Schiller, F. (2016). *Cartas sobre la educación estética del hombre*. (M. Zubiria, Trad.) Mendoza: Biblioteca Digital UNCuyo.
- Schürmann, R. (2017). *El principio de anarquía*. Madrid: Arena Libros.
- Tsing, A. (2015). *The mushroom at the end of the world*. New Jersey: Princeton University Press.
- Žižek, S. (2011). *El acoso de las fantasías*. Madrid: Ediciones Akal.