



MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

**ANTROPOESPACIALIDAD CIDADINA:
FUNDAMENTOS PARA UNA FILOSOFÍA DEL HABITAR**

Tesis que para optar al grado de Maestra en Filosofía
presenta:

Lic. Elizabeth Villalobos Castañeda

Matrícula: 222461847

Generación 2022-2024

Directora:

Dra. María del Carmen García Aguilar

Codirector

Dr. Óscar Moisés Romero Castro

Lector

Dr. Miguel Ángel Martínez Martínez

Junio, 2025

Agradecimientos

Deseo expresar mi más sincero agradecimiento a la Dra. María del Carmen Aguilar por su generosa dirección, por su guía crítica y por el compromiso constante con el desarrollo de este trabajo. Agradezco profundamente a Óscar Moisés Romero Castro por su valiosa codirección, por su acompañamiento riguroso y por las observaciones que enriquecieron significativamente esta investigación. Al Dr. Miguel Ángel Martínez Martínez, por su lectura atenta y sus comentarios que aportaron claridad y profundidad al enfoque final de este trabajo.

A las y los integrantes del Laboratorio de Filosofía Forense, gracias por el diálogo constante, el ánimo compartido y el entorno colectivo de reflexión que acompañó cada etapa de esta tesis.

Financiamiento

Esta investigación contó con el financiamiento de la Beca de Posgrado CONAHCyT (2022–2024), lo cual hizo posible su realización.

Nota sobre el uso de herramientas digitales:

Parte del proceso edición y corrección de estilo de este trabajo contó con el apoyo de herramientas asistidas por inteligencia artificial, en particular el modelo de lenguaje ChatGPT, cuyo uso se limitó a tareas de revisión de estilo, sugerencias de redacción y edición lingüística. Todas las ideas, argumentaciones y contenidos académicos presentados son de autoría propia.

ÍNDICE

Frontis **4**

Estilo de escritura **6**

Introducción. Presentación del problema: ciudad, violencia, cuerpo y espacio **9**

§1. Ciudad y experiencia: coordenadas históricas del habitar **12**

§2. Del espacio como producto social a la espacialidad vivida **19**

§ 3. Habitar: el espacio edificado **27**

§ 4. El edificio: ontología, (f)actor y ensamblajes **32**

§ 5. Espacialidades en disputa: del habitar corporal a las geografías del consumo **41**

§ 6. Goce social y proximidad ciudadina **45**

§ 7. Del trazo al umbral: arqueología espacial de lo común **52**

§ 8. Antropoespacialidad sacra: ciudad medieval y orden del habitar **63**

§ 9. La ciudad moderna: reordenamiento espacial, racionalidad edificada y segmentación del habitar **68**

§ 10. La ciudad contemporánea: estetización del habitar y segmentación afectiva del espacio **73**

§ 11. La postmetrópoli. Dislocaciones del sentido urbano y mutación del habitar **81**

§ 12. Ciudad y crisis de lo común: entre la globalización fragmentaria y las formas de resistencia **99**

§ 13. INTERLUDIO. La ciudad persiste **108**

§ 14. Violencia espacial: estructuras urbanas del daño **112**

§ 15. Cartografías del poder: violencia colectiva y reconfiguración del espacio urbano en América Latina **118**

§ 16. Confianza en ruinas. Violencia, ciudad y la transformación de los vínculos urbanos **130**

§ 17. Habitar el encierro. Cocooning, aislamiento afectivo y repliegue urbano **134**

§ 18. Afectos bajo amenaza. Violencia, miedo y sensibilidad urbana **143**

Conclusiones **155**

Bibliografía **157**

FRONTIS

El núcleo conceptual de esta tesis se centra en examinar la relación dinámica entre antropoespacialidad, ciudad contemporánea y violencia, tomando como premisa básica que la configuración del espacio urbano ocurre mediante las interacciones cotidianas entre los cuerpos humanos y los entornos que habitan. Esta investigación plantea una reflexión filosófica que articula aportaciones interdisciplinarias desde la filosofía del espacio, la fenomenología corpórea y la teoría del ensamblaje. El objetivo es mostrar cómo el cuerpo humano interviene activamente en la producción constante del espacio urbano, influyendo en sus significados y transformaciones materiales.

En este contexto, la antropoespacialidad se define como la relación recíproca entre cuerpos humanos y el entorno urbano. Esta noción enfatiza que el espacio ciudadano constituye una entidad dinámica, producto de la percepción, la acción y la significación generada desde la corporalidad humana. La perspectiva adoptada subraya la relevancia de los aportes filosóficos contemporáneos, especialmente aquellos que destacan la interacción directa entre sujetos y espacios, como los trabajos de Lefebvre, Soja, Nancy, Pallasmaa y Mensch. Estos autores permiten comprender el entorno urbano como un espacio producido y recreado constantemente desde las prácticas corporales cotidianas.

La tesis profundiza en la transformación histórica de la ciudad contemporánea, entendida como resultado de fenómenos acelerados que redefinen las formas de habitar y coexistir socialmente. Desde este enfoque, la ciudad actual se presenta como un campo abierto a la tensión y al conflicto social, caracterizado por dinámicas continuas de exclusión, fragmentación e inclusión diferenciada. Así, el espacio urbano adquiere el carácter de foro activo donde se despliegan relaciones complejas que combinan elementos políticos, sociales y simbólicos.

En relación directa con esta perspectiva, el análisis se detiene especialmente en el papel estructurante que desempeña la violencia dentro del ámbito ciudadano. Este fenómeno emerge como elemento clave en la transformación de las prácticas urbanas, afectando profundamente las relaciones sociales y la percepción misma del entorno habitado. Desde esta óptica, la violencia no constituye una problemática aislada, puesto que implica el reconocimiento

explícito de su capacidad para alterar sustancialmente la materialidad del espacio y los modos específicos en los cuales este se experimenta y se vive colectivamente.

La metodología que orienta el desarrollo de esta investigación integra diversas tradiciones filosóficas, particularmente la fenomenología corpórea y la filosofía del espacio. La fenomenología, especialmente mediante la incorporación de autores como Merleau-Ponty, aporta elementos sustanciales para analizar la experiencia corporal como una instancia crucial en la producción del espacio urbano. Asimismo, la teoría del ensamblaje de Jane Bennett y la concepción de la individuación propuesta por Simondon ofrecen herramientas para interpretar la complejidad de las interacciones que intervienen en la configuración del entorno urbano contemporáneo. Desde estas perspectivas filosóficas se entiende la ciudad como un ensamblaje de prácticas, afectos y materialidades en permanente estado de transformación.

A partir de lo anterior, la tesis formula una contribución específica al campo de los estudios urbanos contemporáneos, consistente en la identificación y análisis de la violencia como un agente clave en la configuración antropoespacial de la ciudad. El propósito de este análisis es destacar el modo en que las dinámicas violentas afectan el espacio urbano, modificando significativamente las condiciones de habitabilidad y las posibilidades concretas de convivencia ciudadana.

Este planteamiento permite examinar críticamente cómo la violencia urbana reconfigura las relaciones cotidianas y la experiencia de habitar, transformando los espacios públicos y privados en ámbitos tensionados y conflictivos. Al abordar esta problemática desde la noción de antropoespacialidad, la investigación enfatiza la necesidad de entender las ciudades no únicamente como lugares físicos definidos, más bien como escenarios sociales en transformación constante, resultado directo de las interacciones corporales, prácticas sociales y fenómenos urbanos específicos.

Finalmente, esta propuesta académica busca enriquecer el debate sobre las relaciones entre cuerpo, espacio y violencia en el ámbito urbano contemporáneo, aportando elementos filosóficos que permitan comprender mejor la complejidad inherente al proceso continuo de producción y resignificación de los entornos habitados.

ESTILO DE ESCRITURA

La estructura de este texto, con sus ideas entrelazadas en párrafos numerados, más que responder a una elección estilística, atiende a una estrategia metodológica propia de la filosofía forense, desarrollada en el marco de la Filosofía Práctica del Posgrado en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Esta disposición permite abordar con precisión problemas complejos, como el estudio de la ciudad contemporánea en el contexto de la violencia ciudadana, articulando múltiples dimensiones que inciden en la habitabilidad de los espacios urbanos desde perspectivas corpocéntricas, afectivo-espacializantes, así como de organización colectiva.

En este horizonte, la filosofía forense se presenta como un campo de indagación multidisciplinario que sin reducirse al análisis jurídico o criminológico, se despliega como mirada interrogante sobre las dinámicas que configuran el foro público. Su raíz etimológica, la cual derivada del latín *forensis*, remite al espacio donde lo social y lo político se entrecruzan en la producción de significados, así como en la disputa por la configuración del espacio común. De esta manera, el foro se comprende como un ámbito dinámico donde la violencia y la resistencia, la fragmentación y la reconstrucción delinean formas inéditas de habitabilidad y sentido en las ciudades contemporáneas.¹

Este enfoque filosófico no solo examina cómo la violencia afecta a individuos y comunidades, sino que también analiza su impacto en las estructuras conceptuales y marcos teóricos de la disciplina. La filosofía forense problematiza la violencia desde la construcción de sus significados, en la reconfiguración de las relaciones sociales y en la transformación del

¹ De esta manera, la Filosofía forense nos permite abordar cuestiones de la sociedad contemporánea que han sido ignorados como objetos de estudio desde el paradigma de la filosofía tradicional, siendo el exilio, la ciudad, el cadáver, espacios de violencia en masa, etc. nociones que se abordan desde la presente perspectiva, en un país con índices de violencia de alto impacto posibilitando nuevos enfoques para aproximarse a sucesos que emergen en el seno de nuestra sociedad. Para antecedentes de estos desarrollos escriturales considérese las investigaciones para obtener el grado de maestría y doctorado, dentro del Posgrado en Filosofía de la BUAP: “Consideraciones desde la filosofía forense en torno a la muerte violenta contemporánea” de O. Moisés Romero Castro (2023); , “Comenzar por la violencia: estudio sobre el feminicidio desde la filosofía contemporánea”, de Mariel Flores (2022); “Urbicidio y destrucción material de la ciudad contemporánea: formas del ejercicio de la violencia” de Giovanni Perea (2021). Además, Gregorio Cruz en “Análisis sobre la violencia: perspectivas y horizontes contemporáneos”. Estas realizaciones escriturales son parte de un proyecto más amplio que incluye investigaciones activas como “Geografías del terror: filosofía forense sobre el habitar” de Alejandro García Sotelo, “Filosofía forense: desaparición forzada en México” de Gonzalo Chávez Salazar, entre otras.

espacio urbano mediante prácticas en conflictos. Desde esta perspectiva, su labor crítica se dirige a interpretar los fenómenos y, al mismo tiempo, a desentrañar las formas en que dichas dinámicas influyen en el pensamiento filosófico, mediante recursos analíticos que favorecen la comprensión y transformación de las condiciones donde tienen lugar.

La materialización de este análisis en párrafos numerados responde a una necesidad metodológica específica. Se presenta como un proceso de cartografía en el pensamiento para dotar de fluidez argumentativa, más allá del nivel meramente editorial. El uso de párrafos numerados cuenta con precedentes significativos en la historia de la filosofía. Autores como Kant en la *Metafísica de las costumbres* y *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Heidegger en *Ser y tiempo*, E. Nicol en la *Metafísica de la expresión* y *Reforma de la filosofía* estructuraron sus argumentos a través de secciones numeradas, lo cual permitió desarrollar con precisión sus planteamientos sin perder la coherencia sistemática. Esta disposición también está presente en Fichte y Wittgenstein, quienes recurrieron a la numeración para ordenar rigurosamente los niveles de análisis.

Cada párrafo opera como una unidad modular que facilita la progresión conceptual sin perder su relación con el sistema filosófico general. Esta organización impide la dispersión del discurso y previene interpretaciones imprecisas que puedan debilitar la estructura argumentativa.

La numeración de los párrafos optimiza la referenciación interna del texto, a la par que refuerza el diálogo filosófico al proporcionar anclajes dentro de la argumentación. Esta disposición permite discutir o desarrollar un concepto sin depender exclusivamente de la paginación de una edición específica, lo que resulta especialmente valioso en investigaciones filosóficas de carácter interdisciplinario, como la filosofía forense. En este campo, donde la argumentación se despliega en múltiples niveles de reflexión, la interconectividad entre los párrafos se convierte en un recurso clave para articular un pensamiento estructurado.

Otro rasgo distintivo de esta estructura es la interacción entre continuidad y ruptura. Mientras cada párrafo mantiene su unidad interna, su disposición en el texto favorece la progresión argumentativa mediante reformulaciones, desplazamientos o contrastes conceptuales. Esta organización evita que la investigación filosófica se convierta en una acumulación dispersa de ideas y, en su lugar, genera un dinamismo en el que el lector puede

seguir con claridad la construcción del conocimiento sin perder de vista la tensión entre lo expuesto y lo que aún está por desarrollarse.

Asimismo, esta disposición responde a la complejidad del pensamiento filosófico. A diferencia de otras disciplinas, la filosofía no se limita a exponer hechos, sino que construye marcos interpretativos que requieren una arquitectura flexible pero rigurosa. Los párrafos numerados, luego, permiten integrar distintos niveles de análisis sin comprometer la claridad ni la solidez conceptual, al facilitar la articulación entre la teoría y la experiencia.

En términos metodológicos, esta estructura permite desarrollar capas argumentativas en las que cada párrafo despliega un nivel de análisis que puede ser revisitado o expandido en secciones posteriores. Este diseño evita reiteraciones innecesarias y contribuye a un desarrollo conceptual apropiado al argumento. En investigaciones filosóficas que requieren un desarrollo progresivo y articulado, esta dinámica contribuye a la recuperación precisa de nociones fundamentales del planteamiento.

Finalmente, estructurar una investigación filosófica en párrafos ordena el discurso y refuerza la precisión argumentativa, con ello se favorece la interconexión entre ideas y agiliza su discusión académica. Esta disposición responde tanto a exigencias de rigor como a la naturaleza dinámica del pensamiento filosófico, permitiendo que la investigación mantenga una estructura sólida sin renunciar a la flexibilidad en la construcción del conocimiento. Así, la escritura filosófica es un proceso de arquitectura conceptual y vehículo de transmisión conceptual, el cual permite los desplazamientos, tensiones y reformulaciones que configuran el pensamiento crítico contemporáneo.

INTRODUCCIÓN

Presentación del problema: ciudad, violencia, cuerpo y espacio

Este trabajo aborda una exploración filosófica sobre la violencia en contextos ciudadanos, concentrándose particularmente en las ciudades contemporáneas, donde las interacciones colectivas experimentan alteraciones profundas. El análisis examina cómo la violencia, tanto en sus expresiones tangibles como en sus dimensiones latentes, reconfigura las relaciones sociales, genera ambientes de temor y promueve procesos de fragmentación comunitaria. Desde esta perspectiva, se propone que la violencia puede entenderse como un factor estructurador y simbólico que transforma las formas en que los individuos habitan y perciben los espacios urbanos.

En este marco, el concepto de *antropoespacialidad*, desarrollado como una herramienta conceptual en el presente estudio, permite analizar cómo la violencia resignifica los entornos ciudadanos. Este término permite enfatizar la interacción constante entre las personas y los espacios que habitan, dado que muestra cómo la violencia altera tanto la percepción como la materialidad del entorno urbano. La tesis central sugiere que la violencia redefine los límites de la habitabilidad urbana, apuntando nuevas dinámicas de interacción y control que responden a contextos históricos específicos.

Se explora, además, cómo la amenaza de la violencia moldea comportamientos sociales, en particular el fenómeno conocido como *cocooning*. Este repliegue progresivo hacia espacios privados responde al miedo y la inseguridad, predominantes en las ciudades actuales. Tal tendencia hace evidentes cambios en las formas de interacción social, a la par que revela una tensión constante entre el aislamiento individual y las posibilidades de convivencia colectiva, al situar la violencia como un mecanismo determinante en las dinámicas de urbanización contemporánea.

Ahora bien, la argumentación teórica se apoya en las perspectivas de urbanistas y filósofos como Edward Soja y Henri Lefebvre. Soja describe la ciudad como un espacio que simultáneamente facilita la socialización y la exclusión, mientras que Lefebvre la conceptualiza como un espacio socialmente construido y vivido. Estas aproximaciones permiten interpretar la ciudad como un escenario en el que convergen estructura espacial y dinámica social, lo cual destaca cómo el diseño y la planificación urbana moldean las relaciones sociales y el sentido de pertenencia. Las políticas urbanas y las intervenciones en

el espacio físico, por tanto, no solo reflejan, sino que también transforman la cohesión social, la identidad comunitaria y la calidad de vida de los habitantes. Con ello se subraya la importancia de considerar tanto las dimensiones físicas como las simbólicas en los procesos de habitabilidad urbana.

En este contexto, también se analiza el impacto de la globalización y los cambios socioeconómicos que han alterado el espacio citadino, dando lugar a fenómenos como la *gentrificación* o *elitización urbana*.

En tal panorama reflexivo, el cuerpo humano y el espacio citadino interactúan de manera dinámica, influyendo mutuamente en sus formas y funciones. El cuerpo, en sus movimientos y prácticas, adapta y transforma el entorno urbano al mismo tiempo que resulta modificado por él. En esta perspectiva, el espacio deja de ser un contenedor inerte de objetos para asumirse como un proceso de construcción continua, donde las relaciones entre cuerpos y entorno configuran su realidad material y simbólica.

Este enfoque corpocéntrico acentúa cómo los cuerpos configuran activamente el espacio urbano mediante su presencia dinámica, al tiempo que las políticas de planificación y desarrollo comunitario afectan directamente la calidad de vida y la cohesión social de las ciudades.

Aunque este trabajo no profundiza en su desarrollo, se examina la relación intrínseca entre la teoría filosófica y las tensiones que atraviesan el fenómeno urbano contemporáneo, al atender tanto a las exigencias materiales como a las dimensiones simbólicas que configuran la experiencia colectiva en la ciudad. Desde una perspectiva que reconoce la coproducción del espacio entre materialidades y relaciones sociales, la ciudad se revela como un entramado vivo cuya configuración no puede comprenderse de forma aislada ni exclusivamente técnica. Si el espacio urbano es una construcción social que incorpora prácticas, imaginarios y estructuras de poder que lo atraviesan y lo definen, luego, informes como el del Banco Mundial (2022) subrayan la urgencia de abordar estas interrelaciones, pues indican que la planificación urbana debe articular respuestas que consideren tanto la materialidad del espacio como las estructuras sociales que lo sostienen. Actualmente, más de la mitad de la población mundial habita en entornos urbanos, y se proyecta que para 2050 esta cifra ascienda al 70%, lo que exige una revisión crítica del concepto de ciudad. En este horizonte, la ONU (2015)

enfatisa la necesidad de repensar su significado en un contexto marcado por crisis convergentes y transformaciones aceleradas.

En ese tenor, el análisis presentado a continuación propone reflexionar sobre el propósito de la ciudad en un mundo caracterizado por cambios constantes y problemáticas complejas. Esto nos conduce a considerar el papel del análisis filosófico en la comprensión y transformación de las realidades urbanas contemporáneas, al subrayar su capacidad para desentrañar las estructuras de poder, las dinámicas de exclusión y las posibilidades de cambio en el entorno ciudadano.

Esto se sostiene al realizar una revisión bibliográfica la cual revela que, desde la Antigüedad, la ciudad ha sido objeto central de reflexión en la filosofía. Pensadores como Platón (2003) y Aristóteles (1988) analizaron la ciudad como núcleo de la vida cívica y política, mientras que figuras como San Agustín (2007) y Hegel (2001) exploraron su papel en el desarrollo moral y espiritual. En épocas más recientes, filósofos como Lefebvre (1978), Virilio (1997) y Rancière (1996) han examinado cómo la urbanización transforma la experiencia humana, destacando la importancia del espacio urbano como ámbito de interacción y construcción de identidad.

Estas perspectivas históricas legitiman la relevancia persistente de la ciudad en la filosofía y ofrecen un marco amplio para abordar los dilemas contemporáneos que plantea la convivencia urbana. Incorporar la filosofía en este debate permite ampliar el horizonte de acción y entendimiento, diseñando estrategias que no solo sean efectivas, sino también respetuosas de la diversidad humana. Esta aproximación respalda la creación de ciudades que, más allá de ser habitables desde una perspectiva física y económica, se constituyan en espacios vivos donde se cultivan y respetan las expresiones plurales de la vida humana, fortaleciendo la convivencia y la habitabilidad en el contexto actual.

§1. Ciudad y experiencia: coordenadas históricas del habitar

Se plantea la ciudad como entramado socioespacial donde se entrelazan prácticas corporales, trayectorias históricas y relaciones simbólicas. A partir de autores como Mumford, Nancy, Park, Mensch y Massey, el análisis muestra que lo citadino surge del cruce entre cuerpos, memorias y entornos construidos. La *antropoespacialidad* se introduce para ofrecer un marco de comprensión sobre el habitar como práctica situada, en la cual se trazan desplazamientos y afectaciones que dan lugar a relaciones compartidas. En este tránsito, la ciudad se manifiesta como un ámbito de interacción continua, abierto a transformaciones que reorganizan lo común.

El análisis crítico de la estructura citadina, sustentado en una metodología interdisciplinaria que integra filosofía, sociología y estudios espaciales, permite adentrarse en su dimensión histórica y performativa, concebida como un espacio fluido de interacción social y reflexión sobre la organización colectiva. La ciudad, en su complejidad, ha sido objeto de profundas indagaciones filosóficas y sociológicas, consolidándose como un *locus* donde convergen múltiples prácticas y significados. Desde las caminatas reflexivas de Sócrates por la Acrópolis, evocadas por Jenofonte y presentes en los primeros diálogos platónicos (1992: 373 b-d; 592^a-b), hasta los estudios de Robert Park (1999) sobre las dimensiones emocionales y culturales de la vida urbana, la ciudad ha sido objeto de análisis que exceden su materialidad. En este sentido, las dinámicas humanas que la atraviesan configuran su carácter como un espacio vivo de interacción, donde la praxis social y los significados históricos se entrelazan, resignificándola continuamente.

Esta concepción de la ciudad como espacio vivo de interacción y significación encontró, en el siglo XX, una de sus formulaciones más sistemáticas en las teorías funcionalistas del urbanismo, donde la ciudad se piensa como un dispositivo racional, estructurado según criterios de eficiencia, zonificación y control (Torregroza-Lara, 2018: 53). Sin embargo, esta visión técnico-instrumental ha sido progresivamente replanteada por enfoques que buscan comprender lo urbano más allá de su mera arquitectura funcional, abriéndolo a sus dimensiones simbólicas, históricas y existenciales. Entre ellos, Lewis Mumford (2012) propuso entender la ciudad como una forma cultural, una construcción colectiva donde se sedimentan imaginarios, prácticas y memorias compartidas. Más recientemente, en el horizonte del pensamiento contemporáneo, Jean-Luc Nancy propone una lectura en la que la ciudad se perfila como un espacio de lo común atravesado por la dislocación. En lugar de fundarse en una unidad sustancial o en formas de integración armónica, lo común se

manifiesta, en su planteamiento, como una exposición compartida: una apertura que no unifica, sino que mantiene la diferencia, que fragmenta sin disolver (Nancy, 2013: 23). Desde esta perspectiva, la ciudad no se presenta como el resultado de una totalidad ordenadora, sino como un espacio en devenir, donde las singularidades se encuentran, coexisten y se afectan mutuamente sin llegar a constituir una síntesis plena. Esta aproximación no niega las dimensiones técnicas o estructurales de lo urbano, pero las desplaza, al pensar la ciudad como un acontecer de lo múltiple, irreductible a cualquier clausura conceptual o funcional.

En este marco, surge la interrogante: ¿Cómo las prácticas sociales y los significados históricos que dan forma a la ciudad determinan sus estructuras como ámbitos de interacción y transformación? Este cuestionamiento guía la *hipótesis central*, la cual plantea que el espacio citadino, concebido como una síntesis de significados históricos y prácticas sociales, se constituye como un complejo de entramados vitales, tan dinámicos como heterogéneos de relaciones en el que los cuerpos participan activamente en la producción de sentido. Desde esta perspectiva, la ciudad no puede comprenderse al margen de su dimensión corpórea, pues es a través de la antropoespacialidad que el espacio urbano adquiere forma y orientación. En este proceso, los umbrales de habitabilidad se configuran como zonas críticas donde se decide la posibilidad misma del habitar, marcando distinciones entre inclusión, desplazamiento o exclusión.

La ciudad, en su despliegue geohistórico, no se limita a un conjunto de edificaciones ni una constelación de instituciones. Es un complejo socioespacial donde las prácticas humanas –materiales y simbólicas– tejen relaciones y significados que dotan de singularidad a cada entorno. El citado Lewis Mumford (2012: 291-310), al analizar cómo las ciudades modernas han transformado sus configuraciones más allá de los marcos teóricos heredados de la Antigüedad, sostiene que la ciudad constituye el resultado acumulativo de sistemas históricos complejos, los cuales responden tanto a condiciones materiales como a proyecciones simbólicas compartidas.

Desde este enfoque interdisciplinario, la ciudad se concibe como un espacio donde la praxis humana, en su expresión corporal directa, transforma y es transformada por el entorno urbano de manera constante. Desde esta perspectiva de análisis la antropoespacialidad es la cualidad relacional mediante la cual el cuerpo humano, en su interacción constante con otros cuerpos y con el entorno urbano, geohistórico, configura y transforma el espacio, dotándolo de sentido,

orientación y habitabilidad; es decir, un proceso integral en donde las dimensiones temporales y espaciales se entrelazan en la configuración de la vida ciudadana. Más que una categoría estática, este enfoque permite analizar la manera en que las prácticas urbanas resignifican continuamente el espacio y sus estructuras sociales. En este sentido, la antropoespacialidad comprende el modo en que el cuerpo humano, en tanto configuración espacial viva, despliega relaciones que disponen y transforman el entorno urbano, ofreciendo un marco interpretativo para pensar cómo estas modulaciones espaciales inciden en la organización social y cultural de la ciudad.

Seguidamente, la interacción constante entre la internalización del entorno material y la influencia del cuerpo en el espacio pone de manifiesto la complejidad de la existencia urbana. Esta perspectiva subraya la necesidad de atender tanto a los aspectos físicos del entorno como a las modulaciones perceptuales que lo atraviesan –sensoriales, afectivas, ideológicas y simbólicas– al analizar las ciudades contemporáneas (Lindón, 2007: 7-14).

Así, la ciudad se redefine de manera continua mediante este proceso bidireccional, en el cual la reciprocidad performativa transforma nuestras experiencias y relaciones, convirtiendo el espacio ciudadano en un escenario vivo de interacción y construcción colectiva.

De este modo, comprender el habitar desde la antropoespacialidad implica reconocer que el cuerpo humano, en su despliegue espacial y performativo, configura el entorno urbano y actualiza de forma continua sus condiciones de posibilidad. La ciudad se manifiesta como un espacio vivido, tejido por prácticas que articulan lo material y lo simbólico en una cartografía en constante reconstitución de ensamblajes socioespaciales y geohistóricos.

Dentro de la diversidad de expresiones ciudadanas, los criterios que definen qué es una ciudad y cuál es su propósito se articulan con los contextos históricos y con los marcos conceptuales que guían su interpretación. Investigaciones como las de Hall (1999), Mumford (2012) y Soja (2008) muestran que cada época y cultura traza perspectivas singulares sobre la comprensión y la configuración del espacio ciudadano. Estos enfoques presentan a las ciudades como estructuras dinámicas que expresan las particularidades de los contextos donde emergen.

En este sentido, se puede proponer, como punto de partida, que la ciudad constituye un complejo histórico-espacial. Este complejo, deliberadamente configurado, se compone de edificaciones y sistemas de vialidades que no solo constituyen la obra tangible de una población, sino también su testimonio acumulado a lo largo del tiempo. La ciudad, de este

modo, refleja un esfuerzo colectivo que busca integrar a una población numerosa y densa bajo sistemas compartidos de organización colectiva, destacándose como un espacio de convergencia material y simbólica.

Desde esta perspectiva, surgen dos interrogantes decisivos: ¿qué configura a la ciudad como una forma singular de agrupación humana en el devenir geohistórico? ¿De qué modo puede caracterizarse su especificidad sin reducirla a sus componentes materiales o institucionales? Una respuesta relevante se encuentra en los trabajos de Park, quien despliega una concepción de la ciudad estructurada en dos planos interrelacionados: el material y el simbólico-cultural. En sus palabras:

Es algo más que una aglomeración de individuos y de servicios colectivos: calles, edificios, alumbrado eléctrico, tranvías, teléfonos, etc.; también, es algo más que una simple constelación de instituciones y aparatos administrativos: tribunales, hospitales, escuelas, comisarías y funcionarios civiles de todo tipo. La ciudad es, sobre todo, un estado de ánimo, un conjunto de costumbres y tradiciones, de actitudes organizadas y de sentimientos inherentes a estas costumbres, que se transmiten mediante dicha tradición. En otras palabras, la ciudad no es solamente un mecanismo físico y una construcción artificial: está implicada en los procesos vitales de las personas que las forman; es un producto... de la naturaleza humana (Park 1999: 30-31).

Como se advierte, esta concepción sitúa a la ciudad como un fenómeno integral, donde los aspectos materiales y simbólicos se entrelazan para formar un complejo vital. La ciudad no se limita a ser un espacio construido o un conjunto de instituciones; es un estado vivencial, una síntesis de prácticas y tradiciones que, a través de la transmisión histórica, configuran la experiencia ciudadana. Desde esta perspectiva, la ciudad organiza la vida colectiva, configura significados compartidos y activa procesos vitales que integran comportamientos, emociones, conocimientos y convicciones ciudadanas. Este espacio habitado se define, en última instancia, por la presencia corporal inmediata, la cual le confiere dinamismo y sentido. Es precisamente el cuerpo, en su capacidad de espacializar, el eje y anclaje que permite reinterpretar la ciudad contemporánea desde las formas concretas en que se produce, se transita y se resignifica. La experiencia del habitar resulta incomprensible sin considerar la pertenencia intrínseca –la praxis espacial– de quienes coexisten y se relacionan dentro de ese entorno (Waldenfels, 2004: 23-28).

De tal modo, la ciudad es un espacio que se habita, se crea y se transforma a través de la acción y la interacción de cuerpos en constante relación. Esta formulación subraya que el espacio ciudadano no preexiste a la experiencia, dado que emerge en la coproducción entre cuerpos, prácticas y entornos. Lejos de concebirse como un fondo neutral, la ciudad se configura a partir de trayectorias múltiples que despliegan modos de habitar, organizar y significar lo común. Como se verá más adelante, esta mirada dialoga con el giro espacial contemporáneo y con planteamientos corpocéntricos que comprenden la espacialización como acto generador de mundo.

Desde esta óptica, la presencia del cuerpo en el entorno ciudadano, como expone Mensch (2020: 94), adquiere sentido como una actualización continua. Este proceso articula la internalización del entorno material con la capacidad transformadora del cuerpo sobre ese mismo entorno. El organismo, mediante su movimiento y metabolismo, adapta, distingue y modifica el espacio que habita (Mensch, 2020: 94). Este enfoque subraya la relevancia de la corporeidad en la configuración de la espacialidad ciudadana, al mostrar que el cuerpo ocupa, define y transforma el espacio en su relación constante con el entorno (Mensch, 2020: 95). De esta manera, la ciudad se revela como actriz y factor de interacción entre el ser humano y su entorno, en un proceso constante de intercambio y redefinición que refleja la complejidad, así como la interconexión propias de la vida urbana contemporánea (Mensch, 2020: 77).²

En consecuencia, el cuerpo habita y transforma el espacio ciudadano en un plano individual, y al mismo tiempo lo incorpora en una trama de relaciones históricas y sociales, entrelazando su trayectoria con la de otros cuerpos que coexisten y actúan en ese entorno.

Esta dimensión relacional y corpórea del espacio urbano pone de manifiesto una ontología del habitar que, lejos de ser estática o uniforme, se configura como un fenómeno dinámico y plural; es decir, se trata de una ontología del habitar en su despliegue. En esta línea, Pallasmaa (2016: 9) señala que “el acto de habitar revela los orígenes ontológicos de la arquitectura, y de ahí que afecte a las dimensiones primigenias de la vida en el tiempo y el espacio”. Por ello,

² La configuración espacial está íntimamente ligada al intercambio metabólico, como subraya Mensch, quien enfatiza que los seres vivos definen el espacio mediante su interacción continua con el entorno. Este intercambio metabólico, esencial para la subsistencia del organismo, demuestra que el ser de un organismo está indisolublemente vinculado a su hacer (Mensch, 2020: 59). De este modo, el “espacio viviente” no se limita al presente, ya que se proyecta hacia el futuro con una orientación teleológica. Esto lo diferencia del espacio homogéneo y estático propio de los objetos inanimados. La vivencia del espacio por parte de los seres vivos, al estar orientada a la consecución de fines, incorpora una dimensión de propósito y proyección temporal que enriquece la espacialidad más allá de sus coordenadas físicas convencionales (Mensch, 2020: 59).

habitar se comprende como una forma reiterada de estar en relación con otros, una manera de establecer vínculos espaciales sostenidos dentro de un entorno construido colectivamente –en contraste con el nomadismo primal–, el cual se denomina hábitat edificado. Esta concepción implica que habitar no es simplemente ocupar un lugar, sino practicarlo de manera continua como un acto de espacialización relacional. La arquitectura, en este marco, condensa trayectorias y gestos, modulando formas concretas de coexistencia.

Es en este entramado de significaciones donde la naturaleza humana, tal como la describe Park –una que experimenta el mundo de manera intrínsecamente espacial y que encuentra en la ciudad su expresión monumental–, puede ser comprendida desde el concepto de antropoespacialidad. Para ello ampliamos la definición operativa de antropoespacialidad dada anteriormente. Así, se entiende por antropoespacialidad la forma activa del ente que coexiste reorganizando, con múltiples formas de espacialidad existente, el entorno a partir del estar, el desplazamiento y la relación con otros cuerpos. Cada trayecto corporal articula vínculos con objetos, arquitecturas y presencias vivas, y en esa articulación configura condiciones de habitabilidad. Este cuerpo, polivalente y situado, enlaza tiempos, gestos y memorias que estructuran la ciudad como espacio compartido. Como se advierte, este dinamismo y capacidad de exploración espacial y experimentación de reorganización dan lugar a una forma de existencia particular: un “ser-en-el-espacio” que es espacio por su ser-cuerpo constituyente, el cual continuamente genera, redefine y da forma al espacio ciudadano.

Este análisis, al integrar las dimensiones corpóreas y espaciales, permite comprender la ciudad como un plexo de relaciones en constante transición y alteración, donde las huellas del pasado dialogan con las prácticas del presente, lo que configura una experiencia de habitar profundamente vinculada a la interacción entre cuerpos y espacios edificados.

En esta línea de pensamiento, la ciudad: con la cadencia de sus relaciones, la magnitud de su monumentalidad y su espacialidad heterogénea y colectiva configura un lugar que ofrece refugio, propicia encuentros y posibilita intercambios (Nancy, 2013: 51-73).

En consonancia, para Massey (2005), el espacio deja de concebirse como una estructura clausurada o como la proyección de un orden estable. Se perfila, más bien, como “una simultaneidad de historias hasta ahora” (*a simultaneity of stories-so-far*) (Massey, 2005: 9), en la que confluyen trayectorias inconmensurables que coexisten sin resolución. Esta formulación desplaza las lecturas funcionalistas del espacio urbano y desactiva la ilusión de

una totalidad coherente que durante largo tiempo ha orientado su interpretación. Lo ciudadano se manifiesta, en este horizonte, como un plano de tensiones, donde la disonancia, la superposición y la divergencia conforman la trama constitutiva de su transformación. Tal espacialidad no aparece previamente delineada: se actualiza en el entrecruzamiento incesante de recorridos, afectos, memorias y estructuras.

En esta dirección, la antropoespacialidad se despliega como una práctica de implicación múltiple, modulada por la interacción entre cuerpos, temporalidades y materialidades. Habitar, desde este enfoque, pues, deja de entenderse como fijación, y adquiere el carácter de una exposición activa ante aquello que coexiste sin fusionarse, ante lo que persiste sin clausura.

Bajo esta configuración de coexistencia, sostenemos temáticamente que *la antropoespacialidad, comprendida como una cualidad relacional inherente a la existencia humana, encuentra en el espacio su despliegue y experiencia. Su acto es el de espacializar, en el que el cuerpo habita con, entre y, en ocasiones, en contraposición a otros cuerpos.*

Al concebir la antropoespacialidad como un proceso integral en el que las dimensiones temporales y espaciales se co-determinan mutuamente, emerge un horizonte interpretativo que reconfigura la comprensión de la filosofía ciudadana. Este planteamiento sugiere que la ciudad confronta la comprensión de escenario de interacción física para constituirse como un (f)actor complejo y dinámico donde tiempo y espacio se entrelazan, performando de manera conjunta la experiencia humana.

De este modo, la ciudad no solo se configura como factor, en tanto espacio habitable, sino en protagonista por cuanto agente en constante transformación que evidencia la complejidad de la coexistencia humana, demarcando un campo de estudio que exige una comprensión filosófica integral de sus múltiples dimensiones.³

³ Mensch plantea que la corporalidad individual excede toda comprensión como receptáculo pasivo de determinaciones culturales, ya que manifiesta una capacidad propia para resistir los intentos de totalización, lo cual la convierte en agente activo de transformación social. Esta resistencia no se define por la confrontación, sino por la apertura que genera frente a los límites de las categorías normativas. Desde esta perspectiva, el cuerpo desestabiliza los esquemas instituidos y permite la aparición de formas inéditas de habitar el mundo, lo cual reconfigura las estructuras sociales. En palabras de Mensch, “el cuerpo individual, al resistir la reducción cultural, actúa como un elemento de disrupción que introduce variabilidad y novedad en el tejido social, impulsando así el cambio” (Mensch, 2020: 91).

§ 2. Del espacio como producto social a la espacialidad vivida

Se expone una reconstrucción crítica del giro espacial que permitió desplazar las concepciones del espacio como estructura previa hacia una visión relacional orientada por la corporalidad. A partir de Lefebvre, Merleau-Ponty, Soja, De Certeau y Benjamin, se plantea que el espacio urbano se configura a través de prácticas que articulan percepción, acción y sentido. El cuerpo interviene como agente que estructura relaciones espaciales, activa memorias y transforma recorridos en experiencias. En este marco, la espacialidad se concibe como una construcción situada, generada por tramas de afectación entre cuerpos, materiales y formas de organización social.

Nada en la ciudad permanece inmóvil. Sus calles vibran con el tránsito de cuerpos, sus muros retienen ecos de gestos pasados, y cada rincón es el vestigio de un encuentro o una espera. En este flujo incesante, el cuerpo no es un elemento inerte ni un simple ocupante del espacio; antes bien, es el punto desde el cual la ciudad se significa y se transforma. Hasta ahora, el análisis ha abordado la configuración urbana desde perspectivas sociales y culturales; sin embargo, comprender el espacio ciudadano implica atender a la corporeidad que lo habita. No se trata solo de la presencia física de los cuerpos, sino de su potencia para trazar itinerarios, modelar dinámicas y reconfigurar el entorno a través de sus prácticas. En cada tránsito, en cada pausa, en cada apropiación, se registran nuevas relaciones espaciales que hacen de la ciudad un tejido en perpetua reescritura. Luego, ¿cómo logró la filosofía del siglo XX articular un marco conceptual que transitara de las interpretaciones funcionalistas del espacio al cuerpo situado como elemento fundante en la configuración y resignificación de los entornos ciudadanos?

La teoría espacial desarrollada en el siglo XX, que da el encuadre al giro espacial mismo, constituye un fundamento indispensable para analizar la relación entre corporalidad y producción espacial. Su importancia radica en la formulación de un marco conceptual que supera las explicaciones funcionalistas del espacio ciudadano, entendiéndolo como una construcción social y dinámica configurada por la interacción entre prácticas corporales, significados culturales y estructuras de poder. Este enfoque interdisciplinario desentraña las complejas implicaciones de la acción corporal en la configuración de la ciudad. Al concebir el espacio como una categoría activa y en constante transformación, este marco redefine tanto la comprensión del espacio habitado como las dinámicas que lo producen. Además, establece un puente metodológico que permite analizar cómo las relaciones ciudadanas emergen de la interacción constante entre los cuerpos y los espacios que crean, ocupan y resignifican.

Examinemos con mayor detalle estas interacciones.

La filosofía del siglo XX resalta que el cuerpo no es simplemente un objeto en el espacio, sino el punto de partida desde el cual el espacio se constituye y percibe. A lo largo del siglo XX, la filosofía del espacio experimentó un desplazamiento desde una concepción estática y preexistente hacia una perspectiva relacional, en la que la experiencia corporal adquiere un papel constitutivo. Este giro supuso una ruptura con la tradición cartesiano-kantiana, que entendía el espacio como un marco homogéneo e independiente del sujeto, para dar paso a una comprensión en la que percepción y memoria configuran activamente la espacialidad. Desde esta óptica, el espacio no se concibe como una entidad previamente establecida, sino como un fenómeno que emerge de la interacción constante entre el cuerpo y su entorno. Como plantea Bizzotto, “la experiencia se considera como una interacción continua entre la percepción y la acción o actividad realizada en un espacio determinado, i.e., corporal, sensible y situada” (2020: 6), lo cual sugiere que la espacialidad se configura a partir de procesos de movimiento y habitabilidad que la hacen posible. Henri Bergson, en *Materia y memoria*, traza una distinción entre el tiempo vivido y el espacio percibido, mostrando que este último no responde a una estructura fija, pues se configura de manera cambiante según la acción y la conciencia. Mientras el tiempo vivido se despliega de forma fluida y continua, el espacio percibido se organiza y segmenta conforme a las exigencias de orientación y actividad en el mundo (Bergson, 2006: 78-79). En continuidad con esta perspectiva, Maurice Merleau-Ponty profundiza el planteamiento desde la fenomenología al sostener que la percepción trasciende el ámbito de lo puramente cognitivo, al tratarse de una experiencia encarnada. En *Fenomenología de la percepción*, afirma que “el cuerpo no está en el espacio o el tiempo, sino que habita el espacio y el tiempo” (Merleau-Ponty, 1993: 161), lo cual evidencia que la espacialidad emerge como una dimensión estructurada por la interacción del cuerpo con su entorno. Walter Benjamin, desde una aproximación histórica y materialista, examina la transformación de la percepción en la modernidad, destacando que “las grandes disposiciones de la percepción determinan la forma en que el cuerpo y la naturaleza se hallan entre sí” (Benjamin, 2008: 102). Esta afirmación permite comprender la espacialidad como una configuración mutable, modelada por los regímenes técnicos y culturales que estructuran la relación entre los cuerpos y su entorno.

Desde esta óptica, el entorno ciudadano no puede entenderse como una realidad fija; por el contrario, es continuamente generado y regenerado a través de las prácticas corporales y los significados atribuidos por quienes lo habitan.

En este contexto, los entornos ciudadanos operan simultáneamente como marcos que condicionan las interacciones sociales y como construcciones resultantes de esas mismas prácticas. Michel de Certeau introduce una distinción decisiva entre lugar y espacio: el lugar se asocia con una disposición estable y ordenada, mientras que el espacio se constituye a partir de las prácticas cotidianas de quienes lo recorren, desplegándose como una realidad en transformación constante y sujeta a resignificaciones continuas (De Certeau, 1984: 117). Esta distinción permite observar cómo actividades cotidianas como caminar, trabajar o reunirse modifican el espacio, al activar relaciones sociales, resignificaciones y transformaciones que abren paso a otras formas de habitar y de establecer vínculos con el entorno ciudadano. Tales posibilidades se despliegan con mayor fuerza cuando el habitar se concibe más allá de la reducción a la tenencia de un techo, y se articula con una experiencia cargada de pertenencia, arraigo y continuidad significativa.⁴ Son estas dinámicas de apropiación simbólica y práctica las que confieren a las ciudades su ritmo, su plasticidad y su capacidad de reinención.

En esta línea, el cuerpo figura como el principio activo que organiza la relación con el entorno y le confiere sentido. La espacialidad corpórea adquiere forma como una relación continua entre interioridad y exterioridad, más allá de una simple ubicación física. El cuerpo percibe, estructura y transforma el espacio, consolidando una vinculación inseparable entre el sujeto y el mundo. Esta relación se despliega como un entramado donde figura y fondo emergen al unísono (Merleau-Ponty, 1993: 147). En lugar de actuar como soporte pasivo, el cuerpo se presenta como punto de anclaje desde el cual se delinear y estructuran las formas espaciales. Habitar implica entonces una práctica transformadora que configura tanto el entorno como la experiencia. Bajo esta perspectiva, el espacio se revela como resultado de prácticas sociales que lo generan, lo modifican y lo cargan de sentido de manera constante (Lefebvre, 2013: 26; De Certeau, 1984: 117).

⁴ Paul Somerville distingue entre *rooflessness* (falta de techo) y *rootlessness* (falta de arraigo), subrayando que la experiencia de “no tener hogar” no puede reducirse a la carencia material de refugio, pues implica también la pérdida de vínculos afectivos, identitarios y territoriales que estructuran la pertenencia y el sentido de habitar. Esta distinción permite repensar la espacialidad no solo como una disposición física, sino como una forma de inscripción vital en el mundo (Somerville, 1992: 530–531).

Merleau-Ponty profundiza esta noción al concebir el espacio corpóreo como un fondo latente, una condición imprescindible para la emergencia de figuras y objetos en la experiencia. En sus palabras: “El espacio corpóreo no es un espacio objetivo, sino un espacio vivido, [...] un medio a través del cual se configuran las cosas, sin quedar reducido a su suma” (Merleau-Ponty, 1993: 147). Desde esta perspectiva, el cuerpo actúa como punto de anclaje de toda experiencia espacial. Más que ocupar un territorio, despliega el espacio como un horizonte de posibilidades, en el cual los objetos adquieren sentido al integrarse en la percepción y en la acción. Al situar al cuerpo en el centro de la espacialidad, se configura una relación activa entre sujeto y entorno, donde el espacio adopta una forma transformable y se renueva a través de cada vínculo establecido. En consecuencia, la realidad objetiva presenta espesor al integrarse en las prácticas que configuran la experiencia de habitar.

Merleau-Ponty (1993) explica esta relación señalando que:

El espacio corpóreo puede distinguirse del espacio exterior y envolver sus partes en lugar de desplegarlas porque este espacio es la oscuridad de la sala necesaria para la claridad del espectáculo, el fondo de somnolencia o la reserva de potencia vaga sobre los que se destacan el gesto y su objetivo, la zona de no-ser ante la cual pueden aparecer unos seres precisos, figuras y puntos (117).

Este planteamiento adquiere concreción en la dinámica citadina, donde los cuerpos, al interactuar entre sí, configuran y transforman de manera continua los entornos urbanos. Cada desplazamiento y cada práctica cotidiana trazan nuevas tramas en la ciudad, lo cual enriquece su estructura en sus dimensiones material y simbólica. En este entramado, el cuerpo actúa como agente articulador del espacio, al dotarlo de sentidos en constante actualización. La espacialidad corpórea se manifiesta como un campo de posibilidades, donde percepción y acción se entrelazan para dar lugar a relaciones y formas de organización que estructuran la experiencia urbana.

El espacio urbano interviene de forma activa en la configuración de las interacciones sociales y en la organización de los comportamientos colectivos. Su disposición orienta trayectorias y accesos, al tiempo que influye en los modos de encuentro, en las jerarquías sociales y en las formas de apropiación del entorno.⁵

⁵ Aquí vale la pena recordar cómo es que Michel Foucault destaca esta función estratégica del espacio urbano al señalar que: “Proporcionan posiciones fijas y permiten la circulación; forjan segmentos individuales y establecen

Los espacios ciudadanos, sometidos a transformaciones constantes, reflejan prácticas corporales y sociales al tiempo que participan activamente en su regulación y orientación. Lejos de operar como fondos neutros, se presentan como dispositivos que organizan relaciones de poder y modelan las formas de interacción colectiva. Su trazado estructura la circulación y el acceso, inscribe sentidos, establece jerarquías y proyecta configuraciones que definen aquello que se integra y aquello que queda al margen. En este entramado, la ciudad se constituye como un territorio en tensión, donde la materialidad del espacio y las prácticas que lo atraviesan se entrelazan en un proceso persistente de reconfiguración.

Desde una óptica complementaria, Henri Lefebvre sostiene que “el espacio es un producto social” (Lefebvre, 2013: 86), con ello resalta su carácter dinámico y su continua reelaboración a partir de las interacciones sociales y económicas que lo atraviesan. El espacio urbano deja de figurar como reflejo de estructuras preestablecidas y se manifiesta como un campo de tensiones donde las relaciones de poder se ejercen y pueden experimentar desplazamientos. En este entramado, los cuerpos intervienen de forma activa en su configuración mediante prácticas que le atribuyen sentidos cambiantes y amplían su capacidad como ámbito de apropiación y resignificación.

Asimismo, Edward Soja (1996), formula el concepto de *tercer espacio* como una instancia que desborda las categorías binarias del pensamiento espacial, integrando simultáneamente las dimensiones material, simbólica y experiencial. Al concebirlo como una espacialidad híbrida, Soja introduce una noción que no solo reconoce la coexistencia de lo real y lo imaginado, sino que también enfatiza su coproducción dentro de las dinámicas sociales y urbanas.

Este planteamiento concibe el tercer espacio como un campo de tensiones en el cual las configuraciones espaciales permiten aperturas hacia la disrupción y la resignificación. Las estructuras no se fijan en la repetición del orden establecido; más bien, acogen variaciones que emergen desde la práctica. En este marco, el cuerpo se afirma como agente capaz de trazar cartografías inéditas a partir de su recorrido, articulando una espacialidad que responde tanto a condiciones materiales como a apropiaciones sensibles. La experiencia del espacio no se recibe de forma pasiva: se constituye en el entrecruzamiento de límites, actos y afectaciones.

vínculos operativos; marcan lugares e indican valores; garantizan la obediencia de los individuos, y también una mejor economía de tiempo y el gesto” (Foucault, 1979: 148).

En esta dirección, Soja describe una espacialidad expandida que transforma la manera en que lo urbano se concibe y se produce. Este tercer espacio introduce una dimensión crítica que perturba los esquemas hegemónicos de orden y habilita la emergencia de nuevas formas de relación con el entorno. En lugar de operar como contenedor, este umbral acoge desplazamientos, reorganizaciones y aperturas que revelan la porosidad de los bordes urbanos y la plasticidad de sus formas ante la agencia corporal y social (Soja, 1996: 10-11).

En este recorrido, la corporalidad aparece como arquitectura viva que confiere espesor ontológico a la espacialidad urbana. Lejos de funcionar como componente pasivo dentro de un trazado previamente delimitado, se manifiesta como fuerza configuradora que anima, desplaza y transforma el entorno al entrar en contacto con él. El espacio ciudadano no se estabiliza en una cartografía cerrada ni se presenta como fondo indiferente; se despliega como una trama permeable, sujeta a variaciones constantes, en la que cada gesto, cada trayecto y cada forma de apropiación reordena sus coordenadas y expone fisuras en su pretendida solidez.

Desde la fenomenología hasta las críticas espaciales contemporáneas, las reflexiones aquí reunidas coinciden en un núcleo común: habitar implica una relación activa con el espacio, entendida como cruce de fuerzas entre lo estructurado y lo vivido, lo instituido y lo insurgente. La espacialidad no se reduce a un soporte físico; se manifiesta como campo de intervención donde los cuerpos actúan, desbordan y generan sentido. En este proceso, la ciudad se configura tanto en su traza material como en el ritmo de sus prácticas, en la huella de sus recorridos y en la densidad de sus relaciones.

Lo urbano se articula en la simultaneidad de presencias y ausencias, en la tensión entre lo visible y lo latente, en el roce constante entre órdenes establecidos y aperturas impredecibles. Su condición porosa habilita el tránsito de cuerpos y sentidos, y al mismo tiempo deja al descubierto las fuerzas que modelan su forma. Cada umbral se presenta como lugar de negociación donde lo establecido entra en contacto con lo emergente. En ese intervalo se despliegan otras formas de habitar, capaces de alterar las disposiciones heredadas e imprimir sobre el espacio el pulso ininterrumpido de la vida que lo atraviesa.

En este contexto, surge una interrogante central para el análisis filosófico: ¿de qué manera las transformaciones en la percepción y conceptualización del espacio ciudadano reconfiguran las dinámicas sociales y culturales que atraviesan la vida en la ciudad? En el ámbito de las

ciencias humanas contemporáneas, esta pregunta se inserta en el marco del denominado *giro espacial*, dado que su planteamiento cuestiona y redefine nuestra comprensión del vínculo entre espacio y sociedad (Marramao, 2015: 14). Este giro introduce un enfoque crítico que amplía el entendimiento del espacio como una construcción activa, modelada por las prácticas sociales y las interacciones humanas (Withers, 2009: 645; Quesada, 2015: 9).

Desde esta perspectiva, la investigación se propone integrar las aportaciones del giro espacial dentro de la filosofía citadina, argumentando que el espacio puede ser concebido como una proyección colectiva en constante transformación –no ya como un contenedor estático–.

Las espacialidades, moldeadas y delimitadas por los colectivos que las habitan, se conciben como matrices de referencia humana, estructuras que articulan el habitar y configuran las interacciones corporales y simbólicas. Estos espacios trazan coordenadas como arriba, abajo, aquí, allí o más allá, al tiempo que establecen relaciones de en y entre, con y contra, organizando formas de aceptación y exclusión emergentes de las prácticas espaciales. Así, las tensiones y oposiciones que Lefebvre (2013: 244) describe como constitutivas de las configuraciones espaciales ponen en evidencia la interdependencia entre los cuerpos, los significados compartidos y los espacios que configuran.

Este enfoque permite reconocer al espacio citadino como un fenómeno relacional y contingente, donde las prácticas espaciales humanas (antropoespaciales) más allá de ocupar transforman y resignifican continuamente el entorno con nuevas posibilidades de interacción y habitabilidad.

A partir de lo anterior, resulta necesario incorporar una perspectiva que permita descomponer analíticamente las múltiples capas que configuran el espacio urbano. En este horizonte, resulta esclarecedor el planteamiento de Lefebvre (2013: 99-102), quien introduce una tríada conceptual que distingue tres dimensiones del espacio: el percibido, el concebido y el vivido. Lefebvre (2013: 99-102) introduce esta tríada conceptual. Para él, el *espacio percibido* se refiere a las prácticas materiales y el uso físico del espacio, como las infraestructuras, edificios y calles que componen el entorno citadino. Este aspecto se centra en cómo las personas interactúan físicamente con su entorno y cómo estas interacciones configuran el espacio. El *espacio concebido* abarca las representaciones y los planos teóricos del espacio, incluyendo mapas, planos citadinos, políticas de planificación y los discursos

académicos y técnicos que moldean nuestra comprensión del espacio. Este nivel conceptualiza y organiza el espacio de acuerdo a ciertos ideales y objetivos estratégicos. Finalmente, el *espacio vivido* se relaciona con las experiencias subjetivas y simbólicas de los individuos en su entorno, considerando las percepciones, emociones y significados que las personas atribuyen a los lugares donde viven y se desplazan. Esta dimensión resalta cómo el espacio se siente y se experimenta a nivel personal y colectivo.

Mediante la triada lefebvrea del espacio percibido, concebido y vivido se establece una interrelación recíproca entre dos vectores clave: la socialización de las dinámicas espaciales y la espacialización de los procesos sociales. Veamos.

Desde sus inicios, la sociedad ha mostrado una disposición espacial inherente, paralela a la forma en que el espacio se configura y reconfigura a partir de las prácticas sociales (Marramao, 2015: 127). En este sentido, el espacio antes de ser reducido a una dicotomía entre sujeto y objeto; se manifiesta, más bien, como una realidad social compleja de relaciones e interdependencias (Lefebvre, 2013: 170). Este espacio trasciende tanto el inventario de objetos que lo ocupan como las representaciones y discursos que lo describen, por lo cual emerge como una estructura activa y en desarrollo continuo, resultado de la interacción entre cuerpos y espacios (entendidos como localizaciones configuradas por la presencia dinámica de los cuerpos).

Este enfoque corpocéntrico, profundamente vinculado al giro espacial del siglo XX, sitúa al ser espacializante —el cuerpo en su constante interacción con el espacio desde la gestación hasta la muerte— como eje central del análisis (Nancy, 2010: 40-41). Así como el lenguaje adquiere sentido únicamente en la interacción relacional comunicativa (Heidegger, 1987: 83-93), el espacio se revela como una construcción activa de significados, generados a través de relaciones, exploraciones y experiencias que los cuerpos desarrollan en su práctica de ser-espacializantes. En esta dinámica, el cuerpo no se limita a habitar el espacio, pues lo transforma y le otorga sentido, más allá de su dimensión geométrica o material. Este cambio hacia una concepción ontológica de la relación antropoespacial (entre el ser humano y otros cuerpos espaciales) redefine la construcción como un acto que no solo tiene un propósito técnico, sino que también desvela y habita el mundo, al destacar el papel activo del cuerpo en la configuración del espacio.

En tal tenor, desde el giro espacial y la antropoespacialidad como pivote reflexivo, el habitar se evidencia como proceso reactivo a la reducción de la sola ocupación de un espacio físico, por lo cual resulta indispensable reconocer que la relación con el territorio no responde únicamente a necesidades prácticas, sino que entraña una vinculación simbólica y cultural más profunda. En este sentido, en la geohistoria podemos atestiguar, por tanto, que la elección del territorio emerge como una decisión condicionada por factores materiales, tales como la accesibilidad, los recursos naturales, la topografía y las condiciones climáticas. No obstante, esta decisión excede lo funcional; desde los estudios espaciales contemporáneos, el territorio se interpreta como un referente identitario, cargado de significados y con capacidad para estructurar las relaciones sociales y las formas de organización comunitaria. Detengámonos un momento en esto.

§ 3. Habitar: el espacio edificado

Se analiza el espacio edificado como instancia constitutiva del habitar urbano, donde convergen relaciones materiales, prácticas sociales y ordenamientos simbólicos. Desde esta perspectiva, la arquitectura configura trayectorias, organiza afectaciones y distribuye accesos, al articular una relación situada entre cuerpo, entorno y experiencia. En diálogo con Lefebvre, Soja, Harvey, Heidegger y Pallasmaa, el texto sostiene que habitar implica una práctica activa de interpretación y transformación del espacio, en la cual se inscriben jerarquías, memorias y modos de vida que reconfiguran continuamente la ciudad.

Desde esta óptica, la arquitectura se consolida como una manifestación antropoespacial, en la que se materializan tanto las jerarquías espaciales como las posibilidades de transformación. *Habitar implica, entonces, una negociación constante con la materialidad del espacio, un proceso en el que las prácticas sociales y los significados presentes en la ciudad estructuran la experiencia urbana y participan en la reorganización de las relaciones que los cuerpos entablan con el territorio y entre sí.*

Además de la localización de recursos y condiciones naturales, la materialidad del espacio edificado, donde la arquitectura y la planificación urbana operan como dispositivos i) organizan el espacio y ii) condicionan la experiencia de habitarlo. Una vez establecido el territorio, la construcción se manifiesta como una expresión tangible de la *antropoespacialidad*, un proceso en el que los cuerpos y el entorno mantienen una relación de mutua configuración. En este sentido, la arquitectura y la ingeniería no son disciplinas técnicas ni acumulación de formas que responden a criterios funcionales; antes bien, son lenguajes

materiales, ritmos espaciales, que erigen estructuras de poder, valores culturales y prácticas sociales en la morfología urbana.

De ahí que, tal como sostiene Lefebvre (2013: 48), el espacio no es un vacío neutro ni un contenedor pasivo, más bien se puede comprender como una producción social en la que convergen prácticas, representaciones e imaginarios, los cuales configuran las condiciones materiales de la existencia. Desde esta perspectiva, la selección de materiales, la disposición de los elementos constructivos y las morfologías urbanas no responden a decisiones arbitrarias ni se reducen a criterios estéticos; expresan una racionalidad particular que organiza las configuraciones sociales y económicas propias de cada contexto.

En este sentido, la arquitectura actúa como un componente activo en la configuración de relaciones de poder, al definir quiénes acceden a determinados espacios y en qué condiciones se posibilita ese habitar. En este marco, la “justicia espacial” (Soja, 2008) no puede abordarse sin considerar la dimensión material del entorno urbano. Como señala Soja, la producción del espacio refleja y, al mismo tiempo, consolida las desigualdades mediante la infraestructura, las barreras físicas y las restricciones de acceso (2008: 94). La arquitectura, al mediar la relación entre el cuerpo y el territorio, influye en la manera en que se experimenta la ciudad y en las posibilidades que esta ofrece a sus habitantes. Esta perspectiva encuentra resonancia en los planteamientos de David Harvey (2003: 135), quien enfatiza que la configuración espacial es inseparable de los regímenes de acumulación y los modos de producción urbana que refuerzan estructuras de exclusión y desigualdad.

Este vínculo ontológico con el espacio arquitectónico muestra cómo las decisiones sobre materiales, formas y estilos configuran la experiencia humana en su totalidad. Más allá de su dimensión utilitaria, el construir articula modos específicos de relación con el mundo, afecta la organización del entorno físico y da forma a estructuras culturales que orientan la manera en que se experimenta el espacio. Desde esta óptica, habitar implica una participación activa en la transformación del entorno, mediante procesos continuos de interpretación, adaptación y producción de sentido.⁶ Heidegger lo describe así: “La técnica es un medio para unos fines.

⁶ Si bien Heidegger no aborda la arquitectura de manera explícita, su análisis de la técnica permite comprenderla como un acto de desvelamiento del espacio. Más que una práctica orientada exclusivamente a la funcionalidad, la arquitectura configura un horizonte simbólico y existencial que modela la relación entre el cuerpo y el entorno. Las decisiones arquitectónicas –desde la elección de materiales hasta la disposición de los edificios y la orientación de las calles– no son neutras, dado que se sitúan como manifestaciones de cómo el ser humano estructura su estar-en-el-mundo. Como señala Heidegger (1994: 15), “la técnica no es simplemente un medio,

[...] Pertenece al fabricar y usar útiles, aparatos y máquinas; pertenece a las necesidades y los fines a los que sirven. El todo de estos dispositivos es la técnica, ella misma es una instalación, dicho en latín: un *instrumentum*” (Heidegger, 1994: 14).

En este sentido, cada edificio y espacio construido da cuenta de cómo el ser humano articula su relación con el mundo a través de la técnica antropoespacial, creando una experiencia de habitabilidad que excede lo funcional.

Visto así, este planteamiento permite reinterpretar la construcción como un proceso en el que se entrelazan la creación material, la interacción simbólica y la resignificación cultural, configurando un espacio donde lo físico y lo humano se imbrican en un continuo dinámico (Heidegger, 1994: 14).

En este marco, el concepto de habitar refiere no solo a permanecer en un lugar, sino una práctica reiterada de estar, un hábito que implica convivir y conferir sentido al espacio habitado. Más que una llana adaptación al entorno, habitar transforma y es transformado por la experiencia compartida, configurando lo que Pallasmaa (2016: 18) denomina *hábitat edificado*. Esta dimensión del habitar no se restringe a lo material, dado que involucra una red de significaciones existenciales y relacionales, en la cual cada permanencia y cada interacción con el espacio refuerzan las relaciones con la ciudad.

Habitar, por tanto, se plantea como una modalidad del ser en el mundo, articulada en la reiteración de gestos, la apertura al otro y la constante reconfiguración del entorno. La ciudad se conforma en la tensión entre lo construido y lo vivido, donde el espacio adquiere espesor a través de la experiencia encarnada. Calles, plazas, puentes y edificios actúan como estructuras que condensan las huellas de la acción humana, al tiempo que habilitan formas plurales de relación y sentido (Sennett, 1997: 33-99). En esta dirección, la arquitectura organiza el espacio y, en tanto acto técnico, establece un régimen ontológico en el que el ser humano afirma su existencia, en una relación constitutiva con el entorno que habita.

El edificio establece condiciones precisas para el despliegue corporal en el espacio. No se limita a delimitar trayectos; configura relaciones espaciales que estructuran la experiencia.

sino una manera de desocultar, un modo en que el mundo se nos muestra”. En este sentido, la arquitectura ordena físicamente el espacio, además de que lo dota de sentido, condicionando la manera en que los individuos lo habitan, lo recorren y lo experimentan. Como acto técnico, la arquitectura va más allá de levantar estructuras: actúa como un medio por el cual el ser humano desvela, transforma y resignifica su existencia en el espacio ciudadano.

Cada acceso, cada volumen, cada superficie introduce una orientación que afecta la manera en que se ejerce el habitar. La disposición de sus elementos define ritmos de movimiento, pausas, encuentros y restricciones. El cuerpo no recorre un espacio neutral, sino que ajusta su presencia a un conjunto de coordenadas arquitectónicas que modulan intensidades, organizan escalas y definen relaciones. Esta interacción no se resuelve en una adaptación mecánica, pues da lugar a modos específicos de estar, percibir y vincularse con el entorno.

Este enfoque permite profundizar en la comprensión de las dinámicas que estructuran la vida contemporánea, no únicamente como una serie de interacciones mecánicas, dado que también advierte en ellas un complejo entramado donde se despliegan significados y relaciones que transforman el entorno. Así, se abren horizontes para explorar modos alternativos de habitar y reimaginar la ciudad; por cuanto se promueve una lectura de la espacialidad citadina como un proceso vivo en constante devenir, capaz de reflejar e interrogar las ordenaciones sociales que la conforman. Así, al enmarcar a la ciudad como “el punto máximo de concentración del poder y la cultura de una comunidad. Representa la conversión de energías en formas, de tecnología en arte, de actividades transitorias en instituciones perdurables” (Mumford, 2012: 21).

De tal guisa, el *edificio*, entendido como una materialización concreta de la antropoespacialidad, deconstruye su condición de objeto arquitectónico para erigirse en un nodo fundamental dentro del establecimiento citadino. Desde esta perspectiva, el estudio del *espacio edificado* permite comprender cómo las estructuras arquitectónicas testimonian como *loci memorie* las materializaciones espaciales, a la par que evidencian la su capacidad humana de estructurarlas, activarlas y redefinirlas: antropoespacializar. Cada edificio, i) al integrarse en el paisaje urbano alberga funciones específicas, pero, además, ii) es estructurante de un conjunto de significados y prácticas que moldean la vida colectiva. En este marco, el edificio más que un *factor* refugio físico, es *actor* que articula relaciones sociales, políticas culturales y económicas. Como ente vital que es cuidado y sostenido por la acción humana, después de ser pensado y erigido, es portador de huellas de los cuerpos que lo habitan, los usos que lo transforman y las tensiones que lo atraviesan.⁷

⁷ Esta concepción puede afianzarse si se recupera, de forma crítica, la noción de territorial core formulada por Douglas Porteous, quien sostiene que el hogar proporciona al sujeto identidad, seguridad y estimulación, constituyéndose en una estructura de territorialización afectiva. Según el autor, esta estructura no actúa solo hacia el interior, sino que proyecta socialmente su organización, al punto que “las personas son reconocidas a

En este sentido, el edificio (f)actúa como cuerpo dinámico que, al interactuar con su entorno, da forma tanto a las prácticas individuales como a las colectivas, al consolidar su papel en la configuración de la experiencia citadina.

Aquí es pertinente recurrir a la perspectiva de Mumford (2012: 12-25), para quien el edificio no puede reducirse a ser una entidad aislada, pues forma parte de un sistema interdependiente en el que la materialidad arquitectónica se enlaza con las dimensiones tangibles e intangibles del espacio urbano.

Como se ve el edificio no se agota en su estructura física, pues su existencia configura los modos en que los cuerpos se crean, son y participan del y en el espacio, lo recorren y le otorgan inteligibilidad. ¿Qué quiere ello decir? Este planteamiento permite concebir el edificio no más como elemento estático dentro del entramado urbano, sino como un ente complejo donde convergen materialidad, semiosis y agencia espacial. Su configuración no se limita a una morfología establecida, pues su disposición orienta trayectorias del habitar, delimita accesos y activa dinámicas que estructuran la relación entre el espacio y quienes lo transitan. No se reduce a contener prácticas, ya que incide en la modulación de intensidades habitacionales, sostiene fronteras de apropiación y establece umbrales que traman las posibilidades de experiencia e interacción, en una cartografía en constante reconfiguración.

En este proceso, la antropoespacialidad despliega su polisemia en el registro de la presencia humana dentro de una red de tensiones donde la materialidad y lo intangible convergen, instituyendo una arquitectura que, por un lado, circunscribe el habitar, por otro lo compromete en una constelación de fuerzas, resonancias y trayectorias que redefinen continuamente el espacio y sus significados.

partir de la apariencia externa de sus casas” (“people are ‘recognised’ from the external appearance of their houses”, Porteous, 1976: 388). Esta dimensión performativa del espacio edificado se vuelve crucial para entender que su función no se limita a albergar cuerpos, sino que organiza y canaliza las formas de inscripción subjetiva y colectiva en la ciudad. Releída desde la perspectiva aquí desarrollada, la idea de Porteous anticipa una comprensión del edificio como superficie de inscripción semiótica y núcleo activo de significación, donde lo construido participa de manera directa en la producción de subjetividades urbanas.

§ 4. El edificio: ontología, (f)actor y ensamblajes

Se presenta una aproximación filosófica al edificio como entidad ontológica activa, cuyas materialidades condensan relaciones simbólicas, sociales y afectivas. A partir de Pallasmaa, Wang Shu, Nancy, Simondon y Bennett, se analiza lo edificado como un ensamblaje metaestable donde materia, gesto y experiencia se articulan dinámicamente. Más que soporte, el edificio emerge como (f)actor que modula el habitar, reorganiza umbrales y co-constituye las formas de vida urbana en una arquitectura siempre en devenir.

Para abordar esta cuestión, es relevante una aproximación filosófica que examine la singularidad del ente edificado y su papel constitutivo en el espacio materializado.

En filosofía y arquitectura las indagaciones en torno a esta noción han evidenciado que los edificios desbordan la condición que los limita a ser resguardos funcionales. ¿Qué marco teórico da razón de ello? Juhani Pallasmaa expone una visión fenomenológica del espacio arquitectónico. Según Pallasmaa, la experiencia arquitectónica se organiza en torno al cuerpo humano, afirmando que “contemplamos, tocamos, escuchamos y medimos el mundo con toda nuestra existencia corporal, y el mundo de la experiencia se organiza y se articula en torno al centro del cuerpo”. En este sentido, pone relieve en la profunda conexión entre el espacio habitado y el cuerpo humano como centro de la experiencia. Esta relación convierte al espacio en una extensión del cuerpo, otorgando al habitar un carácter íntimo y constitutivo del ser humano. Así, el edificio es agente activo que facilita la interacción corporal y perceptual con el entorno (Pallasmaa, 2016: 98).

Además, Wang Shu, arquitecto chino y ganador del premio Pritzker en 2012, ha revolucionado el pensamiento arquitectónico contemporáneo con su afirmación de que “toda arquitectura es una casa”. Esta frase, aparentemente sencilla, revela una visión profundamente filosófica de la arquitectura como acto existencial. Para Shu, el edificio es más que un objeto funcional; es un espacio donde la vida se entrelaza con el entorno, creando una relación íntima y auténtica con la existencia. Juhani Pallasmaa, en consonancia con esta idea, afirma que “el acto de habitar revela los orígenes ontológicos de la arquitectura”, subrayando que el espacio habitado no es una mera construcción física, sino una prolongación del ser, donde los recuerdos, los deseos y la identidad se materializan. Ambos autores coinciden en que la arquitectura es, en su esencia, una forma de habitar el mundo, una práctica ontológica que transforma lo material en experiencia vivida. El edificio, entonces, se convierte en un

testimonio del ser, un espacio donde lo físico y lo simbólico convergen para dar forma a la vida misma (Wang, 2012; Pallasmaa, 2016: 7-10).

Nancy, por su parte, sostiene en su obra en *La comunidad desobrada* que la comunidad no es una entidad sustancial o preexistente, antes bien una condición intrínseca del ser. El “ser-en-común” es, para Nancy, una apertura hacia lo otro, un *compartirse* que no busca formar una totalidad homogénea, sino que se despliega en un ámbito de pluralidad, donde las singularidades permanecen en su diferencia. En este sentido, *el sentido del sentido* allende de ser comprendido como algo cerrado o autoreferencial, es una dinámica de exposición mutua, en la que los cuerpos y las identidades se ven constantemente afectados por “un afuera que no puede ser apropiado” (Nancy, 2001: 153). Bajo esta óptica, el edificio puede ser entendido como ese *afuera* que ofrece el marco en el que los cuerpos coexisten y se afectan mutuamente a través de su continua exposición. En lugar de reducir la experiencia del espacio arquitectónico a una simple funcionalidad, el edificio se convierte en un lugar donde se revela *el ser-en-común*, en tanto los cuerpos se encuentran en una interrelación que nunca se agota en la mera presencia física, ya que apunta a una constante apertura a lo otro, a lo múltiple.

Más que una estructura inerte que delimita el tránsito de cuerpos, el edificio se erige como una manifestación tangible de la vida que lo atraviesa. En su materialidad se condensan gestos, memorias y ritmos que hacen del espacio algo más que un contenedor: un verdadero hábitat. No es solo un resguardo, sino un (f)actor en el mundo, que da constancia de la capacidad humana de dotar de sentido a la materia, transformando lo dado en lo edificado, por cuanto práctica y experiencia, reconocimiento y pertenencia del espacio.

Amplíemos en este punto. La perspectiva simondoniana ofrece un marco teórico complementario para interpretar esta dinámica. Gilbert Simondon rompe con la visión hilemórfica tradicional, que concibe la forma como un principio impuesto sobre una materia pasiva, y propone en su lugar una interacción activa y continua entre ambos elementos. Según este enfoque, el edificio podría entenderse como una entidad en devenir, donde materia y forma co-participan, generando nuevas configuraciones a través de su interacción constante.

Simondon describe este proceso de individuación como una mediación dinámica entre energía, materia y forma: “la individuación no se reduce a la imposición de una estructura sobre la materia; es una mediación activa que genera nuevas configuraciones” (Simondon, 2009: 28). En el contexto del espacio edificado, esto implica que los edificios son sistemas

abiertos, atravesados por fuerzas que los alteran y reconfiguran, desde las variaciones climáticas hasta la cadencia de los cuerpos que los transitan, los habitan o los abandonan.

De este modo, consideremos, nada en la arquitectura permanece inmune a lo que la afecta. La luz incide sobre sus volúmenes, desplazando sus contornos y desdibujando límites que parecían inamovibles; el viento se filtra en sus umbrales, cavando surcos en la piedra, ahuecando la madera o vibrando en sus estructuras hasta volverlas resonancias de su tránsito. La humedad se insinúa en los cimientos, expande lo que parecía compacto, perfora, desplaza, modifica. La sequedad fisura lo que antes se presentaba sólido, fractura superficies, erosiona el espesor de los materiales. El frío tensa, repliega y endurece, mientras el calor dilata, flexibiliza y reconfigura los ensamblajes invisibles de lo edificado. La arquitectura respira y se contrae, acoge y expulsa, recoge en sus pliegues la memoria de los usos que la han atravesado y las marcas de las ausencias que la deshabetan.

El espacio construido, luego, no es una forma clausurada ni un escenario inerte sobre el que se proyecta la vida. Se trata de un campo de tensiones donde lo material y lo habitable emergen en una interdependencia incesante. Su solidez es solo aparente: los muros retienen la sombra del tiempo, los suelos registran el peso del tránsito, las puertas no solo delimitan, también convocan la posibilidad del paso. La arquitectura no impone, antes bien dispone, articula, modula, sugiere. Su estabilidad no puede entenderse como clausura, puede reformularse, con estas ideas, como equilibrio inestable entre la permanencia y la transformación. En este umbral, el habitar acontece ya no ocupación duradera del espacio, sino como ajuste incesante entre lo que se construye y lo que resiste, entre lo que se levanta y lo que cede, entre lo que permanece y lo que insiste en cambiar.

Este diálogo continuo entre materia, energía y forma posiciona a la antropoespacialidad como un principio organizador en la construcción de experiencias habitables. De ahí, el edificio se inserta en un proceso de individuación arquitectónica caracterizado por un estado de *metaestabilidad* (Simondon, 2009: 30), donde su persistencia es su capacidad de ajustarse a las variaciones que lo afectan, y no más en la fijación de una forma definitiva. En este marco, la antropoespacialidad no solo media la relación entre lo construido y lo habitado, sino que sostiene la apertura del edificio a múltiples posibilidades de transformación. Visto así, a diferencia de un sistema cerrado que bloquearía las variaciones, esta condición mantiene al espacio edificado en constante negociación con las tensiones que lo atraviesan, permitiéndole

reconfigurarse en función de las dinámicas sociales y materiales que lo condicionan (Simondon, 2009: 34).

En este marco de análisis, resulta pertinente incorporar la teoría de los ensamblajes vibrantes de Jane Bennett, que redefine la concepción del edificio como un objeto pasivo y lo presenta como un nodo dinámico dentro de una red de relaciones vivas.

Avancemos en la complejización conceptual del edificio y la antropoespacialidad en este punto.

Se advierte que el edificio se despliega como un ensamblaje en el que se entrelazan capas materiales, dinámicas sociales y fuerzas ambientales. Su estructura absorbe, canaliza y redistribuye las condiciones que lo afectan, registrando las huellas de los cuerpos que lo transitan y las alteraciones que lo atraviesan. Más que delimitar un espacio, modula relaciones, genera ritmos y condiciona experiencias. En su condición metaestable –lejos de la idea de un punto de equilibrio absoluto–, un juego de tensiones se desarrolla, en él materiales, formas, energías y usos cotidianos trazan una arquitectura en reestructuración incesante con su entorno. En este proceso, cada ajuste, cada ocupación y cada desgaste registra una nueva dimensión en su devenir, transformando el edificio en una manifestación que nunca se agota, un lugar que responde, absorbe y proyecta posibilidades de habitar.

Según Bennett, los materiales más que soportes inertes de la acción humana, son agentes dotados de una vitalidad intrínseca que les permite influir y responder a las fuerzas humanas y no humanas que los traman (Bennett, 2010: 3-5). En este sentido, el edificio se presenta como un *ensamblaje vital*, donde la interacción entre materiales, cuerpos y energías configura un espacio en constante transformación, –como hemos derivado con Simondon en su concepto de individuación y equilibrio metaestable–.

Aún más, la noción de *ensamblaje* propuesta por Bennett, como se aprecia, amplía el marco conceptual del edificio al incorporar la interdependencia de sus componentes en un proceso que desdibuja las jerarquías tradicionales entre lo humano y lo no humano.⁸ En tal andamiaje, cada elemento –sea el concreto que soporta la estructura, el vidrio que refleja la luz o el aire

⁸ Jane Bennett propone un enfoque no antropocéntrico a través de su noción de ensamblajes vitales, donde la agencia se distribuye entre elementos humanos y no humanos. Esta perspectiva reconoce que la materia posee una vitalidad inherente, capaz de intervenir activamente en la configuración del mundo. Así, los objetos y el entorno se convierten en actores dinámicos que influyen en la vida social y política, ofreciendo una visión en la que la agencia no depende exclusivamente de la intervención humana (Bennett, 2010: 3-5).

que circula entre las habitaciones— actúa en la configuración de las experiencias habitacionales. Esta perspectiva refuerza la idea de que el edificio no es un simple refugio, sino una entidad co-creadora de las prácticas que alberga y de las dinámicas que estructuran la vida citadina.

El *ensamblaje vital* también permite entender cómo el edificio se extiende en un diálogo constante con su entorno, adaptándose a las condiciones climáticas, respondiendo a las prácticas humanas y al ser modificado por estas. En este proceso, las energías que circulan por el espacio edificado —sean lumínicas, térmicas o acústicas— más que fenómenos externos, se presentan como actores que participan activamente en la configuración del espacio y en la experiencia del habitar.

Como se observa, la integración del planteamiento de Bennett con la teoría de la individuación de Simondon aporta una comprensión más rica del edificio como entidad en devenir. Mientras Simondon aborda el proceso de individuación desde la interacción dinámica entre materia y forma, Bennett amplía esta perspectiva al subrayar la agencia intrínseca de los materiales y su capacidad para configurarse en ensamblajes complejos. Estas aproximaciones advierten al edificio como un ente con vitalidad; en su multiplicidad y presencia más que estructuras concebidas para albergar, emergen como entidades dinámicas que median entre lo construido y lo vivido, modulando la textura de la existencia y articulando los ritmos que configuran la experiencia urbana. En este sentido, el espacio edificado deberá abordarse en la constante reconfiguración en la que cuerpos y materialidad entretejen relaciones que redefinen de manera incesante los umbrales entre lo habitado y lo habitable.

En definitiva, los edificios constituyen formaciones espaciales que articulan materia, gesto y experiencia en una elaboración continua de lo habitable. Su presencia interviene en la organización de los recorridos, en la apertura de umbrales y en la configuración de ritmos que atraviesan lo individual y lo colectivo. Lo edificado opera como una instancia generativa que transforma las relaciones entre cuerpos y espacios, donde cada inscripción material prolonga una forma activa de producir mundo. En este proceso, la arquitectura participa del habitar como un acto que enlaza lo vivido con lo proyectado, lo sensible con lo estructural, y afirma su capacidad de reformular la experiencia al interior del entorno construido.

Luego, dentro de esta red de interdependencias, el entorno edificado no se limita a custodiar o preservar, puesto que interviene en la modulación de los modos de habitar, instituyendo

normatividades espaciales que condicionan la convivencia y configuran los marcos en los que se despliega la vida urbana, como son tensiones espacioculturales, espacioeconómicas y espaciopolíticas. De esta manera, se patentiza que en su ser-edificado se organizan y regulan las dinámicas humanas, estableciendo coordenadas de apropiación, exclusión y resignificación.

Comprender el espacio edificado como una entidad en transformación permite advertir su capacidad para responder, resistir y adaptarse a los desplazamientos que imprime el devenir ciudadano. Su plasticidad ilimita a una cualidad material, también emerge de la interdependencia entre las estructuras físicas y los flujos humanos que las atraviesan.

En esta interacción, la ciudad no es ensamblaje de formas inertes, ya que opera como una ecología de relaciones donde la materia y la experiencia se encuentran en un proceso continuo de producción de significados.

Dentro de esta urdimbre de correspondencias, el *habitar* se presenta como un acto en el que lo humano y lo no humano se interpelan y reconfiguran mutuamente. En la urbe, cada recorrido, cada pausa y cada apropiación despliega un ensamblaje efímero de fuerzas que desestabiliza las fronteras entre lo construido y lo vivido. Así, el espacio ciudadano lejos de definirse por su fijeza, se caracteriza por la capacidad para absorber, almacenar y reemitir las marcas de quienes lo coestructuran como cuerpos espaciales en relación.

Es decir, en esta contextura *antropoespacial*, *los cuerpos no solo ocupan los edificios: los tensionan, los desbordan, los insertan en narrativas de uso que diluyen su pretensión de estabilidad y los restituyen a su naturaleza vibrátil, permeable y en constante reformulación.*

Como lo hemos mencionado, las espacialidades ciudadinas —habitaciones, oficinas, alcantarillas, azoteas, calles, callejones, teleféricos, plazas, mercados, canchas, locales, transportes, basureros, parques, foros, terrenos baldíos, puentes y panteones— configuran una topografía en transformación, donde cada enclave es constituyente de una red de relaciones que excede su disposición material. No se trata únicamente de emplazamientos urbanos, antes bien son puntos de inflexión donde los ritmos de la vida se encuentran, colisionan y se rearticulan. Su significado puede radicar en la permanencia de sus formas, pero si se mira bien, se hace más profundo en los gestos que los recorren, en la intensidad de sus usos y en la plasticidad con la que absorben y proyectan nuevas formas de habitar.

Esta interacción entre el edificio y el hábitat exige comprender el habitar como una práctica que no solo ocupa el espacio, sino que lo instituye en su devenir. Como señala Giglia: habitar implica un proceso de orientación y reconocimiento que “permite al sujeto colocarse dentro de un orden espacio-temporal, reconociéndolo y estableciéndolo al mismo tiempo” (Giglia, 2012: 15). Desde esta perspectiva, el edificio es punto de condensación donde las experiencias se enredan con las memorias y las materialidades se tornan receptivas a los desplazamientos que las activan. En este vaivén, su existencia se despliega en la tensión entre lo que delimita y lo que desborda, entre la permanencia de sus formas y la fugacidad de los acontecimientos que lo habitan, al hacer del espacio una membrana porosa donde se reformulan los modos de estar en la ciudad.⁹

Los edificios despliegan una dimensión relacional que los vincula con una lógica monumental entendida en su sentido más amplio. Alois Riegl, en *The Modern Cult of Monuments*, distingue entre monumentos intencionales y monumentos históricos, destacando su papel como depositarios de memoria cultural (Riegl, 1982: 23). Los primeros derivan de una voluntad explícita de conmemoración; los segundos, en cambio, adquieren relevancia al mantenerse en el tiempo y entretenerse con las transformaciones sociales. En ambos casos, median entre temporalidades y articulan sentidos que enlazan generaciones mediante las memorias que conservan y reformulan.

Aunque la arquitectura se sostiene en una base material, su dimensión monumental activa procesos que exceden cualquier fijación estructural. La capacidad de un edificio para condensar significados y afectar a quienes lo atraviesan se arraiga en una función mnemotécnica vinculada con la raíz etimológica del término *monumentum*, derivado del verbo latino *monere*—recordar, advertir—, que remite a la necesidad de dejar huellas materiales portadoras de experiencia. Riegl retoma esta idea al situar la memoria en el centro de lo monumental, diferenciando entre monumentos concebidos para conmemorar y aquellos que, a través de su permanencia física, se afirman como vestigios culturales (Riegl, 1982: 23–25).

La arquitectura, más que mantener el pasado como archivo estático, incorpora la temporalidad en una narración siempre en transformación. En su contacto con quienes la habitan, metaboliza el tiempo y lo proyecta hacia lo venidero. Su materialidad participa

⁹ Como bien señala Angela Giglia, el habitar excede la ocupación de un lugar al involucrar un proceso dinámico de apropiación simbólica y material que otorga sentido al entorno: “habitar implica un proceso continuo de interpretación, modificación y simbolización del entorno” (Giglia, 2012: 10).

activamente en la transmisión y renovación de un legado que cada generación recoge, interpreta y expresa en nuevas configuraciones. A partir de esta significación colectiva, la arquitectura excede la categoría de hito urbano para constituirse como un entramado de sedimentaciones simbólicas y materiales que conforman el espesor histórico del habitar. En este marco, lo que puede comprenderse como “memoria social edificada” se presenta como una constelación de huellas compartidas que, lejos de fijar un pasado inerte, dinamizan la relación entre comunidad y espacio.

En este entramado de correspondencias, el espacio edificado instituye ritmos, delimita márgenes y traza umbrales que inciden en la experiencia urbana por cuanto infraestructura de contención, así como matriz que modela, condiciona y, en ciertas circunstancias, trastoca las lógicas del habitar. Derivado de lo anterior, podemos afirmar que su materialidad no se restringe a la solidez de lo construido, ya que su disposición articula una estructura de posibilidades y restricciones que incide en los modos en que los cuerpos se desplazan, ocupan y reconfiguran la ciudad, registrando en ella un flujo incesante de apropiaciones y resistencias.

Si la ciudad es un laboratorio en experimentación constante, su forma no es un trazo definitivo; puesto que por su condición antropoespacial emerge en el roce de desplazamientos, en la confluencia de encuentros y en la memoria de sus recorridos. Lo *común*, luego, no es un dato previo, sino un territorio que se gesta, se desvanece y vuelve a irrumpir con cada presencia. La comunidad citadina es un continuo ensamblaje.

Desde esta lógica, la ciudad desborda la noción de un conjunto de construcciones habitadas. Más que un simple escenario, actúa como un testimonio visible de las formas en que los cuerpos y las colectividades establecen vínculos con el espacio. En este sentido

La ciudad no se puede considerar una estructura que fue adquiriendo progresivamente dimensión desde un germen simple, en los primeros poblados sedentarios, o incluso en los campamentos propios de la vida nómada en la que se enlazaron los grupos humanos, formando hordas y comunidades. La ciudad no es tampoco una estructura generada por la amplificación cuantitativa y la diversidad cualitativa de los primeros núcleos habitados. La ciudad posiblemente sea, ante todo, una concepción abstracta que define la condición del ser civilizado, de quien se sabe a sí mismo inscrito en un espacio radicalmente diferenciado del espacio natural (Llorente, 2015: 21).

Como plantea Llorente, cada intervención en el entorno urbano refleja la diversidad de intereses presentes en una comunidad. En la arquitectura mutable de lo común, el análisis de los asentamientos humanos (Mumford, 2012; Hall, 1999) muestra que la coexistencia y la

interacción entre individuos constituyen el eje de la ciudad como obra colectiva. Este proceso puede entenderse como una “poiesis colectiva”, una creación conjunta que toma forma a través de sus habitantes y, a su vez, les brinda soporte.

En la densidad de lo habitable, resulta revelador observar cómo ciertas ciudades se imbrican profundamente con los hábitos, valores y costumbres de sus habitantes, al generar una red invisible que enlaza historia y espacio, tradición y modernidad. Cada calle, cada plaza, cada recinto de lo cotidiano parece condensar una visión del mundo que se despliega en ritmos, texturas y pulsaciones que remiten a la memoria compartida de quienes las recorren, lo cual la modela y proyecta en el tiempo (Sennett, 2019: 9-10).

Cada intervención en la ciudad supone la superposición de gestos individuales y decisiones colectivas. Por tanto, la ciudad entendida como una configuración en permanente transformación, no se limita a la suma de sus edificaciones ni a la disposición de sus infraestructuras. Su realidad emerge en la inestabilidad de sus límites y en la incesante reformulación de sus espacios.

Desde esta perspectiva, la edificación no es un residuo del pasado ni un ente ajeno a su devenir, sino una manifestación de la historicidad que atraviesa la ciudad. Su presencia condensa narrativas de apropiación y disputa, rastros de ocupaciones sucesivas, intervenciones que alteran su forma y significaciones que le imprimen nuevas coordenadas dentro del tejido urbano. Su materialidad dialoga con los afectos que la transitan, estableciendo una correspondencia entre el habitar y la sensibilidad del espacio. En este entramado, la *topofilia*¹⁰ actúa como una fuerza configuradora de las relaciones espaciales, al modular la percepción y el arraigo, la pertenencia y la distancia, la continuidad y la transformación, más allá de una inclinación meramente subjetiva.

¹⁰ La palabra topofilia, acuñada como neologismo, designa el conjunto amplio de vínculos afectivos que se establecen entre las personas y su entorno material. Estos vínculos varían en intensidad, sutileza y formas de expresión. La respuesta ante un espacio puede adoptar una dimensión estética, aunque también puede manifestarse como una sensación duradera vinculada con el hogar, las memorias o los espacios donde transcurre la vida cotidiana (Tuan, 2007: 130). En esta perspectiva, la topofilia ofrece un marco conceptual desde el cual es posible comprender la conexión sensible entre los sujetos y los espacios construidos. Los lugares habitados convocan una red de significaciones afectivas que modelan la experiencia espacial. El edificio aparece como una configuración que recoge las vivencias compartidas y activa una relación emocional con su entorno. La interacción entre quienes habitan y el lugar se manifiesta como una experiencia sensorial que involucra lo visual, lo táctil y lo emotivo. Los espacios edificados condensan trayectorias, aspiraciones y tensiones, y articulan una relación constante entre los cuerpos y el mundo material que los acoge.

En la urdimbre citadina donde lo edificado y lo vivido se entretajan, el espacio público constituye una instancia intersticial que acoge el tránsito, posibilita la congregación y configura modos específicos de habitar. Más que una franja entre volúmenes arquitectónicos, se presenta como un territorio vibrátil donde los cuerpos trazan recorridos y las edificaciones generan interacciones múltiples. Las fachadas, con sus umbrales, ventanas y alfeizares, participan activamente en esta dinámica al metabolizar la tensión entre interior y exterior, permanencia y fuga, resguardo y exposición. En esos umbrales tiene lugar una continua reconfiguración de lo íntimo y lo colectivo, y se delinean formas sensibles de cohabitación.

Al respecto, Jean-Luc Nancy, al concebir el ser-en-común, afirma a la ciudad en la oscilación misma de lo compartido, en ese entre que se mantiene abierto y se expande constantemente (Nancy, 2001: 153). En esta interacción, las edificaciones, en su densidad, resguardan tanto la huella de lo que ha sido como la potencia de lo aún no acontecido. Lejos de imponer una forma definitiva, participan de la urdimbre urbana como estructuras que sostienen superposiciones entre lo histórico y lo emergente. El habitar, en este contexto, se manifiesta como una apertura, como una manera siempre activa de estar en el mundo. La ciudad, en consecuencia, aparece como un horizonte en movimiento, un umbral donde la existencia traza su propia resonancia a través de una deriva que no cesa.

§ 5. Espacialidades en disputa: del habitar corporal a las geografías del consumo

Este apartado retoma y reconfigura los planteamientos anteriores para mostrar cómo el espacio, lejos de ser neutral, articula relaciones materiales, simbólicas y corporales que condicionan la vida urbana. A partir de la noción de *antropoespacialidad*, se destaca la agencia del cuerpo en la producción de lo habitable. Sin embargo, bajo la lógica posmoderna del consumo, la ciudad se convierte en un escenario de fricciones, donde lo público y lo privado se negocian continuamente y el espacio se mercantiliza. El habitar, entonces, se presenta como una práctica situada que reescribe el territorio desde los desplazamientos, los afectos y los encuentros.

Con base en esta articulación entre corporalidad y edificación, la disposición espacial aparece como un principio organizador que produce mundo. Como se indica líneas arriba, cada decisión constructiva establece relaciones de proximidad o distanciamiento, visibilidad o resguardo, apertura o contención. La disposición no se limita a ordenar elementos; instituye relaciones materiales que condicionan la vida en común. A través de ella, el espacio edificado

articula formas de distribución y acceso que inciden directamente en las prácticas sociales y en la experiencia de lo habitable. Deténgamonos un momento en ello.

La noción de espacialidad no se circunscribe únicamente a la interacción entre edificios y entornos físicos, sino que también abarca las complejas relaciones entre lo individual y lo colectivo, lo material y lo simbólico. Como hemos reflexionado, los espacios ciudadanos contemporáneos antes que simples estructuras estáticas; se manifiestan como escenarios dinámicos y en constante devenir, donde las tensiones sociales, económicas y políticas se entretejen en un flujo incesante de negociación y transformación. Este carácter vibrante y en constante devenir de los espacios ciudadanos cobra mayor relevancia con la irrupción de la posmodernidad, un marco teórico que cuestiona las narrativas homogéneas y universales propias de la modernidad, proponiendo en su lugar una visión fragmentada, plural y abierta de las ciudades y sus configuraciones espaciales.

La posmodernidad introduce un enfoque crítico subrayando que la aparente libertad en los espacios ciudadanos contemporáneos está profundamente condicionada por fuerzas globales, económicas y culturales que transforman el espacio en una mercancía. En este sentido, la ciudad se convierte en un lugar donde las opciones individuales están predeterminadas, no por las necesidades humanas o la convivencia social, sino por la lógica del consumo y la mercantilización, donde la mercancía se posiciona como el eje dominante de la vida ciudadana y como el elemento que determina el significado de los espacios.¹¹

Esta transformación afecta profundamente la experiencia subjetiva y social de los individuos, quienes deben navegar en una ciudad que se ha convertido en un entramado de signos, símbolos y consumos.¹² La globalización, en sintonía con la posmodernidad,

¹¹ David Harvey señala que los redactores de la revista *PRECIS* describen en 1987 que, mientras el modernismo se caracterizaba por ser “positivista, tecnocéntrico y racionalista”, asociado a “la creencia en el progreso lineal, las verdades absolutas, la planificación racional de regímenes sociales ideales y la uniformización del conocimiento y la producción”, el posmodernismo, en contraste, valora “la heterogeneidad y la diferencia como fuerzas liberadoras en la redefinición del discurso cultural” (1990: 52).

¹² Esta articulación entre globalización y posmodernidad ha sido analizada por Pérez-Tapia y Flores (2004), quienes plantean que la fragmentación del espacio social –y su posterior reorganización bajo lógicas mercantiles globales– responde a una doble estrategia del capitalismo contemporáneo: mientras la globalización crea una máquina planetaria que subsume territorios a su lógica productiva, la posmodernidad actúa como una ideología que disuelve la cohesión social y debilita toda resistencia colectiva. Según los autores, este dispositivo conjunto opera una “destemporalización del espacio” y una “particularización de los problemas colectivos”, reorganizando las espacialidades urbanas en función de la reproducción del capital y no de las necesidades sociales o vivenciales (Pérez-Tapia & Flores, 2004: 11). Esta lógica contribuye a que el espacio ciudadano pierda su carácter de lugar común para devenir interfaz mercantil, donde lo simbólico se subordina al rendimiento, y lo público, a la administración funcional del deseo.

reconfigura estos espacios ciudadanos, transformándolos en entornos de mediación entre lo individual y lo colectivo, donde lo público y lo privado se difuminan y están sujetos a continuas negociaciones. De este modo, la ciudad posmoderna se convierte en un campo de fricciones, donde las dinámicas de convivencia se reformulan constantemente, y los espacios ciudadanos se disputan y resignifican en función de intereses diversos y en constante cambio (Pérez- Tapia & Flores, 2004: 1).

Este proceso de producción de la espacialidad, que se inicia en la interacción fundamental entre el cuerpo y su entorno, alcanza su plenitud en la idea de “hacer geografías”,¹³ situada dentro del marco de la antropoespacialidad. Como señala Julio Gerardo Lorenza Palomera: “Un espacio habitable, lo convierte en habitado el habitante con su habitar” (2018: 50), resaltando la agencia del habitante como creador de sentido y dinamizador del espacio.

De esta manera, la antropoespacialidad emerge como el eje dinámico que articula la relación entre cuerpo, espacio y transformaciones sociales, redefiniendo incesantemente las estructuras territoriales y las interacciones humanas. En esta línea, Waldenfels subraya que la espacialidad se vincula de manera directa con la corporalidad. El “aquí” deja de ser una referencia meramente geográfica para expresarse como localización encarnada, donde el lenguaje sitúa al cuerpo dentro de una situación concreta. Esta condición convierte al espacio en una instancia simultáneamente física y significativa, modelada por las prácticas que lo atraviesan. La organización espacial, según Waldenfels (2004: 28), se manifiesta en una oscilación entre lo lleno y lo vacío, determinada por relaciones sociales más que por dimensiones mensurables.¹⁴ La densidad adquiere sentido desde los desplazamientos, las presencias y las formas de encuentro que estructuran su composición.

¹³ Para Certeau, el espacio, es un lugar practicado, un cruce de elementos en movimiento: los caminantes son los que transforman el espacio, la calle geoméricamente definida como lugar por el urbanismo (De Certeau, M. 1984: 117). Igualmente, en Fenomenología de la percepción, Merleau-Ponty distingue el espacio geométrico del espacio vivido o antropológico, al que denomina espacio existencial: un ámbito en el que se despliega la experiencia del mundo por parte de un ser esencialmente situado en relación con su entorno. En sus palabras: “el movimiento hacia lo alto como dirección en el espacio físico y el del deseo hacia su objetivo son simbólicos uno del otro, porque expresan los dos la misma estructura esencial de nuestro ser como ser situado en relación con un medio” (Merleau-Ponty, 1993: 299).

¹⁴ Roman Jakobson, en su trabajo sobre los términos deícticos —también conocidos como shifters—, definió estas expresiones como unidades lingüísticas cuyo significado no puede determinarse sin referencia directa al contexto en que se enuncian (Jakobson, 1984: 130-147). Su análisis, inicialmente formulado en los años treinta y luego desarrollado en ensayos reunidos en *Russian and Slavic Grammar* (1984), se articula con los planteamientos expuestos en *Selected Writings II* (1971), donde profundiza en la dimensión funcional y relacional del lenguaje. Allí, Jakobson identifica a los shifters como fenómenos que ocupan un lugar liminal entre la estructura gramatical y la situación comunicativa, evidenciando que el significado lingüístico no es

Así lo menciona Waldenfels:

El “aquí” marca un momento del enunciado en el que la enunciación aparece como el punto rojo –que indica dónde uno se encuentra– en el mapa de caminos. La determinación del dónde permanece ligada al quién, a un hablante que se expresa aquí y no en cualquier sitio. Se configura así una primera relación entre espacialidad y corporalidad; e incluso esta relación encuentra en el “aquí” su expresión lingüística (Waldenfels, 2004: 19).

En esta línea, Waldenfels subraya que la espacialidad se vincula de manera directa con la corporalidad. El “aquí” deja de ser una referencia meramente geográfica para expresarse como localización encarnada, donde el lenguaje sitúa al cuerpo dentro de una situación concreta. Esta condición convierte al espacio en una instancia simultáneamente física y significativa, modelada por las prácticas que lo atraviesan. La organización espacial, según Waldenfels (2004: 28), se manifiesta en una oscilación entre lo lleno y lo vacío, determinada por relaciones sociales más que por dimensiones mensurables. La densidad adquiere sentido desde los desplazamientos, las presencias y las formas de encuentro que estructuran su composición.

Desde esta perspectiva, la experiencia de los espacios ciudadanos, tanto en contextos de alta densidad como en situaciones de vacío urbano, se configura más allá de métricas, materiales o trazos arquitectónicos. La espacialidad adquiere forma a través de prácticas sociales, desplazamientos corporales y relaciones afectivas que atraviesan la ciudad y reorganizan sus sentidos.¹⁵ ¿Qué aspectos del espacio permanecen ocultos cuando se restringe su lectura a elementos cuantificables?

unívoco ni autosuficiente, sino que depende de una coordenada pragmática que involucra a los sujetos, el tiempo, el espacio y el acto mismo de enunciar (Jakobson, 1971: 132-136). Esta categoría, situada entre el código y su actualización, revela la naturaleza relacional del lenguaje, su anclaje situacional y su carácter performativo. El valor de un pronombre personal, de un adverbio de lugar o de un marcador temporal no se define por su contenido léxico, sino por la posición que ocupa en el acto de habla. Así, los shifters no solo designan, sitúan: operan como índices que orientan la enunciación hacia el presente del hablante, hacia el lugar del cuerpo, del aquí y el ahora, estableciendo un nexo directo entre el lenguaje y la experiencia. Maurice Merleau-Ponty complementa esta idea al señalar que el cuerpo es el punto de anclaje en el mundo, y que los términos espaciales adquieren significado a través de la experiencia corporal. En este sentido, la deixis revela una interconexión profunda entre lenguaje, cuerpo y espacio, mostrando cómo la orientación en el entorno está mediada por la experiencia vivida. Así lo menciona el autor: “En cuanto tengo unos ‘órganos de los sentidos’, un ‘cuerpo’, unas ‘funciones psíquicas’ comparables a los de las demás personas, cada uno de los momentos de mi experiencia deja de ser una totalidad integrada, rigurosamente única, en donde los detalles sólo existirían en función del conjunto, me convierto en el lugar en el que se entrecruzan una multitud de ‘causalidades’” (Merleau-Ponty, 1993: 102)

¹⁵ Erving Goffman, en *Behavior in Public Places* (1963), sostiene que el comportamiento humano en espacios compartidos se estructura mediante normas y rituales que dan forma a la interacción social. Para Goffman, los individuos, al encontrarse en espacios públicos, se adhieren a códigos implícitos que regulan las conductas aceptables y la percepción del espacio. Esta regulación social convierte el entorno ciudadano en un escenario donde cada interacción contribuye a la construcción de significados compartidos. Como señala el autor, el

La ciudad aparece, entonces, como archivo activo de trayectorias, marcas y resonancias colectivas. Cada gesto cotidiano —caminar, detenerse, reunirse— incorpora nuevos estratos al territorio compartido y prolonga una historia que no permanece fija, sino que se reescribe en cada encuentro. En este marco, la antropoespacialidad despliega una forma específica de relación entre estructura y experiencia, al reunir lo material, lo simbólico y lo sensible en una configuración en constante elaboración. El habitar se presenta así como una práctica formativa que enlaza cuerpo y entorno en una construcción situada de sentido.

§ 6. Goce social y proximidad citadina

Este apartado orienta el análisis hacia una dimensión afectiva, al introducir la noción de *goce social* como clave para comprender la experiencia urbana. La ciudad se concibe como un entramado de presencias, rituales y huellas que exceden la función técnica de sus estructuras, dando lugar a una geografía compartida donde el habitar implica proximidad encarnada y resonancia simbólica. Con base en Taylor, Hall, Benveniste, Llorente y Mumford, se desarrolla una lectura del espacio citadino como configuración histórica y sensible, en la cual el goce sostiene la urdimbre comunitaria y proyecta lo común en una ciudad que se transforma con cada encuentro.

Lo recorrido hasta ahora permite esclarecer cómo la ciudad, antes de limitarse a una definición morfológica o jurídica, configura una condensación activa de relaciones espaciales, cuerpos expuestos y arquitecturas que afectan e interpretan modos de habitar. Este desplazamiento, que conduce del espacio concebido como contenedor hacia una comprensión del espacio como producción sensible, exige ahora atender una dimensión escasamente considerada por las teorías urbanas tradicionales, aunque decisiva para comprender las tramas afectivas que sostienen o interrumpen la vida citadina: aquella donde el goce, en tanto experiencia situada, desborda los marcos de la utilidad, la funcionalidad y la vigilancia.

Desde este umbral, el análisis se orienta hacia una categoría que permite captar lo que ocurre cuando la ciudad se comparte, se intensifica o se sufre; cuando la experiencia urbana se manifiesta como una forma de coexistencia que involucra cuerpos, afectos y ritmos imprevistos. El *goce social*, por tanto, no remite a un placer privado ni a una satisfacción

espacio público es un “campo de acción social” que, al estructurar relaciones y encuentros, transforma el espacio en un ámbito de significación colectiva. “Los individuos presentes en un mismo entorno físico demuestran entre sí que son conscientes de la presencia de los otros y que no tienen intención de invadir más allá de la cortesía del reconocimiento” (Goffman, 1963: 84; traducción propia). Véase Mercado & Zaragoza, 2011: 159-161.

hedónica, antes bien alude a una disponibilidad materializada, en la cual la cercanía más que medirse por distancias calculadas, es una apertura que convierte lo urbano en escena común: lugar de presencias, controversias y promesas.

Partamos de que la antropoespacialidad ha tejido, en el entramado citadino, una compleja red de reciprocidades y convergencias que van más allá del nomadismo primigenio, experimental del mundo, lo cual permite la exploración y el asentamiento en el mundo. Esta red ha favorecido el surgimiento de rituales funerarios, la protección de los difuntos, el florecimiento de las artes, la formulación de narrativas cosmogónicas, la domesticación de la flora y fauna, y el desarrollo de habilidades constructivas, incluidas la interpretación de los ciclos solares y la representación del firmamento. Así, en la medida en que la dimensión espacial humana, inicialmente ligada a la horizontalidad del territorio, se fue ampliando hacia la verticalidad edificada mediante la observación del cosmos, se hizo posible el trazado de mapas estelares, así como también la articulación de una proximidad simbólica con lo trascendente. Ciudades alineadas con constelaciones o construcciones como las pirámides dan cuenta de ese registro celeste en la lógica de lo edificado. La representación de las constelaciones y el estudio astronómico reconfiguraron la percepción del espacio, a la par que integraron la verticalidad al horizonte simbólico del territorio habitado. En esta misma dirección, los rituales funerarios proyectaron la existencia humana hacia lo alto, al vincular la muerte con un ascenso que traspasa el plano físico. Tales prácticas, lejos de constituir actos ceremoniales, revelan la aspiración de anclar la vida en una continuidad espacial que abarca tanto el mundo sensible como el orden cósmico, al dotar al espacio habitado de una elaboración que excede lo inmediato y remite a una orientación vertical cargada de sentido.¹⁶

En esta línea de pensamiento, los rituales y las prácticas colectivas han desempeñado un papel decisivo en la estructuración del espacio social, al tiempo que lo han transformado para responder a las necesidades cambiantes de las comunidades ciudadinas. Estas expresiones actúan como puentes temporales entre el pasado y el presente, conservan tradiciones vivas y renuevan de manera constante los sentidos atribuidos a los espacios compartidos.

¹⁶ Octavio Paz, en *Los hijos del limo*, sugiere que la vida social se sustenta más en la ritualidad que en el transcurrir histórico; su esencia se encuentra en la repetición cíclica del pasado, que opera como un arquetipo inmutable al que el presente debe ajustar su ritmo. Este enfoque subraya que las prácticas rituales contemporáneas, desde los funerales hasta las festividades comunitarias, reactualizan antiguos patrones sociales y también consolidan las bases de la cohesión, así como de la identidad ciudadina actuales, afirmando la relevancia continua de lo ritual en la redefinición de la vida colectiva y del espacio citadino (Paz, 1989: 27-28).

Desde esta perspectiva, el diseño de estructuras sociales, sumado a los intercambios comerciales y a las prácticas que Mumford (2012) examina en su análisis, ha expandido significativamente el ámbito de las interacciones humanas, lo cual modificó el espacio ciudadano como un paisaje multifacético de convivencia, cooperación y desarrollo. Tales prácticas abarcan desde la construcción de infraestructuras de transporte y comunicación, que facilitan la movilidad y el intercambio material, así como la creación de redes de interconexión, hasta la disposición de espacios públicos –plazas, parques y áreas de recreación– que actúan como puntos de convergencia social. A su vez, la incorporación de instituciones educativas y culturales, junto con la estructuración de sistemas políticos y administrativos locales, enriquece y diversifica las formas de relación, promoviendo una cohesión social más consolidada y articulada.

De este modo, Mumford sostiene que estos elementos no se limitan a mejorar la operatividad del espacio ciudadano; establecen, además, un conjunto de condiciones que posibilita la inserción de los individuos en una red compleja de relaciones sociales, culturales y económicas. Esta configuración transforma de manera continua la experiencia humana en la ciudad. Al respecto el historiador de la ciudad sostiene: “la forma de la ciudad era la forma de su orden social, y [...] el urbanismo no debía tener tan solo una finalidad práctica inmediata, sino que debía proponerse una meta ideal de mayores dimensiones [...]; concebía su arte como medio de concretar formalmente y de clarificar un orden social más racional” (Mumford, 2012: 294). En tal marco, la vida comunitaria se presenta como un ámbito de enriquecimiento colectivo, donde el encuentro físico y simbólico fortalece los vínculos interpersonales y afianza el sentido de pertenencia. Así, la ciudad se concibe como una construcción viva que expresa y alimenta las aspiraciones compartidas por quienes la habitan.

A pesar de la importancia del goce social en la vida comunitaria, este aspecto ha sido frecuentemente desatendido en la tradición filosófica. La reflexión sobre la existencia ha tendido a enfatizar una soledad inherente al individuo.¹⁷ Desde esta perspectiva, la soledad

¹⁷ Levinas concibe el goce como una experiencia que excede lo sensorial inmediato y adquiere espesor ontológico. En sus términos, “todo goce es, al mismo tiempo, sensación; es decir, conocimiento y luz. No es una desaparición absoluta de sí mismo, más bien un olvido de sí y una forma de abnegación primordial” (Levinas, 1993: 108). Esta formulación presenta el goce como una apertura a lo exterior, en la que el sujeto se orienta hacia la alteridad y hacia lo elemental. Lejos de implicar una disolución del yo, este desplazamiento revela una forma de relación donde el individuo se extiende más allá de sí. En el contexto del goce social, esta perspectiva permite comprender cómo la participación comunitaria no se agota en el placer compartido, pues

constituye el estado en el que el sujeto se apropia de su ser a través de una abstracción que lo desvincula de cualquier historia y contexto social, aun cuando se encuentra ineludiblemente enraizado en una materialidad que lo sitúa en el mundo.

Al reflexionar sobre la forma en que la filosofía ha tendido a privilegiar la soledad inherente al sujeto individualizado, Charles Taylor propone una interpretación esclarecedora de la identidad como un fenómeno relacional. A su juicio, concebirnos como individuos autónomos no basta para comprender el modo en que se configura el yo. En sus palabras: “Este es el sentido en el que no es posible ser un yo solitario. Soy un yo sólo en relación con ciertos interlocutores: en cierta manera, en relación a esos compañeros de conversación que fueron esenciales para que lograra mi propia autodefinición; en otras palabras, en relación a quienes actualmente son esenciales para la continuación del dominio que tengo de los lenguajes de la autocomprensión y, desde luego, es posible que estas maneras vayan superpuestas. El yo sólo existe dentro de lo que denomino la ‘urdimbre de la interlocución’” (Taylor, 2006: 64).

Ahora bien, la realidad urbana se orienta en otra dirección. Aunque parte de la tradición filosófica haya privilegiado la figura solitaria del individuo, la geohistoria de nuestras ciudades expresa el despliegue de la antropoespacialidad en la materia edificada y en los procesos vitales, desde el Neolítico hasta el presente. Benveniste, mediante su análisis lingüístico, ofrece una clave interpretativa para comprender la ciudad como más que un trazo geográfico; se trata de la manifestación material de una espacialidad geohistórica atravesada por los cuerpos y sus relaciones, donde el lenguaje mismo participa en la producción de sentido espacial (Benveniste, 1983: 197-208). Así, la relación entre la historia de las comunidades y la presencia del sujeto en ella permite apreciar cómo los procesos culturales se materializan en la organización del espacio ciudadano y en las interacciones humanas.

Edward T. Hall, mediante su estudio proxémico, aporta una estructura analítica para comprender cómo el espacio y la conducta humana se articulan en función de distancias específicas: íntima, personal, social y pública. Estas distinciones revelan que la ciudad no solo se habita, también se produce y reconfigura continuamente a través de vínculos espaciales que expresan formas relacionales complejas. En la distancia íntima (hasta 45 cm),

introduce una forma de realización y de conocimiento que se articula con la exposición ética al mundo y a los otros.

predominan el tacto, el olfato y la percepción térmica, favoreciendo un diálogo tónico que presupone un alto grado de familiaridad. En la distancia personal (entre 45 cm y 1.2 m), la vista y el oído orientan la interacción, con un lenguaje no verbal sutil y un tono de voz bajo, propio de encuentros con personas cercanas. La distancia social (de 1.2 a 3.5 m) enmarca relaciones formales, donde el lenguaje corporal es menos expresivo y el tono se eleva para facilitar la comunicación. Finalmente, la distancia pública (de 3.5 a 7 m o más) corresponde a contextos impersonalizados como discursos o manifestaciones, donde el cuerpo se retira para proteger su esfera vital.

Estas formas espaciales de interacción no operan de manera aislada. Hall complementa este análisis al examinar la territorialidad como principio organizador tanto en animales como en humanos. Al observar especies con ciclos de vida breves y comportamientos previsibles, el autor desarrolla conceptos transferibles a la organización humana, como la distancia de fuga y la distancia crítica. La primera señala el umbral a partir del cual un individuo detecta una posible amenaza y se retira; la segunda delimita el punto en el cual la proximidad se convierte en una irrupción intolerable del espacio vital, provocando una reacción defensiva. Estas distancias no responden únicamente a condiciones fisiológicas, sino que también reflejan estructuras sociales, jerarquías de poder y formas de protección simbólica.

Así, Hall ofrece una lectura de la ciudad como un entramado de cuerpos en desplazamiento que trazan límites, activan mecanismos de cohesión o exclusión, y distribuyen significados a través de la espacialidad. En este sentido, fenómenos como la sobrepoblación y sus efectos conductuales, ilustrados en los experimentos de John Calhoun con ratas, resultan pertinentes para pensar cómo la densidad puede desbordar los umbrales de tolerancia en entornos urbanos, afectando los vínculos colectivos, la reproducción social y la estabilidad afectiva (Hall, 1972: 10-28; 139-159).

En este sentido, la ciudad aparece como más que un conjunto de edificaciones o espacios funcionales: constituye un ámbito de resguardo y colaboración que, desde sus orígenes, ha procurado ofrecer condiciones favorables para el desarrollo de vínculos biosociales. Este entorno amplía las esferas de lo íntimo y lo personal hasta dar lugar al goce compartido, al

convertir la casa –sea cueva, choza o edificio–¹⁸ en un espacio de resguardo ante lo incierto, al tiempo que facilita la convivencia y fortalece las interacciones entre quienes la habitan.

Esta articulación entre cuerpo, historia y normatividad permite reconocer a la ciudad como un tejido denso de sentidos donde se sedimentan trayectorias colectivas y aspiraciones compartidas. La dimensión antropoespacial no remite únicamente a la ocupación del suelo o al trazado arquitectónico, sino que implica una modulación sensible del entorno, en la cual cada distancia, cada límite y cada proximidad expresan formas de relación y organización social. Al entrelazar territorialidad, percepción y simbolización, la ciudad deviene escenario de inscripción histórica y horizonte de proyección comunitaria, dando lugar a experiencias del habitar que vinculan lo cotidiano con lo estructural y lo inmediato con lo histórico.

Así, junto con las necrópolis –consideradas elementos esenciales de la estructura citadina– (Llorente, 2015: 64-75), los espacios edificados emergen como los vestigios materiales, *monumentales*, más significativos de ese pacto implícito en favor de la convivencia y la habitabilidad citadina. Estas estructuras ofrecen un testimonio tangible de la evolución histórica de la ciudad y encarnan, al mismo tiempo, un compromiso colectivo orientado a la conformación de un entorno donde la vida comunitaria pueda desarrollarse en condiciones de resguardo y cooperación. En esa medida, la ciudad se configura como una entidad compleja en la que el espacio actúa como agente activo en la constitución de vínculos sociales y en la sedimentación de una memoria compartida. Deviene, así, una condición estructurante de la vida colectiva, al delimitar las formas posibles de coexistencia, distribución y reconocimiento que sustentan su despliegue histórico.

Esta complejidad se hace evidente en las distintas configuraciones citadinas –desde la *polis* griega y la urbe romana hasta la ciudad moderna, la metrópoli capitalista y la urbanización poscapitalista–, que revelan un dinamismo constante y sucesivos momentos de experimentación espacial. En suma, la ciudad es un proyecto de construcción colectiva,

¹⁸ Bachelard propone una comprensión del espacio habitado que excede su dimensión física, al concebirlo como una zona de resonancia afectiva en la que la interioridad encuentra abrigo y expansión. Desde su planteamiento fenomenológico, la casa no solo delimita un contorno material, sino que activa imaginarios, memorias y experiencias que arraigan al habitante en una intimidad profunda. Al afirmar que “todo espacio realmente habitado lleva como esencia la noción de casa”, destaca su valor como refugio del ensueño, lugar que “protege al soñador” y propicia una relación sensible con el mundo (Bachelard, 2000: 29). Esta perspectiva puede proyectarse sobre ciertos espacios citadinos que, más allá de su funcionalidad, ofrecen condiciones para la acogida, la permanencia y el cultivo de vínculos, donde cuerpo, entorno y afectividad se entrelazan en una experiencia compartida del habitar.

delineado por los individuos y sus formas de relación; algunas de estas formas se desvanecen, mientras que otras perduran, manteniendo vigencia hasta nuestros días (Hall, 1999).

En este tejido de gestos impresos sobre la ciudad, la noción de huella ofrece una clave interpretativa para comprender la persistencia de lo humano en el espacio. Marta Llorente plantea la huella como la impronta dejada por las acciones humanas sobre el entorno urbano, y distingue entre marcas espontáneas e inmediatas, surgidas de interacciones no planificadas, y marcas deliberadas y perdurables, resultado de intervenciones conscientes que modelan el paisaje citadino (Llorente, 2015: 24-31). Las primeras condensan rastros efímeros ligados a desplazamientos y ritmos cotidianos, en los cuales se cifran transformaciones abruptas de las estructuras sociales y de los imaginarios colectivos. Las segundas, en cambio, derivan de prácticas orientadas a sedimentar una identidad compartida por medio de instituciones culturales, expresiones simbólicas y formas de sociabilidad. Ambas dimensiones coexisten en una tensión activa que participa en la reorganización del espacio urbano, al entrelazar lo transitorio y lo perdurable en una trama de mutua fecundación.

La inestabilidad del trazo urbano –donde las marcas emergen y se desvanecen con ritmos dispares– configura la ciudad como un campo de resonancias que desborda la estabilidad de sus estructuras materiales. La forma urbana no responde a un diseño concluido ni clausura su potencial de sentido. Cada marca, lejos de consolidarse como huella estática, se convierte en un intervalo móvil en el que lo edificado y lo imaginado se afectan mutuamente. Así, la ciudad aparece como una secuencia de umbrales en perpetuo tránsito, donde cada trazo abre un pliegue que entreteje materia y significación sin agotarlas, sosteniendo una tensión que impide su clausura.

En este marco, la ciudad puede comprenderse como un palimpsesto, donde las capas históricas se superponen con las prácticas actuales, generando sentidos móviles que reconfiguran la experiencia urbana. Lewis Mumford subraya esta cualidad retentiva al señalar que “la vida citadina abarca un espectro histórico que va desde los más primitivos cementerios hasta la necrópolis” (2012: 14). En esta perspectiva, los edificios funcionan como inscripciones arquitectónicas que perduran en el tiempo, convergen con ecos imaginarios y configuran un espacio de interacción simbólica y agencial.

El impulso de dejar huella no se limita a las ciudades modernas; hunde sus raíces en prácticas arcaicas donde el espacio comenzaba a organizarse como expresión ritual

compartida. En el Paleolítico, las cavernas cumplían una doble función: proporcionaban resguardo y, simultáneamente, operaban como espacios simbólicos que ofrecían a las comunidades primitivas su primera experiencia de espacialidad arquitectónica. Lewis Mumford observa que “la ciudad comienza como un lugar de encuentro al que la gente regresa periódicamente” (2012: 25). Estas prácticas rituales, centradas en lo funerario y lo sagrado, establecieron los fundamentos de los primeros asentamientos organizados. Durante el Neolítico, tales formas de habitar propiciaron la consolidación de aldeas permanentes, donde las exigencias del mundo visible se entrelazaban con proyecciones inasibles en un entramado de coexistencia extendida. Mumford describe cómo los primeros encuentros humanos alrededor de una tumba o de un símbolo pintado, así como el establecimiento de aldeas como hábitats permanentes, manifiestan un rasgo característico de la ciudad: la construcción concebida como “la posibilidad de desarrollo de vida orgánica a partir de la materia muerta relativamente estable e inorgánica” (Mumford, 2012: 53).

§ 7. Del trazo al umbral: arqueología espacial de lo común

Este apartado propone una arqueología espacial que parte del edificio como pliegue antropoespacial, umbral donde convergen cuerpo, memoria e imaginación urbana. A través de esta perspectiva, el texto traza un recorrido desde las disposiciones simbólicas prehistóricas hasta las formas clásicas de ciudad, articulando la transición de la *polis* griega –entendida como espacio ético y de aparición recíproca– hacia la *civitas* romana, definida por el vínculo jurídico y la racionalización estatal del espacio. Al comparar ambas configuraciones, se revelan concepciones divergentes de lo común, del habitar y del edificio, cuyas huellas persisten en la organización urbana contemporánea. En este marco, el espacio urbano deja de ser un soporte pasivo y se presenta como una matriz activa de relaciones, donde se sedimentan conflictos, afectos y formas de vida compartida.

Allí donde el espacio despliega su potencia configuradora, la antropoespacialidad permite repensar el edificio más allá de su condición arquitectónica, como pliegue en el que convergen lo humano, lo material y lo simbólico. No se reduce a un objeto delimitado, pues actúa como umbral donde se cruzan las fuerzas que sostienen la ciudad; superficie que enlaza memoria y anticipación sin estabilizarlas del todo. Desde esta óptica, el espacio urbano no se agota en una estructura definida, ya que se manifiesta como una urdimbre de trazos –efímeros o duraderos, espontáneos o deliberados– entretejidos en un régimen de resonancias múltiples.

Las marcas que lo recorren no equivalen a simples vestigios de lo ya acontecido, emergen como potencias activas que reconfiguran lo habitable desde su latencia.

En esta línea, el vínculo entre las disposiciones espaciales prehistóricas y la noción de *polis* en la tradición griega señala un desplazamiento decisivo: las prácticas funerarias y simbólicas que en un inicio sostenían la cohesión social dieron paso a formas de organización urbana más articuladas. A partir de las necrópolis –concebidas como componentes estructurales de la ciudad– (Llorente, 2015: 64-75), los espacios edificados adquieren el carácter de expresiones materiales del acuerdo colectivo que anima la convivencia y orienta las condiciones de habitabilidad. Estas estructuras condensan temporalidades múltiples y manifiestan una voluntad compartida de configurar entornos propicios para la vida común. La ciudad actúa como instancia articuladora de relaciones sociales, al ofrecer un territorio donde se alojan, proyectan y transforman las experiencias colectivas.

Desde las *poleis* antiguas hasta las tramas urbanas contemporáneas, cada figura de ciudad testimonia un esfuerzo persistente por instituir condiciones de proximidad y permanencia que hagan posible el encuentro humano. No se trata de una delimitación formal del espacio, sino de su aptitud para albergar formas de vida que se configuran en la copresencia, en la disposición a compartir lo habitable. Así, la ciudad cobra sentido allí donde la coexistencia se afirma como forma de mundo, donde el estar juntos no remite a la simple agregación de cuerpos, sino a la gestación de tramas sensibles y materiales que dan espesor a lo común. La urbe no clausura, hospeda; no fija, sostiene; y en ese gesto, abre un horizonte filosófico donde la espacialidad deja de ser un fondo mudo para revelarse como condición activa de lo vivible.

Comprender la ciudad desde una perspectiva filosófica solicita una exploración cuidadosa de los conceptos que, a lo largo del tiempo, han contribuido a modelarla. ¿Qué imágenes del mundo sostienen nuestras formas actuales de habitar lo urbano? ¿En qué medida las categorías heredadas condicionan las posibilidades de acción, interacción y transformación en el espacio ciudadano? Tras examinar cómo la antropoespacialidad y las prácticas colectivas sostienen la experiencia ciudadana como un entramado de proximidad, resguardo y proyección comunitaria, se abre un horizonte de indagación que dirige la atención hacia las raíces conceptuales que dieron forma a la ciudad como figura política y cultural. Este ámbito ciudadano intensifica, pues, tanto las relaciones humanas como las tensiones derivadas del consenso y el conflicto, con efectos significativos en la distribución y el acceso a recursos y

servicios. Desde esta perspectiva, resulta posible comprender cómo las visiones filosóficas y las prácticas ciudadanas de las sociedades clásicas contribuyeron a configurar sus estructuras comunitarias y políticas.

El ejercicio de recuperar las capas históricas que han sedimentado el pensamiento urbano permite examinar cómo se han configurado no solo las edificaciones y sus funciones, sino las relaciones humanas que las habitan y las formas de vida que en ellas se despliegan.

De tal manera, esta aproximación propone una *arqueología conceptual* orientada a pensar la ciudad como fenómeno histórico, simbólico y material que no se reduce a un conjunto de edificaciones. En tal tenor, realizaremos un análisis semántico de los términos griegos y latinos asociados a la idea de ciudad, como *polis* y *civitas*, con el objetivo de trazar las huellas que revelan sus diferencias y afinidades en relación con las concepciones culturales y filosóficas propias de las civilizaciones antiguas. La ciudad, objeto recurrente de reflexión filosófica desde la antigüedad, ha captado la atención de pensadores como Platón y Aristóteles, así como de teóricos contemporáneos como Heidegger y Lefebvre, quienes han explorado sus procesos y complejidades.

Para los fines de esta investigación, los hallazgos lingüísticos y filosóficos serán integrados para elaborar una visión coherente que evidencie el despliegue del concepto de *ciudad*, así como la manera en que estas nociones antiguas mantienen su influencia en las teorías y prácticas ciudadanas actuales. Asimismo, se examinará la vigencia de estos conceptos históricos en la interpretación de los procesos urbanos contemporáneos y de las configuraciones identitarias que los atraviesan, con el propósito de explorar cómo las concepciones clásicas sobre la ciudad ofrecen claves interpretativas para repensar los debates actuales en torno a la planificación urbana, las formas de gobernanza y, especialmente, las condiciones que hacen posible la habitabilidad y la convivencia en los márgenes de lo común.

La noción de *antropoespacialidad* puede resultar clave para ello, pues permitirá articular la interacción constante entre cuerpo humano, entorno construido y memoria colectiva. En esta lógica, la ciudad aparece como una formación geohistórica donde lo físico, lo social y lo político se entrelazan en una red que da lugar a modos específicos de existencia compartida (Lefebvre, 2013: 289; Mensch, 2020: 154).

Polis griega

Una primera coordenada crítica emerge en el análisis de la polis griega, en tanto configuración originaria del espacio común. La polis no corresponde a un simple asentamiento poblacional, sino a una estructura ética y política que define el marco de posibilidad para la vida colectiva. En concordancia, para los griegos, *polis* constituye la expresión de la morada y el centro vital de un *genos* o linaje específico. El término *polis* remite a una sensación de pertenencia y arraigo, el cual señala al espacio donde un colectivo –con sus tradiciones, creencias, actos, aspiraciones, leyes, códigos y rituales– configura su *ethos*, su modo característico de vida en comunidad. En contraste, mientras que el *ethos* griego trasciende lo moral y se relaciona con la idea de sedes, el *mos* latino se centra principalmente en cuestiones morales (Cacciari, 2009: 10).

En su obra *Política*, Aristóteles profundiza en la relación entre un orden social ideal y el espacio que lo sustenta, analizando los conceptos de ciudad y ciudadanía. Según Aristóteles, la ciudadanía requiere necesariamente una comunidad y, en consecuencia, un lugar común: “Porque el lugar de una ciudad es uno determinado y los ciudadanos son miembros comunitarios de esa ciudad única” (Aristóteles, 1988: 127-128). Así, la ciudad es entendida como un conjunto de ciudadanos que integran una urbe o estado. No obstante, aunque algunos autores emplean el término ciudad como sinónimo de *polis*, es esencial distinguir entre ambos, ya que esta última no era una ciudad común, sino que se asemejaba más a un estado.

Para Aristóteles, el bien común y la consecución de la autosuficiencia (*autarkéia*) de la ciudad constituyen elementos clave en su concepción de la polis. En la antigua Grecia, esta autosuficiencia se define como la capacidad de poseer todo lo necesario para una vida plena y feliz (Aristóteles, 1988: 128, 304). La polis es concebida por el Estagirita como el espacio óptimo para concretar estas aspiraciones colectivas, al proporcionar los medios requeridos desde una perspectiva institucional que integra las dimensiones económica, moral y política.¹⁹

¹⁹ Parte de esa autosuficiencia se basa en que haya beneficios para todos los ciudadanos. Por tanto, como no conviene que haya excedencia de población, Aristóteles recomienda “poner un límite a la procreación” (Política, VII, 16, 1335b) y “fijar los niveles de natalidad que dé la propiedad, de modo que no se engendren hijos por encima de un cierto número (...). Desatenderse de esta cuestión, como acontece en la mayoría de las ciudades, va a ser necesariamente causa de pobreza para los ciudadanos, y la pobreza engendra la guerra civil y la delincuencia” (Política, II, 6, 1265a). Al respecto, cita el ejemplo del legislador Fidón de Corinto (principios del siglo VII a.n.e.), que regulaba que las casas y el número de habitantes debían de conservarse inmutables, aun cuando los lotes de tierra de todos eran desiguales en extensión. También expuso la propuesta por

En este sentido, Aristóteles considera la ciudad como el resultado de un proceso comunitario en un marco espacio-temporal, diseñada para realizar los fines naturales de la existencia humana.²⁰ Su definición de la ciudad destaca su función primordial: ser el fundamento para una vida orientada al bienestar. Todas las estructuras ciudadanas, según su perspectiva, deben estar encaminadas hacia este propósito. Aristóteles describe la ciudad como una asociación de familias y comunidades rurales que aspiran a una existencia completa y autosuficiente, entendida como una vida feliz y honorable (Aristóteles, 1988: 129). Así, el ideal de la polis radica en promover el bien común mediante las prácticas cotidianas de sus integrantes.

Esta concepción subraya que el espacio urbano no se encuentra subordinado a intereses funcionales. Por el contrario, cada trazo, cada edificación, cada espacio compartido participa en la conformación de un orden simbólico que define los modos de interacción y las coordenadas de lo pensable (Sennett, 1997: 33-42; Bergquist, 1990: 54). El diseño hipodámico, atribuido a Hipódamo de Mileto, constituye un ejemplo de esta racionalidad espacial, pues no responde a criterios técnicos aislados, sino a una visión filosófica del mundo basada en la armonía, el equilibrio y la proporcionalidad entre las partes del conjunto urbano (Moya, 1998: 72-76).²¹

¿Cómo se transforma esta concepción del espacio al pasar de la polis a la civitas? ¿Qué implicaciones comporta el tránsito de una ciudad articulada por el linaje a otra estructurada por la ley? Estas preguntas orientan el contraste entre el paradigma griego y el romano. Mientras que la polis se construye sobre la base del *genos*, el cual remite a una comunidad de origen común, la civitas se organiza en torno al vínculo legal entre ciudadanos (*cives*), donde prima el acuerdo jurídico por sobre la pertenencia sanguínea (Benveniste, 1983: 351-353). Esta mutación incide de manera decisiva en la manera de concebir el espacio urbano:

Hipódamo de Mileto (500-443 a.n.e.), creador del trazado regular y proyectista de los planos del Pireo, que suponía una ciudad de diez mil habitantes, dividida en tres sectores, una clase de artesanos; otra de agricultores y una más de defensores (Política, II, 7, 1268a) (Vargas Marín & Botero Bernal, 2023: 449).

²⁰ Para los filósofos griegos, el concepto de bien común estaba relacionado de forma esencial con el de la felicidad y el bien individual, ya que la polis era ante todo “una comunidad ética, pues era el marco para realizar las buenas acciones y alcanzar la virtud” (González, 2000: 82).

²¹ Aunque Hipódamo de Mileto es considerado el primer urbanista con criterio científico riguroso que ha conocido el mundo, a “Aristóteles se le atribuye el mérito de habernos dejado la teoría y de haber puesto en práctica la doctrina de la lógica distribución de la ciudad” (Chueca Goitia, 2005: 52).

ya no como cuerpo vivo que expresa una unidad orgánica, sino como sistema regulado por normas e instituciones.

Ambas configuraciones, aunque diversas, permiten observar cómo las ciudades funcionan como dispositivos de integración material de relaciones sociales, jurídicas y simbólicas. Cada edificio expresa una lógica histórica específica; cada espacio abierto condensa las tensiones entre orden y conflicto; cada muralla o plaza proyecta una concepción del habitar y de la convivencia. El edificio, en este marco, figura como articulador activo de experiencias, prácticas e imaginarios colectivos.

La antropoespacialidad, en tanto eje organizador del habitar, no puede dissociarse de las estructuras que encarnan la vida comunitaria. La ciudad antigua, con sus templos, ágoras y murallas, no únicamente resguardaba a sus habitantes: modulaba sus relaciones, establecía jerarquías, ofrecía marcos de interpretación y delimitaba los márgenes de lo común y lo propio. Como señala Vidler (1992: 15-26), los principios de orden y simetría no solo eran aplicados en el diseño de espacios públicos y privados, dado que también establecían un lenguaje visual y espacial que fomentaba un sentido de cohesión comunitaria y participación cívica.²²

²² Para este lenguaje visual habrá de considerarse que en la cultura ateniense, un cuerpo fuerte era sinónimo de un buen guerrero, mientras que una voz educada aseguraba la capacidad de participar en los asuntos públicos. Esta concepción se reflejaba en los gimnasios, donde los jóvenes no solo se entrenaban físicamente, sino que también aprendían a estar desnudos sexualmente, una práctica que los atenienses veían como un componente positivo de la ciudadanía, en contraste con los moralistas modernos (Sennett, 1997: 55). Además, la cultura griega atribuía gran valor a la manera de caminar y estar de pie como expresiones de carácter. Caminar con zancadas largas, por ejemplo, era considerado un rasgo varonil. Homero elogia a Héctor por “avanzar a grandes zancadas” mientras lideraba a los troyanos en batalla (Homero, *Iliada*, 1969: 129). En cambio, las diosas Hera y Atenea, cuando se presentaron ante Troya, “parecían, según Homero, en sus pasos palomas temerosas”, en marcado contraste con los héroes varoniles (Bremmer, 1991: 20). Estos atributos arcaicos de la marcha y la postura se mantenían en la ciudad de Atenas como indicadores de virtud y educación. Un paso firme y seguro, aunque lento, mostraba que un hombre era varonil y bien criado, mientras que caminar con pasos cortos y vacilantes se consideraba femenino; si un hombre caminaba de esa manera, se le veía como afeminado. La postura erguida y decidida, denominada *orzos* o “recto” en griego, indicaba la rectitud y la firmeza masculina, en contraste con la pasividad deshonrosa atribuida a quienes adoptaban un rol pasivo en el coito anal (Sennett, 1997: 53-54). Esta coreografía o lenguaje visual de cuerpos y movimientos reflejaba la formación del comportamiento ciudadano en Atenas, donde el afecto por la ciudad se concebía como una relación erótica y activa. En su famosa Oración fúnebre, Pericles afirmó que los ciudadanos debían enamorarse de la ciudad, utilizando el término erótico *erastai* para describir a aquellos que amaban a Atenas (Tucídides, 2007: 25-36). Tucídides registró esta expresión de Pericles, una frase que capturaba el lenguaje cotidiano de los atenienses, quienes usaban el término *erastai* no solo para el amor sexual, sino también para el fervor cívico. En los gimnasios, los jóvenes aprendían este “amor recto y activo”, reforzando así el vínculo erótico entre el ciudadano y la ciudad, así como entre los propios ciudadanos (Sennett, 1997: 58).

En el marco de las huellas materiales e inmateriales que conforman la ciudad, Leonardo Benévolo en “La captura del infinito” (1994) sostiene que durante el siglo V a.n.e., la inclinación de los filósofos griegos por ambientes de clara visibilidad –favoreciendo la luz y la transparencia del aire– les permitía pensar con precisión y definir contornos nítidos. Esta preferencia por la claridad reflejaba un esfuerzo por establecer límites claros y comprensibles en la ciudad, lo que se traduce en la necesidad de que todo lo que la conforma, desde sus edificios hasta sus rituales, sea definido y limitado ²³.

¿Qué resuena de estas formas en las ciudades actuales? ¿Qué tipo de herencias, residuos o reapropiaciones marcan los edificios contemporáneos?

Desde este punto de partida, la arqueología conceptual de la ciudad permite repensar el edificio no solo como resultado técnico o expresión arquitectónica autónoma, más bien como acontecimiento antropoespacial: una condensación de relaciones sociales, decisiones políticas, afectos colectivos e imaginarios sedimentados. Bajo esta luz, el análisis del espacio ciudadano se transforma en una exploración de los modos en que los cuerpos se sitúan, coexisten, negocian su proximidad y generan sentido en espacios que, lejos de permanecer fijos, fluctúan con la historia que los atraviesa.

Luego, la *polis* es mucho más que un asentamiento físico y se constituye como espacio de aparición recíproca, en el cual el ejercicio político se vinculaba con la disposición de los

²³ En la Atenas clásica, la estructuración del tiempo a través de festividades periódicas no solo respondía a una necesidad organizativa, sino que reflejaba una concepción más profunda del orden cívico y cósmico. La ciudad no solo debía ser armónica en su disposición espacial, sino también en la regulación de los ritmos que marcaban la vida de sus habitantes. Así, los ciclos festivos establecían intervalos claramente definidos en los que la colectividad podía experimentar formas de escape reguladas dentro de un marco temporal preciso, evitando que la ruptura con la cotidianidad derivara en caos o en una disolución del equilibrio social. Las Panateneas, celebradas cada cuatro años en honor a Atenea, ilustran este principio con particular claridad. Su periodicidad cuatrienal (junto con una versión menor de carácter anual) aseguraba que la cohesión de la polis se renovara dentro de un esquema preestablecido. A lo largo de varios días, se llevaban a cabo competiciones atléticas, sacrificios rituales y procesiones, culminando en la ofrenda del peplo a la diosa en la Acrópolis. Este marco temporal, estrictamente delimitado en su duración, permitía una experiencia de comunión cívica donde la exaltación religiosa y la expresión colectiva se desplegaban sin amenazar la estabilidad de la ciudad. Como indica Parke (1977: 37-45), la fijación rigurosa de estos lapsos garantizaba que la polis pudiera integrar la excepcionalidad de la celebración sin que ello desbordara los límites del orden establecido. Este principio no se restringía a las Panateneas, sino que se manifestaba en la estructura de otros festivales cívico-religiosos como las Dionisias o las Tesmoforias, en los que la periodicidad aseguraba una alternancia precisa entre la solemnidad ritual y la vida cotidiana. La existencia de calendarios religiosos bien definidos, con celebraciones ancladas en ciclos lunares y estaciones, reflejaba el afán griego por establecer una relación armónica entre la ciudad y el tiempo, de manera análoga a como la disposición arquitectónica y urbanística buscaba inscribir el orden en el espacio. Así, las festividades no solo eran manifestaciones religiosas o expresiones culturales, sino mecanismos de regulación temporal que permitían a la ciudad articular momentos de distensión sin comprometer la continuidad del orden social.

cuerpos, los ritmos de la palabra y la apertura de lo común. El *ágora* condensaba esta posibilidad: un lugar donde la deliberación se anclaba en la copresencia corporal, la participación directa y la interrelación entre ética y espacialidad. Esta dimensión encarnada del espacio político puede comprenderse como un horizonte de inteligibilidad donde la ciudad deviene expresión de una comunidad estética, simbólica y arquitectónica (Loroux, 2009; Arendt, 1997; De Certeau, 2000). El trazado de las calles, la disposición de las construcciones y la relación entre el centro y la periferia revelaban una noción de comunidad en la cual el espacio no se subordinaba a una lógica instrumental, sino que participaba activamente de una forma de vida compartida.

De la polis a la civitas

Esta visión de la polis griega, con su connotación ontológica y genealógica, contrasta notablemente con la noción de *civitas* latina. Esta última se distingue por su origen en *civis*, refiriéndose a los ciudadanos como el colectivo que da vida a una ciudad. El castellano *ciudad* deriva de *civitas*, término usado por los romanos para designar a su ciudadanía. Pero, ¿cuál es el significado intrínseco de *civitas*? Émile Benveniste, en su obra *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (1983), arroja luz sobre la definición de *civitas*. Según Benveniste, *civitas* es un abstracto derivado de *civis*, mismo que expone un vínculo formal y conceptual claro: *civis* es la noción primaria, y *civitas*, su abstracción en '-tās' (Benveniste, 1983: 351).

Benveniste aclara que *civis* debe entenderse como un concepto fundamental de reciprocidad social, donde su verdadero sentido es el de un término con valor mutuo; uno es *civis* respecto a otro que también es *civis* para uno mismo (Benveniste, 1983: 352). Por consiguiente, el significado auténtico de *civis* no es simplemente ciudadano, más precisamente es *conciudadano*, con lo cual se alude a una colectividad fundamentada en las relaciones mutuas entre personas que comparten la misma pertenencia legislativa e identidad simbólica (Benveniste, 1983: 353).

Hasta aquí, la reflexión ha girado en torno a la *civitas* como expresión de la dimensión política y simbólica del habitar. Para comprender con mayor precisión la complejidad de la ciudad romana –y, por extensión, los modos contemporáneos de organización urbana– conviene distinguir entre dos nociones fundamentales: *urbs* y *civitas*. En la antigua Roma,

estos términos no designaban realidades equivalentes, aunque se encontraran entrelazados en la experiencia urbana. *Urbs* remite al cuerpo físico de la ciudad: el conjunto de construcciones, calles, foros y sistemas de infraestructura que conforman su materialidad. *Civitas*, por su parte, alude a la dimensión política, social y jurídica del espacio compartido, en tanto articulación de los cives a través de instituciones, normas y vínculos colectivos.

Esta diferenciación permite advertir que *civitas* no remite únicamente a una denominación administrativa; implica, más bien, la capacidad humana de instituir formas de identidad y orientar acciones conjuntas que modelan la organización espacial. En ella converge la praxis de quienes comparten una territorialidad mediada por un orden normativo, lo cual demuestra que lo común no responde a la homogeneidad, sino a una constelación de diferencias sostenida por acuerdos que hacen posible la convivencia.

Distinguir entre la ciudad como materia construida y como entramado socio-político permite examinar cómo, desde su origen, lo urbano no se reduce a su infraestructura, ya que cobra sentido en tanto lugar donde se tejen relaciones, se encarnan memorias y se proyectan horizontes colectivos. A partir de este marco, el análisis se enfocará en la *civitas*, explorando cómo las relaciones entre ciudadanos y las estructuras institucionales inciden en la configuración de lo urbano más allá de su manifestación tangible (Fernández Tapia, 2016: 40-141).

Esta reconfiguración da sitio a preguntas tales como ¿qué tipo de comunidad se gesta cuando el espacio ya no nace del habitar compartido, sino de la planificación estatal? ¿Cómo se transforman los vínculos urbanos cuando la arquitectura opera como dispositivo de validación jurídica más que como espacio de aparición recíproca? ¿Qué resonancias de esta racionalidad siguen actuando en las formas de exclusión, control y visibilidad que estructuran el espacio citadino contemporáneo?

Desde el inicio, los romanos consideraron que la *civitas* era aquello que se produce cuando diversas personas se someten a las mismas leyes, independientemente de su determinación étnica o religiosa. En cambio, la civilización griega, la ciudad es fundamentalmente la unidad de personas del mismo género, *polis*, como una idea orgánica, anterior a la idea de ciudadano. Enfatizamos la diferencia en la relación que se presenta en griego, ya que el término fundamental es *polis* y el derivado *polités* (ciudadano). La diferencia resalta en la desinencia

de *polites* y de *civitas*; pues en el último término se alude a la ciudad, en el primero al ciudadano (Livio, 1990: 89).²⁴

Como se observa, la *polis* griega y la *civitas* romana más que referencias históricas condensan formas diferenciadas de experiencia, sensibilidad y disposición espacial, cuyas resonancias aún afectan la configuración del espacio ciudadano contemporáneo. La transición de una a otra, de la *polis* a la *civitas* romana implicó una reorganización estructural del vínculo urbano. El ciudadano ya aparecía definido por su posición jurídica dentro de un conjunto administrado. El espacio urbano se racionalizaba, proyectaba y homogeneizaba. La ciudad se establecía desde una planificación superior, como proyección estatal que antecedia la vida en común. La *urbs* romana se diseñaba a partir de una matriz geométrica, estructurada por ejes ortogonales –*cardus* y *decumanus*– que ordenaban el territorio conforme a patrones militares, fiscales y simbólicos. Esta grilla urbana expresaba una racionalidad imperial que reproducía, en su repetición, una pedagogía del orden (Mumford, 1979; Harvey, 2012).

El espacio urbano adquiría así la condición de archivo del poder. El *forum* sustituía al *ágora*, no como escena del aparecer político, sino como núcleo de administración jurídica y espectáculo. El anfiteatro y el circo organizaban la violencia como ritual regulado, donde el pueblo observaba sin intervenir, validando con su presencia la autoridad que lo dirigía. El edificio dejaba de orientarse hacia el habitar; se edificaba para representar. Tal como sugiere Cacciari (2004), la arquitectura operaba como emblema, como pedagogía monumental del orden imperial. Las termas, los acueductos y los templos organizaban la vida cotidiana según criterios de centralización, separación funcional y vigilancia simbólica. El cuerpo se alineaba al recorrido previsto, al eje trazado, al límite edificado.

Esta racionalización espacial coincidía con una mutación en la noción de ciudadanía. En la *civitas*, el *civis* ya no emergía en comunidad, sino que era registrado en el censo. El ciudadano pertenecía antes de participar. Su derecho emanaba de la ley. La ciudad adoptaba forma de estructura administrativa, como dispositivo que distribuía funciones, controlaba

²⁴ La expansión territorial romana se sustentó en una concepción inclusiva de la ciudadanía, permitiendo que individuos de diversos orígenes se integraran plenamente en la sociedad romana. A diferencia de la ciudadanía griega, que se basaba en la pertenencia a un mismo genos y excluía a los extranjeros, Roma adoptó un enfoque más integrador. Según Carmen Lázaro Guillamón, “la extensión progresiva de la ciudadanía romana desde la *urbs* fue lo que permitió hablar de imperio y de paz romana” (Lázaro Guillamón, 2019: 325). Este enfoque facilitó la expansión del Imperio, ya que, al otorgar derechos y privilegios a los pueblos conquistados, se promovía la lealtad y cohesión dentro de los nuevos territorios.

flujos y ordenaba jerarquías. Los *non-cives* –extranjeros, esclavos, mujeres sin estatuto jurídico– no eran excluidos de manera visible; quedaban relegados a márgenes arquitectónicos donde su existencia carecía de legitimidad simbólica. El espacio urbano los omitía: sin acceso al *forum*, sin inscripción en la escena jurídica, sin representación en el orden monumental.

La arquitectura romana, en ese contexto, funcionaba como tecnología política. Su materialidad imponía recorridos, regulaba visibilidades, delimitaba desplazamientos. La monumentalidad, lejos de exaltar la experiencia, disciplinaba. El templo dirigía la mirada, el muro establecía el umbral, la columna enmarcaba la contemplación. Cada edificio organizaba el espacio como una gramática de obediencia. Como ha señalado Foucault (2002), el poder no requiere imponerse mediante la fuerza cuando se inscribe en las formas visibles que modulan la conducta. El diseño urbano romano –y con él, el edificio– no reproduce el poder: lo produce.

A diferencia del *ágora*, que congregaba cuerpos y voces en horizontalidad, el *forum* centralizaba, jerarquizaba, segmentaba. El acceso respondía a criterios de pertenencia, de distinción legal, de validación institucional. La palabra cedía lugar al decreto, la participación a la representación, el encuentro a la estructura.

Esta transformación del espacio urbano en una maquinaria jurídico-política reconfiguró profundamente las formas de habitar. En el caso romano, la *domus* –estructurada alrededor del *atrium*, su núcleo espacial y simbólico– encarnaba una arquitectura de clausura que respondía a la necesidad de preservar y representar el linaje. El acceso a este espacio no era libre: se encontraba cuidadosamente regulado conforme a jerarquías familiares y sociales. Cada tránsito dentro de la casa reflejaba un orden preestablecido, en el que no todas las personas ocupaban ni recorrían los mismos lugares. La intimidad, por su parte, no era únicamente protegida, sino escenificada a través de una distribución que hacía visible el prestigio y la autoridad del *pater familias*. Así, el edificio no puede comprenderse únicamente como una estructura doméstica, pues funcionaba como una extensión del poder familiar que replicaba, a escala reducida, la lógica del Imperio: delimitar el espacio, organizarlo jerárquicamente y contener las relaciones bajo un régimen normativo (Laurence & Wallace-Hadrill, 1997; Romanowski, 1999). En esta clave, la *domus* –entendida no solo como vivienda privada, sino como una forma temprana de edificio en sentido

antropoespacial– opera como modelo microcosmológico de la ciudad, revelando cómo el habitar romano se fundaba en la reproducción material y simbólica de un orden político que naturalizaba la subordinación y consolidaba la distinción entre lo común y lo propio.

La aproximación comparativa en esta arqueología conceptual entre la *polis* griega y la *civitas* romana revela diferencias sobre cómo estas civilizaciones conceptualizaban y estructuraban sus asentamientos ciudadanos. La *polis* además de un asentamiento urbano, fue una entidad que integraba funciones estatales, actuando como epicentro político, económico y cultural, con ciudadanos activos en asuntos públicos. En contraste, la *civitas* romana, derivada de *civis*, se centraba en la condición de ser ciudadano, formulando una colectividad concreta y positiva dentro de un marco jurídico. Metodológicamente, la comparación semántica entre los términos latinos y griegos relacionados con la ciudad, como *polis* y *civis*, es auxiliar en las vías de comprensión sobre variaciones en la organización y función ciudadana. Situar estos términos en sus contextos históricos específicos revela cómo las concepciones de la ciudad reflejaban y moldeaban las estructuras sociales y políticas de la época.

§ 8. Antropoespacialidad sacra: ciudad medieval y orden del habitar

Este apartado muestra cómo la ciudad medieval reorganiza la antropoespacialidad en torno al templo, el castillo y el mercado. El espacio ciudadano adquiere una dimensión simbólica que orienta recorridos, define jerarquías y delimita formas de vida compartida. El edificio se vuelve signo de pertenencia y regula prácticas corporales bajo una lógica espiritual y normativa que deja huella en las configuraciones urbanas posteriores.

¿Qué modos de habitar emergen cuando el espacio ciudadano se estructura desde una doble referencia sacra y feudal? La ciudad medieval no puede comprenderse como una simple heredera de la *civitas* romana; su configuración responde a transformaciones decisivas en las relaciones entre poder, espacio y comunidad. Mientras que la *urbs* imperial proyectaba la racionalidad geométrica y la monumentalidad como expresión del orden estatal, la ciudad medieval encarna un imaginario teológico que reordena la espacialidad en torno al templo, el castillo y el mercado (Duby, 1981: 112).

La disolución del centro imperial romano, intensificada por las invasiones y la fragmentación territorial, marca el inicio de una recomposición del habitar urbano. Entre los

siglos V y XI, muchas ciudades antiguas se desintegran como entidades jurídicas, al tiempo que Europa se reconfigura como una constelación de enclaves rurales, señoriales o eclesiásticos, fortificados y replegados. En este contexto, monasterios y abadías ofrecen los primeros refugios frente a la violencia externa, actuando como núcleos de cohesión y custodia espiritual. Con el tiempo, este repliegue deviene plataforma para una reexpansión citadina, articulada por una incipiente estabilización político-económica que favorece el renacimiento urbano (Le Goff, 1991: 207).

Esta transformación material y simbólica de la ciudad implicó un desplazamiento profundo en la valoración de las actividades humanas. Max Weber observa que, a diferencia del ciudadano antiguo, definido por su participación en la vida política, el habitante de la ciudad medieval comienza a definirse por su inserción en los circuitos económicos emergentes, especialmente en el comercio y el trabajo artesanal (Weber, 1978: 1044-1045). Así, el mercado no solo reorganiza el espacio físico, sino que habilita formas de sociabilidad que exceden las estructuras feudales.

A modo de ilustración, el desarrollo de las ciudades medievales trajo consigo una transformación significativa en la estructura social y económica de Europa, al favorecer el paso desde las restricciones del sistema feudal hacia escenarios de mayor movilidad y autonomía individual. El principio *Stadtluft macht frei* –según el cual los siervos alcanzaban la libertad tras residir un año y un día en una ciudad– impulsó, desde el siglo XI, un éxodo progresivo del campo hacia los espacios urbanos (Soja, 2008: 352). Las ciudades se consolidaron como centros de intercambio, circulación cultural y promoción social, en contraste con los territorios rurales sometidos a la lógica señorial. Artesanos y trabajadores calificados hallaron ahí condiciones más propicias para el ejercicio libre de sus oficios, lo cual favoreció el crecimiento económico y la emergencia de nuevas formas de vida colectiva (Berman, 1988: 115).²⁵

En ciudades como París o en aquellas que integraban la Liga Hanseática, la expansión del comercio se acompañó de transformaciones jurídicas que permitieron afirmar derechos individuales sobre la propiedad. Este proceso sentó las bases para el surgimiento de una clase

²⁵ Para un análisis detallado sobre el impacto de las políticas económicas en el desarrollo urbano y comercial de las ciudades medievales, particularmente en los Países Bajos bajo el dominio borgoñón (Blockmans & Prevenier, 1999: 1369-1530).

burguesa y para la ampliación de un mercado menos atado a vínculos tradicionales. Dollinger destaca que “la prosperidad de las ciudades hanseáticas no se basaba únicamente en su éxito comercial, sino también en su capacidad para crear un marco jurídico y político único que garantizaba estabilidad y autonomía, sentando un precedente para la gobernanza urbana moderna” (Dollinger, 1970: 114).

Estas modificaciones afectaron no solo la dimensión física o económica de las ciudades medievales, sino también la posibilidad de que los habitantes ejercieran una participación más activa en los asuntos comunes (Pirenne, 2014). La ciudad empezó a funcionar como un espacio de oportunidad donde las jerarquías hereditarias cedían ante esquemas más flexibles de integración social.

Henri Pirenne lo expresa con claridad: “El nacimiento de las ciudades marcó el inicio de una nueva era en la historia interna de Europa Occidental. Hasta entonces, la sociedad solo había reconocido dos órdenes activos: el clero y la nobleza. Con la incorporación de la clase media, el orden social se completó o, más precisamente, adquirió su forma definitiva. [...] Sin embargo, a esta clase media le correspondió la misión de difundir la idea de libertad y de convertirse, aunque no fuera su intención consciente, en el agente de la paulatina emancipación de las clases rurales” (Pirenne, 2014: 224).²⁶

La proliferación de instituciones religiosas urbanas –hospitales, casas de misericordia, conventos– favorece el despliegue de una espiritualidad centrada en el cuidado y no únicamente en la redención individual (Berman, 1988: 115; Sennett, 1997: 279-283).

La traza urbana de la ciudad medieval no responde a una lógica de orden geométrico, sino a sedimentaciones simbólicas que entrelazan trayectorias espirituales, necesidades defensivas y jerarquías sociales. La disposición de iglesias, castillos y cementerios determina la forma de las calles, los barrios y las plazas. El espacio no se organiza para la circulación eficiente, sino para la visibilidad de lo sagrado y la vigilancia de lo profano. La verticalidad de las torres campanario domina el paisaje urbano como recordatorio de la soberanía divina.

²⁶ Pirenne también observa que la expansión de las ciudades medievales transformó la organización económica y, al mismo tiempo, consolidó una diferenciación espacial que evidenciaba las jerarquías sociales y la distribución del poder en el entramado urbano. Señala al respecto: “El crecimiento de las ciudades trajo consigo una diferenciación espacial inevitable. Mientras que los burgos y mercados favorecían la actividad económica, los espacios administrativos y religiosos continuaban siendo el centro del poder. Esta segmentación en la organización urbana reflejaba la jerarquía social y reforzaba la estructura de poder dentro de la ciudad” (Pirenne, 2014: 226).

La arquitectura deja de ser una forma funcional para convertirse en gramática escatológica. Cada edificio habla de una pertenencia, de un lugar en el orden del mundo. El cuerpo urbano refleja la jerarquía celestial: en la cúspide, los clérigos; después, los nobles; más abajo, los comerciantes y artesanos; en los márgenes, los pobres, los enfermos y los excluidos.

El castillo representa una espacialidad de control y defensa que, aun cuando se sitúe fuera del perímetro urbano, determina su organización. Impone rutas, regula accesos y delimita zonas. La muralla responde a una lógica ambivalente: protege y expulsa. Marca el límite entre el adentro protegido y el afuera condenado. Los leprosos, los excomulgados, los vagabundos permanecen fuera del perímetro, designados como cuerpos sin espacio. Así, la ciudad se configura no solo por su interior, sino por aquello que rechaza. El miedo, el juicio y la penitencia actúan como fuerzas arquitectónicas.

En este marco, la ciudad se convierte en una pedagogía espacial. Las calles no son simples vías de tránsito, sino recorridos espirituales. La procesión, la peregrinación, el ritual público inscriben una lógica corporal de redención. El edificio ya no se limita a ofrecer abrigo; actúa como instrumento de conversión. Como ha señalado Duby (1981), la ciudad medieval condensa imaginarios de salvación, penitencia y vigilancia que organizan los movimientos, las prácticas y los afectos colectivos.

La transformación material de la ciudad acompaña esta reconfiguración espiritual. A partir del siglo XI, la sustitución de estructuras de madera por construcciones en piedra expresa un deseo de durabilidad, estabilidad y consagración. Le Goff (1991) subraya que este paso no solo implicó una innovación técnica, sino una apuesta simbólica: la piedra consagra, fija, monumentaliza. La piedra no construye únicamente edificios: erige un tiempo largo, un tiempo de salvación. Las iglesias, los puentes, las viviendas en piedra dan cuerpo a una ciudad que se pretende inquebrantable ante el paso del tiempo y el juicio final.

El mercado introduce otra racionalidad, vinculada al intercambio, la movilidad y la negociación entre estamentos. Su consolidación abre espacios de redefinición comunitaria y permite el surgimiento de actores urbanos no subordinados ni al clero ni a la nobleza. La vida citadina se pluraliza. Las calles, además de lugares de tránsito y comercio, se convierten en escenarios de interacción social densa. Los escaparates, las ventanas abiertas al paso, los talleres expuestos al exterior configuran un espacio donde lo económico y lo visual convergen (Sennett, 1997: 260-265). Así, el habitar medieval ya no puede reducirse a una

lógica estática: se organiza como tensión entre la estabilidad deseada y la movilidad incipiente.

A partir de esta metamorfosis, cabe preguntarse: ¿Qué tipo de subjetividad emerge cuando la arquitectura se concibe como dispositivo de penitencia? ¿Qué huellas de esta racionalidad escatológica persisten en la segregación urbana contemporánea? ¿De qué manera la espacialidad sacra medieval resuena aún en la forma en que distribuimos el cuidado, el castigo y la visibilidad en nuestras ciudades?

En suma, la ciudad medieval introduce un viraje en la concepción del espacio citadino. Si la *polis* organizaba la vida desde la copresencia política y la *civitas* desde la legalidad imperial, la urbe medieval lo hace desde la salvación. El espacio se habita como tránsito escatológico; el edificio deviene signo de pertenencia espiritual; la comunidad se transforma en comunión. Las ciudades medievales no solo albergan cuerpos, sino que los modulan: inscriben itinerarios, estratifican sentidos, orientan prácticas hacia una trascendencia esperada.

§ 9. La ciudad moderna: reordenamiento espacial, racionalidad edificada y segmentación del habitar

Este apartado analiza la transformación de la antropoespacialidad en la ciudad moderna, donde el espacio deja de articularse por referencias simbólicas o espirituales para estructurarse según principios de racionalidad, eficiencia y control. El trazado urbano moderno organiza la circulación, segmenta las funciones y reconfigura los vínculos entre cuerpos y entorno. A través de dispositivos como la cuadrícula, la fachada alineada o el edificio funcional, la ciudad deviene una tecnología normativa que modela el comportamiento, limita la expresividad corporal y redefine las condiciones del habitar colectivo. Esta reorganización espacial anticipa las fragmentaciones contemporáneas y sus efectos sobre la experiencia urbana y la visibilidad de lo común.

El tránsito de la ciudad medieval a la moderna²⁷ implicó una transformación intensa en las lógicas del habitar y en las estructuras que organizan la espacialidad colectiva. Mientras que la ciudad medieval se articulaba en torno a principios escatológicos, segmentaciones estamentales y funciones simbólicas de la arquitectura, la ciudad moderna se configura como un régimen espacial racionalizante. En este nuevo orden, la edificación del espacio refleja formas emergentes de disciplinamiento social, circulación productiva y segmentación

²⁷ El concepto de modernidad, que adjetiva a la ciudad durante este periodo, ha sido objeto de amplio debate debido a su ambigüedad y a su utilización en contextos tanto políticos como académicos. Knöbl (2017: 167) lo ubica entre los conceptos esencialmente controvertidos –según la caracterización de W. B. Gallie–, dado que carece de una definición unívoca y se ha transformado en escenario de disputas discursivas. Más que constituir una categoría meramente descriptiva, la modernidad opera como un *Kampfbegriff*: un concepto de lucha mediante el cual se articulan proyectos históricos, legitimaciones del cambio social y discursos sobre el progreso (Knöbl, 2017: 170). Esta condición ha favorecido su vinculación retrospectiva con momentos como el Renacimiento, la Ilustración o la Revolución Industrial. Sin embargo, Knöbl advierte que dicha forma de periodización resulta problemática, ya que los actores de esas épocas no concebían sus vivencias como parte de una “nueva era” (Knöbl, 2017: 168|169). Como ejemplo de ello, recupera el célebre ascenso de Petrarca al Mont Ventoux –considerado por Jacob Burckhardt como el inicio del Renacimiento–, para mostrar que este acontecimiento no poseía, en su momento, el sentido que más tarde le atribuyó la historiografía moderna (Knöbl, 2017: 168). Desde la sociología, Max Weber analizó la modernidad como un proceso de diferenciación funcional que promueve la especialización de instituciones y su creciente autonomía. Este proceso incluye la racionalización, la burocratización y la secularización, configurando un orden social orientado hacia la eficiencia y el cálculo instrumental (Weber, 1988: 30; citado en Knöbl, 2017: 169). Esta interpretación ha recibido críticas por su sesgo eurocéntrico, ya que presupone un camino único hacia la modernización. Frente a ello, la teoría de las modernidades múltiples, desarrollada por Shmuel Eisenstadt y también retomada por Knöbl, plantea una comprensión de la modernidad como fenómeno heterogéneo, condicionado por marcos culturales y geopolíticos específicos (Eisenstadt, 2000; citado en Knöbl, 2017: 175). A partir de esta propuesta, la experiencia europea deja de presentarse como modelo universal, y las trayectorias de modernización en Asia, América Latina o África requieren análisis desde sus propias condiciones históricas. Knöbl (2017: 175-176) insiste en que la modernidad permanece como un terreno de disputa atravesado por intereses teóricos y políticos que configuran relatos diversos sobre las transformaciones sociales. El concepto, por tanto, no responde a un valor neutro ni a una función analítica desligada de implicaciones normativas. A través de él se han trazado divisiones entre sociedades “modernas” y “no-modernas”, con efectos en la producción de jerarquías globales y mecanismos de exclusión legitimados discursivamente (Knöbl, 2017: 179).

funcional. Este reordenamiento, aunque no uniforme, introdujo coordenadas que redibujaron los vínculos entre cuerpo, ciudad y poder (Choay, 1992: 66-68).

En esta línea, Richard Sennett (1997: 212-214) observa que las ciudades medievales, aunque atravesadas por violencia y competencia económica, también dieron lugar a espacios orientados al cuidado y la hospitalidad, representados por instituciones como hospitales y conventos. Esta coexistencia pone en evidencia la tensión entre mecanismos de exclusión y formas de solidaridad inscritas en el entramado urbano, al tiempo que permite reconocer la permanencia de ese conflicto en las configuraciones contemporáneas. La relación entre el espacio y las estructuras de acogida continúa mediada por relaciones de poder que delimitan el acceso a los recursos urbanos y desplazan a ciertos grupos hacia los márgenes.

Dicha dualidad histórica encuentra eco en las ciudades actuales, donde la aspiración a la autonomía individual convive con exigencias de cuidado recíproco, revelando un conflicto persistente entre intereses personales y formas de organización colectiva. Desde una perspectiva filosófico-antropoespacial, el análisis de las huellas materiales e inmateriales que componen la ciudad moderna excede su dimensión físico-constructiva, al requerir una indagación sobre la manera en que dichas configuraciones expresan y consolidan relaciones de poder, así como modos de estructuración social. Lefebvre (2013: 289) advierte al respecto: “el espacio no es un recipiente pasivo; es una producción social que refleja las relaciones de poder y las estructuras de la sociedad que lo crea”. Esta comprensión permite abordar la ciudad como un organismo en transformación continua, en cuyas mutaciones se inscriben tanto las tensiones históricas como las aspiraciones colectivas de quienes la habitan.

Desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII, la ciudad moderna comenzó a representarse como un objeto susceptible de medición, proyección y codificación. Planos, cuadrículas, alineaciones y reglamentos de construcción se instituyeron como operadores de control urbano que buscaban sustituir la multiplicidad orgánica del trazado medieval por una geometría disciplinada. Esta racionalidad técnico-administrativa se tradujo en una arquitectura de la visibilidad: calles rectas, fachadas alineadas, plazas centrales y edificios con funciones bien delimitadas. En este proceso, la ciudad dejó de ser un conglomerado de trayectos devocionales para convertirse en un sistema que regula cuerpos, flujos y funciones.

La antropoespacialidad en la ciudad moderna se expresa como una experiencia en la que el espacio edificado ya antes de convocar a la salvación, remite al orden, la vigilancia y la

eficiencia (Foucault, 1977: 141-144). Bajo este enfoque foucaultiano, los cuerpos se encuentran reconfigurados por trayectos lineales, distancias calculadas y estructuras que definen su uso y jerarquizan su estatus. La arquitectura se vuelve norma, y el espacio urbano se convierte en un agente de homogeneización: quien camina por una ciudad moderna transita por una secuencia de expectativas sociales proyectadas sobre su recorrido.

En este marco, la casa se repliega sobre sí y antes de ser un refugio espiritual o un eje de posición moral hacia el entramado social, refiere ahora a una unidad productiva o reproductiva.²⁸ El espacio doméstico se fragmenta en habitaciones con funciones definidas, mientras que el entorno urbano se segmenta según usos económicos, administrativos o recreativos. Esta diferenciación espacial introduce nuevas formas de proxemia: la distancia entre cuerpos depende del lugar que se ocupa en el sistema económico, del valor de cambio del espacio y de los protocolos de civilidad emergentes (Elias, 1987: 213-219).²⁹

La ciudad moderna también intensifica la interrelación entre arquitecturas del poder y dispositivos de control (Rabinow, 1995: 386-390). Edificios como la fábrica, el hospital, la escuela y la prisión condensan una racionalidad disciplinaria que afecta tanto al comportamiento individual como a la percepción colectiva del espacio. En estos entornos, el habitar se despoja de su espesor simbólico para adoptar una lógica de rendimiento, vigilancia o utilidad. De este modo, el espacio urbano delimita funciones y modela subjetividades.

En la transición moderna, la ciudad se convierte en escenario de tensiones entre racionalidad y afectividad, entre control y deseo, entre homogeneización y diferenciación (Sennett, 1997: 202). Esta configuración espacial marca un cambio sustancial respecto a las

²⁸ Como anticipó Marx en *El capital*, la acumulación capitalista transforma tanto las relaciones productivas como las modalidades del habitar. En su crítica al urbanismo del siglo XIX, advirtió que las denominadas “mejoras urbanas” –ferrocarriles, avenidas, bancos y centros comerciales– articulaban una reorganización del espacio que favorecía la expulsión sistemática de los trabajadores hacia zonas progresivamente deterioradas. Esta reconfiguración no ofrecía condiciones de bienestar colectivo. Más bien, profundizaba la precariedad: “cuanto más rápida es la acumulación capitalista, tanto más miserables son para los obreros las condiciones habitacionales” (Marx, 1975: 822).

²⁹ En su obra “Construir y habitar: Ética para la ciudad”, Richard Sennett explora la distinción entre los términos franceses *ville* y *cité* para analizar la complejidad de las ciudades. Originalmente, *ville* se refería al conjunto de la ciudad, mientras que *cité* designaba un lugar específico. Sin embargo, a partir del siglo XVI, *cité* comenzó a representar la naturaleza de la vida en un barrio, incluyendo los sentimientos de los habitantes hacia sus vecinos y el apego al lugar. Esta distinción subraya la diferencia entre el entorno físico construido (“*ville*”) y la experiencia vivida por las personas en ese espacio (“*cité*”). Sennett ilustra esta separación al señalar que, en la Nueva York contemporánea, los atascos en túneles mal diseñados pertenecen al ámbito de la *ville*, mientras que la prisa de los neoyorquinos al utilizarlos refleja la *cité*. Esta diferenciación es relevante para comprender cómo las transformaciones urbanas reflejan las tensiones y aspiraciones de sus habitantes (Sennett, 2019: 9-10, 19-21, 25).

lógicas medievales y abre paso a nuevas preguntas en torno a la forma en que el espacio edificado: constituye un vector de normatividad y una tecnología del habitar.

¿De qué modo la arquitectura moderna transforma la experiencia de la cercanía o la distancia entre cuerpos? ¿Qué formas de habitabilidad emergen en una ciudad que convierte cada metro cuadrado en una unidad funcional? ¿Cómo se articulan los afectos en un entorno espacial que privilegia el control sobre la expresión? Queda, por tanto, pensar el habitar moderno como una capa sedimentada en nuestras ciudades contemporáneas.

Como se observa, la codificación espacial moderna incorpora una arquitectura proxémica que disciplina las formas de circulación, restringe la espontaneidad del encuentro y acota la visibilidad del otro (Sennett, 1997: 210). Las avenidas trazadas con base en principios geométricos ordenan el tránsito y estipulan velocidades de paso, distancias mínimas entre peatones, así como un ideal de comportamiento público. En este diseño racional, los gestos, las miradas y las posturas quedan encuadrados en expectativas arquitectónicas que limitan la expresividad corporal, con lo cual producen una ciudad de figuras contenidas, anticipadas por la normativa del diseño.

El espacio público antes de ser un lugar de deliberación libre, herencia de la *polis*, se presenta como un área donde se escenifica una normatividad invisible, sostenida por la vigilancia y la repetición (Harvey, 2012: 86-88). Los bancos en fila, los cruces en escuadra, las fachadas simétricas y las veredas paralelas operan como dispositivos materiales de contención que reducen la posibilidad de desvío, de imprevisto o de pausa afectiva. Así, el cuerpo queda traducido a vector de tránsito, su singularidad diluida en la coreografía del desplazamiento funcional.

En términos de *antropoespacialidad*, esta disposición urbanística instituye una gramática corporal donde el espacio actúa como editor silencioso del comportamiento. La proximidad física entre cuerpos se encuentra regulada por diagramas de eficiencia: el espacio de trabajo, el espacio del descanso, el espacio del consumo (De Certeau, 1984: 92-95). A través de esta clasificación operativa, el cuerpo se ve compelido a habitar según normas no escritas que emanan del trazado mismo, internalizando trayectorias prescritas y contornos normativos.

Este proceso de reorganización urbana anticipa, en muchos aspectos, la segmentación funcional que caracteriza a las metrópolis contemporáneas. Si bien Haussmann buscaba la fluidez en la circulación y el control social, las dinámicas actuales han llevado esta lógica a

una escala global, donde la hiperconectividad digital coexiste con la fragmentación territorial y la exclusión de sectores marginalizados. En este contexto, Manuel Castells (1996: 407) introduce un rasgo distintivo de las megaciudades del final del siglo XX: su conexión global y desconexión local, en términos tanto físicos como sociales. La demanda de movilidad, exacerbada por las nuevas tecnologías, genera tensiones con el espacio ciudadano, que se redefine ahora como un conjunto de escenarios para eventos transitorios, carentes de una identidad común y con déficits de ciudadanía. Así, los *espacios efímeros* sustituyen a la ciudad tradicional, eliminando la correspondencia entre funciones, valores, relaciones y calidad arquitectónica. Los “no lugares” de Augé (1993: 83) –espacios sin arraigo, transitorios y funcionales– contrastan con la antigua *polis* y *civitas*, como infraestructuras que no solo facilitan la rápida circulación de personas y bienes, sino que también acomodan a los “refugiados del mundo”.

En conjunto, estas transformaciones modelan un tipo de habitante cuya subjetividad espacial se articula entre el control y la expectativa de rendimiento. La arquitectura de la ciudad moderna no solo construye volúmenes, sino que define protocolos de encuentro, grados de exposición, posibilidades de desvío y condiciones de habitar el tiempo en el espacio. Esta dimensión, aunque muchas veces invisible, constituye uno de los núcleos más consistentes del cambio moderno en el habitar.

§ 10. La ciudad contemporánea: estetización del habitar y segmentación afectiva del espacio

Este párrafo propone una lectura de la ciudad contemporánea como articulación de lo sensible, en la cual el espacio se organiza por regímenes estéticos y afectivos que alteran las formas de habitar. La antrospacialidad permite interpretar cómo las arquitecturas actúan como interfaces que modelan deseos, seleccionan vínculos y establecen jerarquías encarnadas. Se abordan las transformaciones materiales, simbólicas y políticas que atraviesan el espacio edificado, destacando la manera en que el goce, la visibilidad y la fragmentación conforman una cartografía afectiva atravesada por formas de selección y exclusión.

La ciudad contemporánea deja de entenderse como prolongación técnica de la modernidad o como repetición inercial de sus esquemas espaciales; más bien se conforma como un campo de intensificación afectiva, reorganización perceptiva y transformación en las modalidades de habitar. Los cuerpos que la recorren intervienen en sus ritmos, modifican sus sentidos y desplazan los límites entre función y afecto, entre norma y deseo. A diferencia del orden disciplinario que marcó a la ciudad moderna, las formas actuales tienden a incorporar dispositivos de estetización que reformulan la experiencia de la cercanía y rearticulan las condiciones del distanciamiento social.

Comprender esta transformación exige seguir el trazado histórico de las ciudades y las mutaciones de sus estructuras urbanas. El reconocimiento de sus huellas permite situar las problemáticas contemporáneas de acogida y exclusión dentro de una trayectoria prolongada de reorganización del espacio ciudadano. A lo largo del tiempo, la configuración urbana ha sido decisiva en la distribución del poder y los recursos, generando distintas formas de segregación territorial. Estas se expresan en la fragmentación del espacio, el acceso desigual a las infraestructuras y la persistencia de barreras –físicas y simbólicas– que restringen la movilidad y obstaculizan la integración comunitaria.

En este sentido, el espacio urbano ya no se define por la racionalidad técnico-administrativa, sino por una lógica del goce: de consumo visual, de apropiación sensible, de hipervisibilización de cuerpos y edificaciones. Esta estetización del habitar no remite simplemente a una transformación formal de la arquitectura, sino a un cambio en la relación antrospacial, donde el edificio actúa como interfaz de intensidades afectivas, vector de identificación simbólica y soporte de prácticas hedonistas o espectaculares. Las construcciones ya no solo delimitan funciones o albergan actividades, sino que producen

atmósferas, generan expectativas perceptivas y modelan trayectorias afectivas (Zumthor, 2006: 14-17).

Así, la experiencia contemporánea del espacio edificado se despliega como una economía sensible en la que los cuerpos ya no obedecen únicamente a normas funcionales, sino que participan en circuitos de deseo, representación y consumo. Las fachadas, los interiores y los recorridos urbanos se convierten en escenas que interpelan al habitante como espectador y actor simultáneo. Esto afecta profundamente las formas de proximidad: el encuentro con otros cuerpos se ve atravesado por disposiciones estéticas, performances normativas y códigos de visibilidad. La ciudad ya no se recorre en silencio ni se habita desde el anonimato, sino que exige al sujeto exponerse, mostrarse, representarse.

La antropoespacialidad crítica permite interpretar estas transformaciones no como simples efectos del mercado o de la globalización, sino como reconfiguraciones ontológicas del habitar. Desde esta perspectiva, el edificio ya no se concibe como una unidad estática de uso, sino como una entidad vibrátil que modula los afectos, intensifica ciertas formas de vida y excluye otras. Los materiales, los volúmenes, las distribuciones espaciales y las transparencias arquitectónicas no son neutros: configuran regímenes de relación, posibilitan ciertos vínculos y clausuran otros. En consecuencia, la espacialidad contemporánea se presenta como una cartografía afectiva donde el goce y la exclusión coexisten, donde la apertura estética convive con la segregación latente.

El replanteamiento de la ciudad durante el siglo XX exige una revisión crítica de las condiciones materiales, simbólicas y técnicas que han configurado nuevas modalidades del habitar. La expansión de las metrópolis, el crecimiento desbordado de los suburbios y la consolidación de circuitos globales de circulación transformaron radicalmente el sentido de lo urbano. En lugar de limitarse a una función administrativa o productiva, la ciudad contemporánea ha devenido un espacio de agregación afectiva, segmentación funcional y producción estética del habitar. Esta configuración más que resultado espontáneo es producto de políticas urbanas, dispositivos tecnológicos y mutaciones en la economía global que reordenaron las formas de ocupación del espacio (García Vázquez, 2010).

En este horizonte, la noción de antropoespacialidad permite comprender la ciudad por cuanto entramado denso de relaciones que vinculan cuerpos, estructuras y afectos. Las transformaciones urbanas del siglo XX, como el auge del urbanismo funcionalista, la

aparición de los grandes conjuntos habitacionales y la tecnificación del transporte, redefinieron la experiencia de la cercanía, el acceso y la permanencia en el espacio urbano. El cuerpo dejó de habitar la ciudad desde la continuidad sensorial con el entorno, y comenzó a desplazarse a través de sistemas de circulación diseñados para optimizar flujos más que para sostener vínculos (Lefebvre, 1974).

En este contexto, el edificio ya no expresa una comunidad ni simboliza un ethos colectivo; se erige como fragmento funcional en una trama de usos prescritos. Las arquitecturas modernas tardías, especialmente las promovidas por el urbanismo racionalista, redujeron el espacio habitado a una combinatoria de módulos repetibles, como puede observarse en las unidades habitacionales verticales, los centros comerciales cerrados y los conjuntos periféricos. El goce social, tal como lo definimos en el marco de la antropoespacialidad, se ve así desplazado por una lógica de consumo espacial que erosiona las experiencias de proximidad, cuidado y reconocimiento mutuo (Bauman, 2000).

Esta reconfiguración del habitar también se manifiesta en las nuevas formas de segmentación territorial. Las fronteras internas de la ciudad se articulan mediante barreras invisibles, controles de acceso, jerarquías de infraestructura y patrones de movilidad excluyentes. La segmentación no responde únicamente a criterios económicos, sino también a criterios afectivos, simbólicos y securitarios. La ciudad contemporánea distribuye el miedo, el deseo y la pertenencia mediante mecanismos espaciales que refuerzan distancias entre cuerpos, multiplican zonas de tránsito sin anclaje y consolidan núcleos de privilegio.³⁰ Estas formas de ordenamiento espacial se vinculan estrechamente con políticas públicas, discursos de ciudadanía y tecnologías de control (Caldeira, 2000).

A través de estas transformaciones, se advierte una mutación del espacio edificado: el edificio ya no acoge sino filtra, no abraza sino selecciona. Las fachadas enrejadas, los condominios cerrados, los sistemas de vigilancia electrónica y las normas de convivencia hiperreguladas indican un desplazamiento de la confianza hacia la sospecha como principio organizador del habitar. La arquitectura se convierte en protocolo de exclusión, y el espacio

³⁰ En la modernidad, el aumento de la desconfianza se correlaciona con una creciente sensación de alienación. Taylor sostiene que cuando los individuos no pueden confiar en los marcos sociales y culturales que tradicionalmente brindaban un sentido de seguridad y pertenencia, se produce un aislamiento que exacerba la alienación. Esta desconfianza, al penetrar en el tejido social, transforma la dinámica ciudadana, convirtiendo los espacios públicos en terrenos de tensión y conflicto, más que en lugares de convivencia y cooperación (Taylor, 2006: 173).

común se ve reemplazado por espacios compartidos bajo régimen de monitoreo. Esta reconfiguración impacta directamente en la experiencia afectiva del espacio, limitando la emergencia de relaciones no funcionales, no instrumentales y no codificadas (Sennett, 1994).

La ciudad contemporánea produce, así, una condición ambigua: por un lado, amplifica las posibilidades de desplazamiento, conexión e información; por otro, restringe las formas de encuentro, hospitalidad y cuidado.³¹ Esta ambivalencia define una topología afectiva marcada por el deseo de comunidad y el miedo a la exposición. Las arquitecturas no sólo distribuyen cuerpos, sino que organizan la experiencia colectiva del habitar. Comprender esta organización exige repensar las categorías con las que se analiza lo urbano, y explorar cómo el edificio, el trazado y la organización de flujos participan en la producción de formas de vida históricamente situadas (Harvey, 2008).

En este marco, cabe preguntar: ¿Qué tipo de sensibilidad se forja en una ciudad que sustituye la plaza por el centro comercial? ¿Qué formas de subjetividad emergen cuando la calle se convierte en zona de riesgo y no en espacio de encuentro? ¿Qué posibilidades de recomposición del habitar subsisten en una urbanidad que prioriza la función por sobre el vínculo, el tránsito por sobre la permanencia, la normatividad por sobre la experiencia?

La ciudad contemporánea no puede comprenderse únicamente como una proyección técnica de la modernidad ni como una inercia de sus configuraciones espaciales. Más bien, se presenta como un campo de intensificación afectiva, de reorganización perceptiva y de transformación en la manera en que los cuerpos habitan, recorren y resignifican el espacio edificado. A diferencia del orden disciplinario moderno, la ciudad actual tiende a disolver las fronteras entre función y afecto, entre norma y deseo, al tiempo que incorpora dispositivos de estetización que reformulan tanto la experiencia de la proximidad como las formas del distanciamiento social.

Desde esta óptica, el crecimiento urbano y la concentración demográfica propiciaron transformaciones en las formas de apropiación espacial, lo cual favoreció una reorganización

³¹ “El surgimiento de las ciudades estimuló intensamente el progreso social y, al mismo tiempo, contribuyó a difundir una nueva concepción del trabajo. Antes, este había sido servil; ahora, se volvió libre, y las consecuencias de este hecho fueron incalculables. [...] El resurgimiento económico del siglo XII reveló el poder del capital, lo que demuestra que posiblemente ningún otro período de la historia tuvo un efecto más profundo sobre la humanidad” (Pirenne, 2014: 106).

de los órdenes económicos y sociales.³² Henri Lefebvre (2013) advierte que la progresiva orientación hacia un consumo productivo, visible en la expansión de la inversión inmobiliaria, convierte al espacio urbano en un recurso estratégico para la lógica de acumulación. La presión sobre la vivienda, el impulso a las infraestructuras y la especulación en torno al suelo consolidan este proceso, dotando a la ciudad de un carácter ambivalente: no solo como producto de racionalidades económicas, sino como lugar atravesado por relaciones de poder, fricciones sociales y mecanismos de disputa en torno a su uso. Tal como lo expresa Espinar Ruiz:

La ciudad como topos privilegiado de la cotidianidad, de su miseria y de su potencia creativa; la crítica de la racionalidad tecnocrática vehiculada por el funcionalismo de la Carta de Atenas; la significación social y política de la heterotopía y el habitar poético; la ciudad como escenario y objeto de la lucha de clases, objetivo del capital y del Estado, como se observa en esa urbanización “masiva y salvaje” que conquistaba el territorio, sin otra estrategia que no fuera la maximización de los beneficios, con sus implicaciones nocivas sobre la vida y las relaciones sociales (2014: 412).³³

La transición hacia una urbanización masiva alteró de manera decisiva la relación entre las personas y el espacio urbano, al transformar las formas de habitar y desplazar las prácticas sociales y políticas que antes se tejían en torno a una identidad ciudadina compartida. Este desplazamiento marcó el paso de una experiencia colectiva del habitar —vinculada a la construcción de lo común y al ejercicio político— hacia una lógica centrada en la funcionalidad y el consumo de vivienda. En este giro, la noción de *habitar* fue subsumida por la de *hábitat*, reduciendo la residencia a una ocupación espacial desprovista de agencia política. Como advierte Henri Lefebvre (1968: 139), este proceso implicó una despolitización del espacio vivido, en consonancia con la racionalidad técnica y administrativa del urbanismo moderno.

³² Smith demuestra que la apropiación espacial contemporánea está íntimamente ligada a los ciclos de acumulación capitalista, en los cuales el espacio urbano se convierte en una mercancía. En esta lógica, el capital produce y destruye espacio urbano de manera selectiva y desigual, subordinando lo ciudadano a su propio ritmo de valorización (Smith, 1996: 120–123)

³³ *La Carta de Atenas*, redactada en 1933 durante el IV Congreso Internacional de Arquitectura Moderna (CIAM) y publicada en 1943 por Le Corbusier, estableció los principios del urbanismo funcionalista, promoviendo la zonificación estricta de las ciudades en cuatro funciones fundamentales: habitar, trabajar, recrearse y circular. Este enfoque, orientado hacia la eficiencia técnica y el racionalismo, impulsó un modelo urbano en el que la especialización del espacio primaba sobre la interacción social y la riqueza del entorno construido. Françoise Choay (1970: 35), en su crítica al funcionalismo, señala que la separación rígida de funciones “anula la complejidad y la riqueza de las interacciones urbanas, reduciendo la experiencia del habitante a una serie de actos mecánicos y predeterminados”. Desde esta perspectiva, el urbanismo funcionalista promovido por la Carta de Atenas, lejos de fomentar una vida urbana equilibrada, ha contribuido a la fragmentación de la ciudad y a la deshumanización del espacio habitado.

Desde su perspectiva, el capitalismo no se limita a utilizar el espacio como medio de planificación, control y reproducción de sus estructuras, sino que lo produce activamente como una configuración social atravesada por contradicciones. El espacio urbano, en consecuencia, no puede pensarse como un recipiente inerte o neutral: se trata de un producto social en el cual se inscriben las tensiones estructurales del sistema, al tiempo que se abren posibilidades para su contestación. En esta clave, el análisis lefebvriano desplaza la idea de que el cambio social depende exclusivamente del proletariado, al reconocer que las disputas por el derecho a la ciudad convocan a una multiplicidad de sujetos. Colectivos marginados, movimientos vecinales, estudiantes e inmigrantes configuran un mosaico de actores cuyas prácticas de reapropiación espacial desafían los dispositivos de control urbano y proyectan alternativas organizativas frente a la lógica capitalista dominante.³⁴

En esta misma línea teórica, Ana Fani Alessandri Carlos profundiza en la comprensión del espacio ciudadano al concebirlo como una construcción histórica y social, en la cual confluyen aspiraciones colectivas y tensiones estructurales. Desde su planteamiento, lo urbano no puede reducirse a una configuración física ni a un simple resultado de procesos de crecimiento territorial, pues emerge de la interacción conflictiva entre las exigencias sociales –relativas al habitar, la vida cotidiana y la ciudadanía– y las dinámicas de mercantilización y privatización del suelo, orientadas a garantizar la movilidad de mercancías, materias primas y fuerza de trabajo. Esta confrontación revela que el espacio urbano se convierte en un terreno

³⁴ Henri Lefebvre desarrolla el concepto de *derecho a la ciudad* (1968) como una crítica radical a las dinámicas capitalistas que moldean las ciudades contemporáneas y sus procesos de urbanización. Este derecho trasciende el acceso a infraestructuras, servicios urbanos o espacios físicos, proponiendo una transformación integral de las relaciones sociales, económicas y políticas que configuran el entorno ciudadano. Lefebvre lo concibe como un derecho colectivo que exige la participación en la construcción y redefinición de la ciudad, guiado por principios como la justicia, la democracia y la dignidad humana. Es importante situar el desarrollo de este concepto en el contexto histórico de los “Treinta Gloriosos” (1945-1975), un período de crecimiento económico sostenido en Europa occidental y particularmente en Francia después de la Segunda Guerra Mundial. Durante estos años, la rápida urbanización estuvo acompañada de políticas estatales orientadas a atender la crisis de vivienda que afectaba a la clase trabajadora. En Francia, las políticas públicas impulsaron la construcción de grandes conjuntos habitacionales (como las “grands ensembles”) destinados a satisfacer la demanda masiva de vivienda. Sin embargo, estas estrategias, aunque buscaban resolver problemas materiales inmediatos, reproducían dinámicas de segregación espacial y desigualdad social, configurando ciudades fragmentadas y desiguales. Lefebvre, crítico de estas dinámicas, concibió el derecho a la ciudad como una propuesta política orientada a transformar las estructuras de poder que organizaban el urbanismo capitalista. Este derecho no se reduce a la mera posibilidad de acceder al espacio urbano; se configura como una apuesta social que confronta las desigualdades estructurales y afirma el carácter común del espacio ciudadano, entendido como ámbito de vida, resistencia y creación colectiva. Desde esta perspectiva, el derecho a la ciudad exige reimaginar el espacio urbano como lugar de autogestión, donde las personas recuperan la capacidad de decidir colectivamente sobre su entorno y sobre las condiciones concretas de su existencia (Lefebvre, 1968: 125-140).

de disputa en torno al ejercicio efectivo de la ciudadanía y a la posibilidad de hacer valer el derecho a la ciudad como reivindicación política frente a los intereses del capital (Carlos, 1992).

La ciudad constituye una construcción humano-social donde se acumula el trabajo de generaciones sucesivas. En tanto entidad viva, articula pasado y posibilidad, y mantiene una relación indisoluble con la sociedad en cada momento histórico (Carlos, 2014: 11). En este marco, el espacio ciudadano manifiesta transformaciones materiales que afectan la experiencia cotidiana. El capital financiero fragmenta el tiempo, debilita la identidad social vinculada al habitar y favorece la pérdida de continuidad urbana. El espacio deja de funcionar como ámbito de vida común y asume formas privadas y segregadas, marcadas por barreras físicas y estructuras que restringen la interacción. Esta mutación impacta las formas de habitar y rompe con la dimensión colectiva del espacio urbano (Carlos, 1992; 2014: 4).³⁵

Este marco teórico, al atender dimensiones simbólicas, sociales y económicas, resulta útil para interpretar la configuración urbana. No obstante, su potencia analítica se amplía al considerar que la dimensión material no actúa como fondo pasivo, sino como parte activa en la producción de lo urbano.

El espacio ciudadano incluye elementos físicos que inciden directamente en la experiencia del habitar: calles que regulan desplazamientos, edificaciones que organizan prácticas, monumentos que inscriben memorias y redes de servicios que sostienen la vida urbana. Estos componentes, lejos de constituir un decorado neutro, participan en la estructuración de desigualdades, en la delimitación de accesos y en las posibilidades concretas de ejercer el derecho a la ciudad.

Cada estructura material deja ver decisiones políticas y económicas que moldean el espacio. Los edificios patrimoniales, por ejemplo, expresan qué aspectos del pasado han sido legitimados como dignos de permanencia. El diseño vial condiciona recorridos y segmenta zonas según criterios de control o funcionalidad. La calidad del pavimento evidencia prioridades de inversión: mientras los centros económicos mantienen infraestructuras consolidadas, las periferias enfrentan abandono y precariedad.

³⁵ Esta degradación se refleja también en la necesidad de los hogares de diversificar sus fuentes de ingreso como mecanismo de subsistencia frente a la precariedad laboral, en tanto “la diversidad de fuentes de ingreso y la heterogeneidad ocupacional de los hogares constituyen mecanismos de subsistencia de los trabajadores pobres” (Pahl, 1984: 239).

La antropoespacialidad se afirma, así, como clave interpretativa que articula cuerpo, materia y organización social. El habitar no se reduce a una práctica subjetiva o simbólica; se inscribe en un entramado físico que configura posibilidades, orienta recorridos y estabiliza jerarquías. La ciudad, en su dimensión material, interviene en la formación de subjetividades, en la producción de lo común y en la distribución de la vida urbana.

En este sentido, el espacio urbano ya no se define por la racionalidad técnico-administrativa, sino por una lógica del goce: de consumo visual, de apropiación sensible, de hipervisibilización de cuerpos y edificaciones. Esta estetización del habitar no remite simplemente a una transformación formal de la arquitectura, sino a un cambio en la relación antropoespacial, donde el edificio actúa como interfaz de intensidades afectivas, vector de identificación simbólica y soporte de prácticas hedonistas o espectaculares. Las construcciones ya no solo delimitan funciones o albergan actividades, sino que producen atmósferas, generan expectativas perceptivas y modelan trayectorias afectivas (Zumthor, 2006: 14-17).

Así, la experiencia contemporánea del espacio edificado se despliega como una economía sensible en la que los cuerpos ya no obedecen únicamente a normas funcionales, sino que participan en circuitos de deseo, representación y consumo. Las fachadas, los interiores y los recorridos urbanos se convierten en escenas que interpelan al habitante como espectador y actor simultáneo. Esto afecta profundamente las formas de proximidad: el encuentro con otros cuerpos se ve atravesado por disposiciones estéticas, performances normativas y códigos de visibilidad. La ciudad ya no se recorre en silencio ni se habita desde el anonimato, sino que exige al sujeto exponerse, mostrarse, representarse.

La antropoespacialidad crítica permite interpretar estas transformaciones no como simples efectos del mercado o de la globalización, sino como reconfiguraciones ontológicas del habitar. Desde esta perspectiva, el edificio ya no se concibe como una unidad estática de uso, sino como una entidad vibrátil que modula los afectos, intensifica ciertas formas de vida y excluye otras. Los materiales, los volúmenes, las distribuciones espaciales y las transparencias arquitectónicas no son neutros: configuran regímenes de relación, posibilitan ciertos vínculos y clausuran otros. En consecuencia, la espacialidad contemporánea se presenta como una cartografía afectiva donde el goce y la exclusión coexisten, donde la apertura estética convive con la segregación latente.

§ 11. La postmetrópoli.

Dislocaciones del sentido urbano y mutación del habitar

En este extenso párrafo se plantea una revisión crítica de las transformaciones espaciales contemporáneas mediante el concepto de antropoespacialidad, considerando el paso de la ciudad moderna a la ciudad postmetropolitana. Se delinean las variaciones en la relación entre cuerpos, edificaciones y afectos, junto con los mecanismos que reorganizan la experiencia del habitar. El recorrido por distintos modelos urbanos, los planteados sobre todo por Soja, permite comprender cómo se configuran formas actuales de segmentación, producción simbólica y circulación sensible, en un entorno donde el edificio actúa como interfaz vibrátil. Esta exploración, a partir de un marco teórico que articula los planteamientos de Henri Lefebvre, Ana Fani Alessandri Carlos, Peter Zumthor y otros, se examinan el espacio edificado en la reorganización perceptiva como vector que estructuran las condiciones actuales de lo urbano.

La noción de *postmetrópoli* permite nombrar un viraje sustantivo en la configuración del espacio urbano contemporáneo. Esta categoría no alude únicamente a una etapa posterior a la metrópoli moderna, sino que da cuenta de una mutación estructural en la lógica de producción, distribución y experiencia del espacio. A partir de transformaciones ligadas al capitalismo tardío, la globalización financiera, la digitalización de los flujos y la reestructuración de los regímenes laborales, se han trastocado los principios tradicionales de centralidad, cohesión y continuidad que organizaban el habitar urbano.

Edward Soja (2000) propuso el concepto de *postmetrópoli* para referirse a una formación espacial emergente que disuelve las formas clásicas de la ciudad moderna, particularmente aquellas ancladas en modelos de crecimiento radial, planificación jerárquica o zonificación funcional. En su lugar, se configura un territorio policéntrico, fragmentado, reticular y discontinuo, donde las antiguas fronteras entre centro y periferia se tornan porosas o directamente obsoletas. Esta condición no conlleva un proceso de desurbanización. Más bien, da lugar a una expansión difusa de lo urbano que, como anticipó Henri Lefebvre (2003), tiende a absorber la totalidad del territorio nacional y a desbordar incluso los límites geopolíticos convencionales. Bajo esta nueva racionalidad espacial, lo urbano se configura como un ensamblaje inestable de enclaves funcionales, zonas logísticas, vacíos infraestructurales, dispositivos de seguridad y territorios residenciales encapsulados. Según el análisis de Saskia Sassen (2006), la ciudad global ya no se define por su densidad poblacional ni por la monumentalidad de sus formas arquitectónicas, sino por su capacidad de articular puntos estratégicos dentro de redes transnacionales de capital, información y

control. En este escenario, la arquitectura se transforma en una interfaz técnica más que en un símbolo cultural. El edificio deja de proyectarse dentro de un horizonte colectivo y se vuelve una unidad operativa de una lógica espacial orientada a la eficiencia, la conectividad y el rendimiento inmobiliario.

Estas mutaciones del espacio urbano afectan de forma directa a las modalidades del habitar. La experiencia de la ciudad se torna discontinua, contractual, sometida a regímenes de acceso, vigilancia y desplazamiento constante. El lugar pierde espesor simbólico y afectivo, disolviéndose en flujos que priorizan la velocidad y la circulación sobre la permanencia. Esta reorganización, lejos de suponer una neutralidad técnica, redefine las formas de subjetividad, las estructuras del deseo y las posibilidades del vínculo social. Como lo advierte Rem Koolhaas (1995), el urbanismo contemporáneo parece operar más como una lógica de desprogramación que como una forma de planificación, en la medida en que organiza el espacio en función de lo intercambiable, lo disponible y lo residual.

En este marco, resulta pertinente interrogar las implicaciones político-afectivas que acompañan la configuración de la postmetrópoli. La fragmentación del espacio produce formas territoriales de exclusión y, al mismo tiempo, introduce segmentaciones en los regímenes de reconocimiento, visibilidad y agencia. La proliferación de enclaves cerrados, dispositivos de control y sistemas de acceso diferenciado instaura una geografía del habitar orientada por la sospecha, la separación y la lógica de la excepción. Los antiguos umbrales de lo común y compartido ceden su lugar a mecanismos que administran el tránsito, codifican el acceso y establecen condiciones para el contacto. De esta forma, se consolida una condición urbana que restringe las posibilidades del encuentro directo y desplaza las experiencias de hospitalidad hacia esquemas normativos de interacción.

Esta transformación exige una crítica filosófica del urbanismo, en tanto el habitar ya difícilmente se comprende a partir de categorías heredadas como el lugar, el espacio público o la comunidad. Se vuelve necesario un marco conceptual que interprete los ensamblajes tecnopolíticos mediante los cuales la ciudad se produce como efecto variable de intereses económicos, dispositivos gubernamentales y afectividades estructuradas. A falta de esta revisión, el pensamiento urbano corre el riesgo de quedar estancado entre nostalgias de formas colectivas agotadas y enfoques tecnocráticos desprovistos de imaginación crítica.

La postmetrópoli no se limita a una transformación morfológica del territorio; reconfigura de manera más profunda las formas de vida. En este régimen espacial, el espacio se concibe como operación: se construye, se administra, se calcula. Comprender esta operación requiere atender a las materialidades, los dispositivos, las economías y las afecciones que la sostienen. Desde esta perspectiva, se abre una vía para formular una crítica del habitar en tiempos de ciudad dispersa, infraestructural y desvinculada de sus antiguas promesas simbólicas.

La reconfiguración de lo urbano entre el siglo XX y el XXI exige una lectura capaz de superar los esquemas tradicionales del urbanismo moderno. En este horizonte, la propuesta de Edward Soja sobre la “postmetrópolis” resulta significativa para interpretar el modo en que las ciudades actuales se despliegan como redes discontinuas, espacialidades fragmentadas y estructuras profundamente marcadas por las lógicas del capitalismo tardío (Soja, 2000). En este marco, la noción de antropoespacialidad adquiere una renovada densidad analítica, pues permite examinar cómo el habitar urbano se transforma no sólo a partir de modificaciones infraestructurales o decisiones de orden administrativo, sino también mediante dispositivos afectivos, registros perceptivos y operaciones simbólicas.

Una de las características más relevantes de esta condición postmetropolitana consiste en la proliferación de enclaves diferenciados tanto en términos funcionales como simbólicos. En lugar de articularse en torno a un núcleo central, la ciudad adopta la forma de un archipiélago compuesto por zonas especializadas, periferias múltiples y corredores de tránsito constante. Esta segmentación espacial, sostenida por grandes infraestructuras, mecanismos de control y tecnologías de gestión territorial, configura una experiencia urbana en la cual el habitar se manifiesta como desplazamiento, cruce intermitente o estadía suspendida (Augé, 1992).

En este entramado, el edificio deja de funcionar como punto de condensación de una vida común. En su lugar, asume la forma de un nodo operativo, subordinado a un régimen funcional. Tal como advierte Koolhaas (1995), la arquitectura adquiere un carácter genérico: pierde su potencia expresiva y se adapta a estándares de rentabilidad, eficiencia y neutralidad simbólica. Esta disociación entre forma arquitectónica y sentido compartido debilita la memoria urbana, erosiona los vínculos sensibles y reduce la espacialidad a una lógica de ocupación regulada. El goce social, en este contexto, persiste, aunque se reorienta hacia experiencias estetizadas, consumibles y administradas.

Esta transformación del espacio urbano instauro un régimen de habitar intermitente. Los espacios se activan en función de perfiles de usuario, flujos de capital o sistemas de filtrado normativo. La permanencia se diluye frente al tránsito, y la disposición comunitaria cede ante la disponibilidad funcional. Se configura así una topología afectiva marcada por el aislamiento voluntario, la estetización del control y la privatización de la experiencia. El cuerpo ya no aparece como sujeto encarnado que requiere cercanía y cuidado, sino como flujo susceptible de regulación, visualización y explotación funcional (Lévy, 2008).

Estas mutaciones alcanzan la propia concepción del edificio, el cual deja de proyectarse como contenedor de sentido compartido y pasa a operar como interfaz entre circulación, operación y control. Su valor reside menos en la habitabilidad simbólica que en su capacidad para insertarse en circuitos de valorización económica, visibilidad mediática o productividad institucional. La arquitectura ya no articula comunidad; se presenta como plataforma técnica, índice logístico o escena de protocolos operativos. En este escenario, el habitar se fragmenta en operaciones sucesivas, orquestadas por estructuras que privilegian la utilidad frente a la experiencia vivida (Lussault, 2007).

Posmetrópolis: tipología de las ciudades contemporáneas

Hasta ahora, hemos reflexionado sobre las transformaciones que atraviesan las ciudades contemporáneas, destacando cómo estas tensiones trascienden lo material para impactar profundamente las formas de habitar y las posibilidades de significación colectiva. Este análisis nos ha permitido esbozar un marco preliminar para entender las dinámicas del fenómeno urbano; sin embargo, la magnitud y la complejidad de estas realidades ciudadanas demandan un esfuerzo teórico adicional. Desde esta óptica, se hace imperativo profundizar en categorías analíticas y tipologías conceptuales que permitan abordar, con mayor precisión, los múltiples rostros y dimensiones que configuran el fenómeno urbano en la actualidad, integrando tanto sus aspectos históricos como sus expresiones contemporáneas.

En este contexto, la obra de Edward Soja se revela como una referencia clave, no solo por su capacidad para problematizar las transiciones y metamorfosis de la metrópoli moderna, sino también por las herramientas metodológicas que ofrece para su estudio. Soja proporciona una arquitectura conceptual indispensable para pensar las transformaciones contemporáneas

de la ciudad ante la era de la globalización.³⁶ Su noción de “tercera espacialidad”³⁷ permite superar las categorías binarias –centro/periferia, público/privado, global/local– e interpretar la ciudad como un ensamblaje multiescalar en permanente mutación, donde confluyen dimensiones materiales, simbólicas y políticas. Esta perspectiva ofrece una lectura compleja del espacio ciudadano como campo de fuerzas, donde las relaciones sociales, económicas y culturales se territorializan, se disputan y se reconfiguran.

Soja identifica seis modelos urbanos que permiten comprender el devenir de las metrópolis en el capitalismo tardío. El primero es la *metrópolis postfordista*,³⁸ en la que las

³⁶ Soja retoma la noción de globalización formulada por Roland Robertson, quien la define como “la comprensión del mundo y la intensificación de la conciencia del mundo como un todo” (Robertson, 1992: 8, citado en Soja, 1996: 278). Esta concepción implica una expansión y profundización de las “relaciones sociales que conectan lugares lejanos de todo el mundo, de tal manera que los acontecimientos locales están configurados por acontecimientos que ocurren a muchos kilómetros de distancia y viceversa” (Giddens, 1990: 64, citado en Soja, 1996: 278). Desde esta perspectiva, lo característico de la globalización contemporánea no es su mera existencia, más bien la magnitud de su intensificación y el grado en que incide en la vida cotidiana. Soja enfatiza que este fenómeno no solo amplía el alcance de las interacciones económicas, políticas y culturales, también transforma la percepción misma del mundo, generando una conciencia expandida de interdependencia planetaria.

³⁷ La tercera espacialidad irrumpe las dicotomías convencionales entre lo físico-material (primer espacio) y lo mental-representacional (segundo espacio). Esta categoría, elaborada en su obra *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places* (1996), se define como un espacio vivido, dinámico y simultáneamente material y simbólico, donde se entrelazan las dimensiones objetiva y subjetiva del espacio ciudadano. Desde esta perspectiva, la “tercera espacialidad” permite captar las complejidades de las prácticas espaciales cotidianas, configurándose como un marco analítico que revela las tensiones entre las estructuras de poder y las formas de resistencia que emergen en los contextos ciudadanos contemporáneos (Soja, 1996, 3-5). Su pertinencia teórica radica en ofrecer una lente interdisciplinaria que amplía el análisis espacial más allá de los enfoques tradicionales, al integrar elementos sociopolíticos, culturales y fenomenológicos, esenciales para comprender las dinámicas de las ciudades actuales.

³⁸ El capitalismo tardío designa la fase avanzada del sistema capitalista, definida por la globalización, la primacía del capital financiero, la expansión del consumo como forma dominante de estructuración social, la precarización del trabajo, el aumento de la desigualdad y el agravamiento de las crisis ecológicas. Ernst Mandel, en *Late Capitalism* (1975: 108–146), analiza este tránsito hacia una economía globalizada y tecnologizada que subordina la producción a la especulación, mientras que Fredric Jameson, en *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (1991), expone cómo la cultura, convertida en mercancía, responde a las mismas lógicas que rigen los flujos del capital global. Desde esta perspectiva, la ciudad contemporánea no sólo se ve sometida a procesos de mercantilización, sino que también pierde espesor simbólico, al transformarse en una superficie estetizada donde la ruina, la fragmentación y la alienación son consumidas como espectáculo. Jameson observa que la miseria urbana puede devenir deleite visual cuando se convierte en forma, y que un salto inédito en la alienación cotidiana se experimenta como euforia estética (1991: 76). En esta lógica, la arquitectura y la planificación urbana dejan de atender a criterios de habitabilidad o cohesión, y se orientan hacia la valorización del espacio como plataforma de circulación de mercancías, flujos y signos. El entorno construido se separa del cuerpo viviente, y la experiencia encarnada se disuelve en una serie de simulacros donde las imágenes desplazan la materialidad. Esta escisión se expresa en la estetización del deterioro, en la que la descomposición urbana se vuelve elemento decorativo, y la ciudad se presenta como una sucesión de espacios sin arraigo, sin memoria y sin permanencia. La representación del espacio, señala Jameson, se vuelve incompatible con la representación del cuerpo, lo que revela una fractura entre la forma urbana y la vida que la habita. La ciudad deja de ofrecer un territorio para el habitar y se convierte en un dispositivo de tránsito, consumo y desrealización, donde la subjetividad se fragmenta en medio de estructuras volátiles y signos

transformaciones del capital y la descentralización industrial generan nuevas segmentaciones socioespaciales. El caso de Los Ángeles permite observar cómo la expansión del capital en el espacio ciudadano no responde únicamente a la lógica del crecimiento económico, sino que genera tensiones que reconfiguran las relaciones de poder y los modelos de gobernanza urbana. (Soja, 2000: 271).³⁹ La ciudad, concebida como nodo de acumulación, experimenta procesos de exclusión sistemática, gentrificación y reorganización territorial. En diálogo con Harvey, Soja observa que estas formas responden a una lógica de *acumulación por desposesión*, en la que el espacio urbano se convierte en instrumento de extracción de valor y reproducción de desigualdades.⁴⁰

El segundo modelo es la *cosmópolis*, donde las ciudades actúan como puntos estratégicos de redes globales (Soja, 2008: 275-327). En ellas, flujos de capital, información y personas convergen, generando escenarios de intensa circulación cultural y fragmentación simbólica. Estas urbes proyectan narrativas homogéneas bajo discursos de modernización, que frecuentemente diluyen identidades locales y reproducen asimetrías en la representación y el acceso al espacio.⁴¹

fugaces. Mandel y Jameson, desde enfoques distintos pero convergentes, vinculan esta configuración con el predominio del neoliberalismo, la financiarización del espacio y la hegemonía cultural de una racionalidad que anula la posibilidad de experimentar el mundo como un lugar compartido, comprensible y habitable.

³⁹ Soja advierte que la creciente polarización social, la precarización laboral y el déficit institucional en el sur de California podrían derivar en un escenario distópico similar al de Blade Runner (Soja, 1996: 249), donde la ciudad aparece hiperdensificada, dominada por el capital corporativo y marcada por una segregación extrema. Esta referencia subraya los riesgos de una urbanización guiada exclusivamente por las lógicas del mercado, sin mecanismos que contengan la exclusión ni la fragmentación territorial.

⁴⁰ La acumulación por desposesión es un concepto desarrollado por el geógrafo marxista David Harvey en su obra *The New Imperialism* (2003). Amplía la noción de acumulación originaria de Karl Marx, explicando cómo el capitalismo contemporáneo se sostiene mediante mecanismos de expropiación, privatización y mercantilización de bienes comunes y públicos, generalmente mediante coerción o violencia estructural. Harvey identifica procesos como la privatización de servicios públicos, la desregulación de mercados, la extracción de recursos naturales y la apropiación de territorios. A diferencia de la acumulación originaria, que Marx situaba en los inicios del capitalismo, la acumulación por desposesión no es un evento puntual, sino un proceso continuo y estructural. Este mecanismo permite al capital expandirse en contextos de crisis o estancamiento económico, consolidándose como una estrategia central del capitalismo neoliberal. Además, revela la capacidad del sistema para reorganizarse a través de la explotación de recursos previamente no mercantilizados, exacerbando desigualdades sociales y económicas en el proceso (Harvey, D. 2003: 137-182).

⁴¹ Soja retoma la noción de globalización formulada por Roland Robertson, quien la define como “la comprensión del mundo y la intensificación de la conciencia del mundo como un todo” (Robertson, 1992: 8, citado en Soja, 1996: 278). Esta concepción implica una expansión y profundización de las “relaciones sociales que conectan lugares lejanos de todo el mundo, de tal manera que los acontecimientos locales están configurados por acontecimientos que ocurren a muchos kilómetros de distancia y viceversa” (Giddens, 1990: 64, citado en Soja, 1996: 278). Desde esta perspectiva, lo característico de la globalización contemporánea no es su mera existencia, más bien la magnitud de su intensificación y el grado en que incide en la vida cotidiana. Soja enfatiza que este fenómeno no solo amplía el alcance de las interacciones económicas, políticas y

La *exópolis*, tercer modelo, enfoca el desdoblamiento físico de la ciudad en núcleos periféricos descentralizados. Esta configuración policéntrica desplaza las funciones tradicionales del centro hacia múltiples subcentralidades, lo que refuerza la segmentación social y territorial. El desequilibrio entre vivienda y empleo, la desigual distribución de servicios y la fragmentación de los sistemas de movilidad intensifican la desigualdad estructural y redefinen el sentido de la urbanidad (Soja, 2008: 333-367). Así describe esta categoría el autor sobre la crisis socioespacial y la fragmentación en las periferias urbanas: “La ciudad exterior de la Exópolis ya no puede ser descrita en términos de la expansión suburbana tradicional [...] Se ha transformado en un complejo entramado de fragmentación socioespacial, donde la desigualdad se profundiza y las distancias entre trabajo, vivienda y servicios aumentan de manera drástica” (Soja, 2008: 369).

El cuarto modelo, la *ciudad fractal*, plantea una transformación del espacio urbano que descompone las jerarquías tradicionales de estratificación, antes organizadas en divisiones lineales como la oposición entre burguesía y proletariado o la segmentación racial y de clase. Esta reconfiguración da paso a una estructura más compleja, donde el territorio se organiza como un mosaico de enclaves desconectados, definidos por lo que Soja denomina “metropolaridades” (2008: 375). Estas articulaciones exceden los criterios clásicos de clase, ocupación o ingreso, al incorporar ejes adicionales como raza, etnia, género, nacionalidad y estatus migratorio. La ciudad deja de funcionar como un sistema articulado para desplegarse como una red discontinua de territorios contrastantes: espacios de hiperprivilegio coexisten con zonas de exclusión sistemática, configurando una geografía urbana fragmentada y difícil de interpretar desde categorías lineales (Soja, 2008: 373-413).

La *ciudad fractal* se distingue por la exacerbación de la desigualdad y la polarización económica dentro del contexto postmetropolitano. Según Soja (2008), la *amplificación de las brechas entre riqueza y pobreza* ha convertido a ciertas regiones urbanas en escenarios donde las disparidades económicas alcanzan niveles comparables a los de ciudades del Sur Global (Soja, 2008: 376). La reestructuración socioespacial ha dado lugar a enclaves urbanos altamente diferenciados, donde grupos de alto poder adquisitivo se aíslan en comunidades privatizadas, mientras que sectores marginados, incluyendo inmigrantes y trabajadores

culturales, también transforma la percepción misma del mundo, generando una conciencia expandida de interdependencia planetaria.

precarizados, quedan atrapados en territorios de exclusión (Soja, 2008:379). Este proceso, lejos de ser una anomalía, es una consecuencia inherente a las nuevas lógicas de urbanización y reestructuración económica, lo que convierte a la desigualdad en un *mecanismo estructural del capitalismo urbano contemporáneo* (Soja, 2008: 378).

Además, la segmentación del mercado laboral contribuye a la consolidación de estas *polarizaciones urbanas*, donde el acceso a empleo y recursos se distribuye de manera desigual entre distintos grupos⁴². La movilidad social se ve restringida por barreras de clase, raza y género, lo que genera una geografía laboral compartimentada en la que algunos sectores prosperan mientras otros permanecen atrapados en la precarización (Soja, 2008: 385). Estas dinámicas, según Soja, no solo afectan la distribución del trabajo y la riqueza, sino que también transforman la manera en que se configuran las relaciones de poder en la ciudad, reforzando estructuras de segregación socioespacial y redefiniendo los límites entre inclusión y exclusión en el espacio urbano (Soja, 2008: 387).

El *archipiélago carcelario* (Soja, 2008: 419-446), quinto modelo, analiza la expansión de dispositivos de control, vigilancia y fragmentación securitaria. Comunidades cerradas, privatización del espacio y criminalización del habitar precario configuran un urbanismo disciplinario que refuerza jerarquías sociales. Este modelo no remite únicamente a estructuras físicas, sino a un régimen político que legitima la segmentación a través de tecnologías de exclusión y formas de encierro espacial normalizado. Desde esta mirada, el *archipiélago carcelario* expone una formación fragmentada del espacio urbano, donde la movilidad y el acceso a recursos quedan mediados por estructuras de poder que refuerzan jerarquías sociales. Soja (2008: 432) describe este fenómeno a partir de “enclaves fortificados” que restringen el tránsito mediante dispositivos de exclusión cada vez más complejos. Bajo el

⁴² En América Latina, este concepto encuentra expresión en la Ciudad de México, cuya evolución citadina evidencia características propias del modelo fractal. La expansión metropolitana ha configurado una red descentralizada de áreas urbanas que, aunque mantienen conexiones, operan con lógicas económicas y sociales divergentes. Un ejemplo de esta fragmentación lo representan Santa Fe, con su perfil financiero y residencial de alto nivel, y municipios periféricos como Chalco y Ecatepec, donde predominan la informalidad laboral y condiciones de precariedad. Santa Fe, concebido a finales de los años ochenta como un megaproyecto inmobiliario, se consolidó como un polo de inversión global y un nodo financiero relevante, mientras que las periferias enfrentan profundas desigualdades socioeconómicas. En 2010, el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval) reportó que el 58.3 % de la población de Valle de Chalco Solidaridad vivía en condiciones de pobreza, mientras que en 2020, en Ecatepec, el 43.5 % de los habitantes se encontraba en situación de pobreza y el 15.7 % en pobreza extrema. Estos contrastes ilustran un mosaico urbano en el que coexisten enclaves de alta especialización económica y áreas marcadas por exclusión y vulnerabilidad, evidenciando la estructura fractal de la ciudad (Ziccardi, 2019: 22)

urbanismo neoliberal, la seguridad privada, los sistemas de vigilancia y la infraestructura cerrada instauran un orden disciplinario que segmenta a la población según clase, raza, etnia, género, nacionalidad y estatus migratorio. Esta lógica responde tanto a estrategias de control territorial como a la búsqueda subjetiva de seguridad ontológica mediante la vivienda privada (Dupuis & Thorns, 1998: 36). El hogar actúa así como refugio y como mecanismo de diferenciación social que legitima la segregación. En este marco, el ambientalismo urbano formula una crítica estructural que articula variables como raza, clase, género y ecología, con el propósito de disputar la arquitectura del encierro que domina la planificación contemporánea (Harvey, 2003: 153). En el caso de Estados Unidos, el encarcelamiento masivo junto con los desarrollos habitacionales cerrados consolidan un régimen de exclusión que afecta de manera desproporcionada a afrodescendientes y latinos (Davis, 2003: 96). En América Latina, este modelo se manifiesta a través de la privatización del espacio urbano, la proliferación de desarrollos inmobiliarios exclusivos y la precariedad de barrios populares, como ocurre en São Paulo y Ciudad de México (Caldeira, 2007: 211). Frente a este escenario, el movimiento por la justicia ambiental propone intervenciones orientadas a ampliar el acceso a los recursos urbanos y a transformar el espacio público en ámbito de participación. La implementación de áreas verdes en zonas empobrecidas fortalece la cohesión social y el sentido de pertenencia, en contraste con las lógicas de control territorial (Heynen et al., 2006: 59). El *archipiélago carcelario* remite, más allá de una disposición física, a una estructura sociopolítica que redefine las relaciones de acceso y poder en la ciudad contemporánea. Su análisis abre la posibilidad de concebir el urbanismo como una práctica comprometida con la integración, la justicia espacial y la sostenibilidad.

El modelo de las *Simcities* introduce una perspectiva crítica sobre la dimensión simbólica y representacional del espacio urbano, subrayando cómo las narrativas hegemónicas no solo moldean la percepción colectiva, sino que inciden directamente en las decisiones políticas, económicas y espaciales. La ciudad, en este marco, no puede reducirse a su materialidad arquitectónica: se convierte en un territorio cargado de significados que determinan qué zonas reciben inversión, cuidado o abandono, y cuáles quedan excluidas bajo argumentos de modernización o seguridad (Soja, 2008: 451-479). La virtualización de la experiencia urbana no implica una duplicación del entorno físico, sino una transformación profunda de la relación entre el habitar ciudadano y la conciencia colectiva. Así, las *Simcities* operan como

dispositivos de regulación que actúan sobre la mente social, generando mapas cognitivos y esquemas interpretativos que guían la forma en que los habitantes se orientan, se relacionan y participan en la ciudad (Soja, 2008: 456-457). Este plano simbólico incide sobre prácticas concretas como la patrimonialización de centros históricos, la privatización de espacios públicos o el reforzamiento de fronteras sociales mediante representaciones que asocian ciertos territorios con el progreso y otros con el peligro. En consecuencia, la ciudad emerge como una construcción dual, en la que lo tangible –infraestructura, equipamientos, diseño urbano– se entrelaza con imaginarios que responden a intereses económicos y políticos específicos. Este proceso no solo configura patrones de segregación y exclusión, sino que define las condiciones mismas de la experiencia urbana, afectando la manera en que se habita, se interpreta y se transforma el espacio ciudadano (Soja, 2008: 460, 467, 479).

Desde esta lectura, la ciudad contemporánea aparece como una constelación de tensiones donde proximidad y exclusión coexisten. Las huellas del pasado conviven con las fracturas del presente en un entramado atravesado por la aceleración del tiempo, la desterritorialización y la transitoriedad. Este fenómeno, analizado por Augé como efecto de la *sobremodernidad*, descompone las referencias compartidas y transforma la cotidianidad urbana en un tránsito perpetuo por “no-lugares” que diluyen la experiencia del arraigo.

A esta condición se suma lo que Virilio denomina “ceguera temporal”: la pérdida de profundidad perceptiva ante la velocidad del entorno, que convierte el espacio urbano en una sucesión de estímulos sin sedimentación simbólica. Esta crisis del habitar no se agota en la precariedad material o la violencia estructural, sino que revela una imposibilidad más radical: la dificultad de dotar de sentido a la experiencia común, de hacer del espacio una morada.

Sin embargo, allí donde el orden urbano se disuelve en flujos, también surgen fisuras. Los intersticios que escapan a la lógica dominante pueden devenir escenarios de reapropiación, donde prácticas emergentes —afectivas, simbólicas, colectivas— disputan el sentido del habitar. En este terreno inestable, la ciudad conserva la potencia de ser otra cosa: no solo un dispositivo de circulación, sino también un campo de inscripción, memoria y resistencia.

La ciudad contemporánea aparece como un entramado denso de edificaciones, disputas simbólicas y relaciones de poder que atraviesan las formas de acceso, pertenencia y justicia espacial. La exclusión urbana adquiere un carácter ambivalente, pues al tiempo que delimita zonas de separación, abre la posibilidad de fisuras desde donde emergen prácticas orientadas

a desmontar jerarquías impuestas y ensayar otras formas de habitar. Dentro de este campo de tensiones, la temporalidad cobra una importancia decisiva. Las transformaciones espaciales que definen a la postmetrópolis obedecen a ritmos históricos que no se desarrollan en continuidad, sino en una aceleración que altera las condiciones de sedimentación del pasado. Marc Augé (1993: 36) describe esta forma de temporalidad como un “pasado inmediato”, caracterizado por la rápida absorción de los acontecimientos recientes sin alcanzar una inscripción duradera en la memoria colectiva. Esta condensación temporal diluye las referencias compartidas, interfiere con la alteridad y reordena las formas de inscripción territorial.

La sobremodernidad introduce un régimen de movilidad, velocidad e instantaneidad que desestabiliza tanto las referencias espaciales como los vínculos temporales. Augé distingue entre el “lugar”, cargado de historia y relaciones identitarias, y el “no lugar”, asociado con la indiferenciación, la funcionalidad y el anonimato. Espacios como aeropuertos, centros comerciales o autopistas operan como dispositivos que, bajo la apariencia de apertura global, intensifican el aislamiento y erosionan los lazos de pertenencia. “La sobremodernidad es productora de no lugares” (Augé, 1993: 83), afirma el autor al señalar que el incremento de movilidad y conectividad no genera experiencias colectivas más densas, sino una red de contactos sin espesor simbólico. Esta descomposición no afecta únicamente al espacio; también modifica la experiencia del tiempo. La acumulación de hechos carece de sedimentación, y la vida urbana se ve absorbida en una sucesión de instantes que impide la consolidación de relatos comunes. “Los hechos se acumulan sin que lleguen a inscribirse en una memoria colectiva estable” (Augé, 1993: 36), lo cual fragmenta el relato histórico y genera un extrañamiento del presente.

Este desajuste encuentra un correlato en la contracción simbólica del espacio urbano. La expansión de tecnologías de conectividad ha reducido las distancias físicas mientras ha ampliado las fracturas subjetivas. Aunque las redes se multiplican, las experiencias compartidas se disgregan, debilitando los marcos comunes que anteriormente articulaban formas colectivas de habitar. El tránsito cotidiano, lejos de ofrecer arraigo, impone una percepción superficial que reemplaza la experiencia por una secuencia de reconocimientos automáticos. Paul Virilio (1991: 42) denomina a esta transformación “ceguera temporal”, expresión que remite a la pérdida de espesor en la mirada urbana. El entorno deja de ofrecer

sentido, y la ciudad se transforma en un flujo de estímulos intercambiables que carecen de permanencia. Según Virilio, “cuando el descubrimiento se convierte en hábito [...] esa visión clara desaparece para dejar lugar al reconocimiento automático de los lugares”, en alusión al vaciamiento perceptivo que se produce al interior de esta lógica.

La fragmentación del espacio y la aceleración del tiempo afectan directamente la vivencia del habitar, que ya no se apoya en puntos de referencia estables, sino en una transitividad sin arraigo. La ansiedad, el miedo y la desorientación que emergen bajo estas condiciones expresan más que síntomas individuales: señalan una ruptura en las formas colectivas de dotar de sentido al espacio vivido. Frente a esta descomposición, no resulta viable una restauración nostálgica del pasado, pero sí se abre la posibilidad de intervenir los intersticios que escapan al régimen dominante de circulación y consumo. En los márgenes de estos “no lugares”, donde la lógica de la funcionalidad parece dominar sin oposición, aún pueden surgir prácticas de reapropiación capaces de producir nuevas formas de inscripción territorial.

El carácter inestable del presente urbano no elimina la posibilidad de elaborar sentidos compartidos. Más bien, al poner en evidencia la artificialidad del orden urbano impuesto, este desequilibrio abre zonas propicias para ensayar otras formas de relacionalidad espacial y temporal. Allí donde la sobremodernidad fragmenta la continuidad e interrumpe las referencias comunes, se mantienen latentes ciertos espacios de colectivización que no responden a la lógica de la funcionalidad. La ciudad, incluso bajo tales condiciones, contiene puntos donde emergen formas de habitar que restituyen espesor simbólico y permiten trazar umbrales de habitabilidad más allá del tránsito, la velocidad o el anonimato.

Antropoespacialidad y postmetrópoli

A partir de esta reconfiguración, se despliega un campo de tensiones que atraviesa el habitar contemporáneo. Si bien emergen nuevas posibilidades de movilidad, articulación e intercambio, también se intensifican las formas de exclusión, desapropiación y segmentación del espacio. Esta ambivalencia sitúa el problema del habitar en la intersección entre ordenamiento técnico y experiencia sensible, entre normatividad espacial y deseo de proximidad.

Desde esta perspectiva, la antropoespacialidad no puede reducirse a una descripción de lo urbano contemporáneo. Más bien, se configura como una categoría crítica que permite interrogar las condiciones afectivas, materiales y simbólicas del habitar en una ciudad que tiende a disolver la experiencia común. Preguntar por las formas actuales del goce social en la postmetrópoli conduce a examinar cómo ciertos cuerpos interrumpen los dispositivos de serialización, cómo algunas prácticas reinscriben el espacio a través del cuidado, y cómo determinadas arquitecturas aún ofrecen resguardo a lo común. Estas interrogantes orientan la reflexión hacia la tercera parte de este recorrido, en la que se explorarán las posibilidades de recomposición del habitar desde una óptica política, afectiva y espacial.

La ciudad contemporánea configura una geografía conflictiva en la que el habitar atraviesa desplazamientos ontológicos, reorganizaciones políticas y transformaciones afectivas. Las postmetrópolis articulan estructuras espaciales que condensan relaciones de fuerza, procesos de desposesión y regímenes de visibilidad. En este contexto, la noción de antropoespacialidad ofrece un marco crítico para examinar las maneras en que el espacio urbano se produce, se impone y se disputa bajo condiciones históricamente tensionadas.

En las configuraciones actuales, el habitar se distribuye entre operaciones funcionales, sistemas de control y dispositivos orientados a la administración del cuerpo. Esta distribución, lejos de clausurar por completo las posibilidades de recomposición, convive con formas emergentes que reactivan vínculos colectivos y ensayan modalidades de convivencia desvinculadas de la lógica del rendimiento. Aunque se manifiestan de forma intermitente y en condiciones de precariedad, estas expresiones delinean un régimen alternativo de espacialidad que acoge lo improductivo, lo afectivo y lo singular.

La reapropiación del espacio urbano desborda la dimensión territorial. Se inscribe también en intervenciones simbólicas donde la imaginación colectiva transforma lo habitable. Arquitecturas contrahegemónicas, usos no institucionalizados del suelo y relaciones vecinales ajenas a la normatividad vigente interrumpen la segmentación funcional, generando umbrales que permiten la emergencia de otras formas de subjetividad. La calle, el solar, el muro intervenido o la azotea compartida constituyen escenarios de afectación recíproca y elaboración simbólica, más allá de las coordenadas impuestas por el urbanismo técnico.

Estas configuraciones disonantes no constituyen una nueva totalidad urbana; sin embargo, abren pasajes en las fisuras del orden establecido. Allí donde el urbanismo dominante establece límites, estas prácticas delinear trayectorias imprevistas. Allí donde la arquitectura repite protocolos, se ensayan aperturas. La antropoespacialidad, entendida como articulación activa entre cuerpo, espacio y afecto, permite interpretar estos gestos como contrapuntos espaciales que esbozan condiciones para un habitar alterado.

Desde esta óptica, la arquitectura adopta otra modalidad: habilita formas de estar sin imponer identidades fijas ni usos normativos. Actúa como mediación sensible entre cuerpos que configuran lo compartido desde la multiplicidad. El edificio deja de funcionar como simple contenedor de funciones y se proyecta como umbral para una cohabitación posible. En este espacio, el goce social se expresa a través de la apertura hacia aquello que excede la planificación institucional.

Este tipo de apertura exige una disposición ética y política capaz de alterar la sensibilidad urbana. El habitar ya difícilmente se delimita como arraigo territorial; se perfila, más bien, como disponibilidad para acoger la alteridad. Pensar la ciudad contemporánea desde esta clave implica interrogar los modos en que los espacios se constituyen como condiciones de posibilidad para la emergencia de formas de vida que alteran la gramática dominante.

En el marco de la postmetrópolis, emergen existencias que escapan a la absorción completa por parte de los dispositivos de vigilancia, valorización y segmentación. Estas formas no reemplazan el orden vigente con una alternativa totalizante, aunque trazan un horizonte en el cual el edificio, el trazado urbano y la espacialidad colectiva responden a otros principios: hospitalidad, resonancia y apertura compartida.

La reflexión se orienta así hacia una interrogación sostenida sobre las posibilidades de recomposición del habitar bajo condiciones atravesadas por la dispersión y la gestión espacial. A través de la noción de antropoespacialidad, se perfila la ciudad como laboratorio de lo común por venir, donde el goce social se produce en la práctica encarnada de quienes persisten en estar juntos sin someterse a programaciones instituidas ni a pertenencias clausuradas.

El marco globalizante redefine los contornos de la ciudad contemporánea mediante lógicas que atraviesan fronteras, economías y regímenes culturales. La globalización opera como una fuerza de reorganización estructural que altera las coordenadas del espacio urbano,

incorporando al entramado ciudadano formas de producción, consumo y circulación que exceden las referencias locales. Esta transformación no implica únicamente una expansión de mercados o la circulación acelerada de bienes y personas; se configura como un régimen espacial que reorienta la experiencia del habitar bajo coordenadas transnacionales.

Al desdibujar los límites entre lo local y lo foráneo, la globalización introduce procesos de homogeneización cultural y de reconfiguración de los espacios de lo común. Los imaginarios urbanos comienzan a construirse a partir de modelos replicables, estándares corporativos y dispositivos de control que desplazan los usos históricos y las prácticas colectivas que habían conferido sentido al espacio urbano. En este desplazamiento, la ciudad se presenta como una plataforma de valorización orientada por la lógica financiera, en la cual el capital encuentra nuevas formas de anclaje territorial.

Una de las manifestaciones más notorias de esta mutación se halla en la privatización sistemática de los espacios tradicionalmente concebidos como públicos. Esta operación transforma los entornos urbanos en zonas reguladas, vigiladas y clasificadas según perfiles de consumo y circulación. En estrecha relación con ello, los procesos de gentrificación reconfiguran barrios populares al convertirlos en territorios aptos para la inversión inmobiliaria, atrayendo a sectores de mayor poder adquisitivo y desplazando a las comunidades históricas.⁴³ La producción de ciudad, en este esquema, no responde a demandas sociales ni a memorias compartidas, sino a una racionalidad que privilegia la rentabilidad por encima del arraigo o la habitabilidad.

David Harvey ha señalado con precisión que la acumulación de capital no puede comprenderse al margen de su inscripción espacial. En su formulación, el capital no solo se mueve, sino que crea espacio: organiza territorios, establece nuevas centralidades, y modifica los patrones de interacción y pertenencia. En consecuencia, el urbanismo neoliberal no actúa

⁴³ Neil Smith desarrolla el concepto de rent gap para describir el mecanismo a través del cual se facilita la gentrificación en contextos urbanos regidos por la lógica del capital. Esta “brecha de renta” surge como la diferencia entre el valor capitalizado actual de una propiedad —usualmente en zonas deterioradas o desinvertidas— y el valor potencial que podría alcanzar luego de su rehabilitación y reinversión. Esta diferencia crea un incentivo para la apropiación especulativa del espacio urbano, ya que permite capturar plusvalías a través del desplazamiento de poblaciones previamente asentadas y su reemplazo por habitantes de mayores ingresos. Este proceso no es aleatorio ni natural, sino el resultado de políticas urbanas, dinámicas financieras e intereses inmobiliarios que operan de forma concertada. En esta perspectiva, la gentrificación no puede concebirse como un fenómeno espontáneo, sino como una estrategia deliberada de acumulación por desposesión que reconfigura el espacio urbano y consolida nuevas geografías de la desigualdad (Smith, 1996: 64-74).

como simple gestión del suelo, sino como dispositivo que fabrica subjetividades urbanas alineadas con las exigencias del mercado. Los valores de uso ceden su lugar a los valores de cambio; el suelo se convierte en mercancía; el habitar, en una función subordinada al rendimiento económico. Así lo señala el autor:

Los procesos de acumulación de capital no se dan, obviamente, fuera de un contexto geográfico, y éstos son muy diversos; pero los capitalistas y sus agentes también desempeñan un papel activo y destacado en el cambio de ese marco. Constantemente se están produciendo nuevos espacios y relaciones espaciales. Nacen nuevos medios de transporte, redes de comunicaciones, ciudades desbordantes y concentraciones agrícolas muy productivas. Se ha deforestado gran parte del suelo, se han extraído recursos de las entrañas de la tierra, se ha modificado (tanto local como globalmente) el hábitat y las condiciones atmosféricas (Harvey, 2012: 122).

La globalización tiende a imponer una homogeneización creciente en las ciudades, alentada por la estandarización de infraestructuras, servicios y patrones de consumo. Esta orientación reorganiza el espacio urbano en función de su rentabilidad, fragmenta el entramado ciudadano y desplaza aquellas zonas que no participan en la generación de capital, lo cual intensifica los procesos de exclusión social.

En este sentido, resulta necesario analizar cómo, a medida que se consolidaban estas lógicas mercantiles, la expansión de las grandes ciudades industriales introdujo una especialización funcional de los espacios según su utilidad económica. Los centros urbanos se estructuraron como focos de actividad financiera, administrativa y comercial, mientras que las periferias ofrecieron alojamiento a las clases trabajadoras mediante viviendas más accesibles. Esta redistribución reconfiguró los paisajes urbanos, estableciendo áreas reservadas para el comercio y la producción, y relegando a los sectores populares hacia márgenes habitacionales. De este modo, se consolidaron estructuras espaciales fundadas en una división socioeconómica del territorio, con barrios diferenciados por niveles de ingreso y actividad laboral, tal como señala Harvey (2003: 939-941).

En este marco, resulta necesario examinar cómo la segmentación funcional y social de los espacios urbanos interactúa con la heterogeneidad constitutiva de las ciudades contemporáneas. Como advierte Coward (2009: 72-91), la vitalidad de la convivencia ciudadana proviene de esta diversidad, que se despliega en el espacio público como un campo de tensiones entre las disposiciones arquitectónicas y las prácticas sociales. Esta relación no puede reducirse a una mera coexistencia física: la ciudad se configura como una entidad

dinámica, donde convergen sedimentaciones históricas, transformaciones materiales y afectividades emergentes. Pensar la ciudad implica, entonces, interrogar su capacidad para sostener o restringir formas incipientes de cohesión social en un entorno marcado por la movilidad, la fragmentación y la diferenciación constante.

La expansión y densificación urbana no derivan en una integración automática. Más bien, instauran condiciones donde las interacciones humanas se inscriben en una estructura paradójica. Louis Wirth, en su ensayo *Urbanism as a Way of Life* (1938: 3–10), retoma las intuiciones de Simmel para mostrar cómo el crecimiento citadino da lugar a vínculos impersonales, relaciones transitorias y formas de coexistencia regidas por la contingencia. La heterogeneidad que define la ciudad moderna no solo diversifica la sociabilidad, sino que la somete a una lógica de aceleración y distanciamiento simbólico.

Estas condiciones, lejos de clausurar las posibilidades del encuentro, configuran un terreno fértil para la reinención cultural. Wirth sugiere que la ciudad no representa simplemente un entorno físico, sino una forma específica de organización social que reconfigura los modos de interacción. La urbe encarna así una estructura vital en la que la cercanía física coexiste con la distancia afectiva, rasgo distintivo de la experiencia moderna. La densidad poblacional, la especialización funcional y la multiplicidad de ocupaciones producen un campo relacional fluido, donde la normatividad de la vida rural pierde consistencia frente a una pluralidad de estilos de vida.

En esta perspectiva, la ciudad contemporánea puede leerse como una construcción histórica en permanente transmutación. Desde sus orígenes como aglomeraciones mercantiles en la era preindustrial hasta su consolidación como centros industriales, financieros y administrativos, la ciudad ha dejado de operar como prolongación del espacio rural. Se presenta como un organismo socioespacial autónomo, definido por una trama compleja de relaciones culturales, económicas y políticas. Su configuración responde a procesos de centralización económica, diversificación funcional y segmentación territorial que han modificado la idea misma de lo urbano. Este tránsito, lejos de ofrecer una narrativa lineal, da lugar a un campo de tensiones donde conviven fuerzas centrífugas y centrípetas, organización técnica y afectividad, expansión territorial y exclusión sistemática.

En esta estructura, la experiencia urbana oscila entre la apertura hacia lo múltiple y la imposición de regímenes que organizan la separación. La aceleración de los flujos, la

estandarización de las formas de vida y la intensificación de la movilidad producen una experiencia marcada por la transitoriedad, que desestabiliza los referentes estables del encuentro íntimo. Sin embargo, esta misma inestabilidad puede habilitar formas de habitar que interrumpen la lógica de la productividad y recuperan el espesor simbólico del espacio. En esta ambigüedad se despliega el campo desde el cual la antropoespacialidad permite leer no solo las disposiciones materiales de la ciudad, sino también las intensidades afectivas que inscriben en ella otras posibilidades de cohabitación.

De esta manera, la ciudad contemporánea se configura como un espacio de producción social permanente, en el cual las identidades y relaciones emergen y se transforman a través de procesos complejos de espacialización y territorialización. En este marco, la ciudad funciona como un laboratorio dinámico donde se negocian relaciones de poder, pertenencia y exclusión (Soja, 2008: 45), al tiempo que encarna dimensiones centrales de la reflexividad económica. Según Storper (1997), citado por Soja, esta reflexividad se vincula con la capacidad de modelar el curso de la evolución económica mediante la acción reflexiva y el aprendizaje competitivo. Dichas dimensiones —tanto en la producción como en el consumo, en la industria como en los servicios— dependen de relaciones concretas entre personas y organizaciones que se articulan en la ciudad y se regulan a través de convenciones con una estructura espacial específica (Soja, 2008: 45).

Aunque Storper no limita esta reflexividad al ámbito urbano, subraya el papel decisivo de la proximidad espacial y del estímulo que genera la aglomeración densa. Esta proximidad resulta significativa ante la complejidad e incertidumbre de las relaciones entre organizaciones, entre sus partes internas, entre individuos o entre personas y organizaciones (Soja, 2008: 46). En este entramado, el tejido transaccional que sostiene las actividades urbanas adquiere un carácter tradicional y relacional, volviéndose irreductiblemente urbano en tanto ciertas prácticas solo se sostienen en condiciones de proximidad.

Así, la ciudad opera como un espacio privilegiado para la producción de nuevas formas de interacción social y económica, donde la densidad espacial y la proximidad relacional actúan como condiciones favorables para la innovación, el aprendizaje colectivo y la constante reconfiguración de sus dinámicas.

§ 12. Ciudad y crisis de lo común: entre la globalización fragmentaria y las formas de resistencia

Después de haber introducido en párrafos anteriores las distinciones entre ciudad moderna, funcionalista y postmetrópoli, se plantea que el espacio urbano ya no se organiza según principios técnico-administrativos, sino a través de una lógica que estetiza la experiencia, consolida desigualdades y segmenta los territorios. En este nuevo régimen espacial, el edificio opera como interfaz de intensidades afectivas y filtro social, mientras la ciudad se convierte en un foco de tensiones donde la exclusión, el deseo, la vigilancia y el miedo se distribuyen mediante arquitecturas selectivas y recorridos diferenciados. El texto se sostiene en un marco teórico que articula a Lefebvre, Sennett, García Vázquez, Caldeira, Carlos y Zumthor, para concebir el espacio edificado como un campo de fuerzas donde cuerpos, afectos y estructuras se disputan las condiciones de existencia común en un horizonte urbano atravesado por violencia estructural y descomposición del vínculo.

En este horizonte analítico, resulta pertinente abandonar las lecturas que conciben el espacio urbano como una configuración instrumental subordinada a fines económicos. Como se ha visto, la postmetrópolis se define por transformaciones que afectan directamente las formas de vida, modifican los regímenes de exposición y alteran las condiciones desde las cuales se hace posible habitar. Entonces, en lugar de funcionar únicamente como un escenario armónico de encuentros, la ciudad contemporánea condensa también tensiones entre aspiraciones de arraigo y procesos sistemáticos de exclusión, segmentación y desplazamiento. La sección que sigue se orienta a examinar estos desplazamientos, atendiendo a la fractura de las memorias, a la interrupción de los flujos y a las prácticas orientadas a reconfigurar la pertenencia en entornos marcados por la inestabilidad estructural.

Resulta necesario, por tanto, incorporar una dimensión adicional a la comprensión del habitar urbano: la violencia. La violencia incide en la organización de las relaciones sociales al imponer formas de segregación, delimitar zonas de tránsito diferenciado y generar ambientes donde ciertos cuerpos resultan sistemáticamente expuestos a la vigilancia o al riesgo. Como se explicará más adelante, afecta el uso del espacio al desplazar prácticas cotidianas, clausurar lugares antes abiertos a la convivencia y transformar territorios en áreas marcadas por el miedo o la inactividad. Al modificar las condiciones del encuentro, obstaculiza la posibilidad de establecer vínculos espontáneos, debilita los marcos de reconocimiento entre extraños y reduce la apertura que requiere toda forma de interacción urbana. En conjunto, reordena la ciudad desde una lógica de exclusión que afecta tanto la disposición física de sus componentes como los modos en que se construye la vida común.

En tal tenor, Mensch lo formula con claridad: “la violencia no solo afecta el entorno físico, sino que también reconfigura la presencia y la experiencia del cuerpo en estos espacios, alterando la manera en que los individuos se perciben a sí mismos y a los demás” (Mensch, 2020: 154). Desde esta perspectiva, la violencia interviene en la espacialidad urbana al alterar la forma en que los lugares adquieren sentido y al introducir nuevas condiciones para el habitar. Este proceso revela una paradoja constitutiva de la ciudad. Aunque históricamente imaginada como ámbito de reunión, intercambio y proximidad, su configuración contemporánea manifiesta una estructura atravesada por conflictos persistentes.

La pregunta filosófica sobre el papel que ha desempeñado la ciudad en la configuración de lo común se intensifica al considerar su permanencia a lo largo de la geohistoria. Desde sus primeras manifestaciones, lo urbano ha sido preferido como forma de organización colectiva, aun bajo condiciones adversas o en contextos marcados por el conflicto y la transformación. Esta elección reiterada sugiere que la ciudad no responde únicamente a necesidades materiales, sino también a exigencias simbólicas, sociales y relacionales que acompañan el habitar.

Actualmente, la expansión sin regulación, la densificación extrema, la aceleración de los ritmos cotidianos y la presión sobre recursos limitados –según documenta el Reporte Global de la UNESCO sobre Cultura y Sostenibilidad del Desarrollo Urbano (2016)– sitúan a las ciudades como focos de tensiones que desbordan cualquier planteamiento técnico o enfoque económico. Como ha confirmado nuestra arqueología conceptual, incluso las urbes que aspiraron a la cohesión se han visto marcadas por fracturas internas que desarticulan toda pretensión de unidad.

Entonces, la pregunta filosófica sobre el papel que ha desempeñado la ciudad en la configuración de lo común se intensifica al considerar su permanencia a lo largo de la geohistoria. Desde sus primeras manifestaciones, lo urbano ha sido preferido como forma de organización colectiva, aun bajo condiciones adversas o en contextos marcados por el conflicto y la transformación. Esta elección reiterada sugiere que la ciudad no responde únicamente a necesidades materiales, sino también a exigencias simbólicas, sociales y relacionales que acompañan el habitar (Loroux, 2008: 15-61).

Este diagnóstico adquiere mayor relevancia si se considera que para 2050 se estima que dos tercios de la población mundial residirá en entornos urbanos. En América Latina, esta

proporción alcanza ya 80 %, impulsada en gran parte por procesos de migración. Este fenómeno altera de manera decisiva la organización espacial y social de las ciudades, al introducir retos vinculados con la cohesión, la sostenibilidad y el acceso equitativo a los bienes comunes. Tales retos no pueden enfrentarse únicamente desde una perspectiva material; requieren también una lectura atenta a las transformaciones simbólicas y culturales que atraviesan lo urbano.

En este marco, la ciudad deja de concebirse como soporte funcional de flujos humanos o demandas infraestructurales. Se configura como un territorio en disputa, moldeado por proyectos ideológicos que reorientan su sentido. La idea de ciudad como espacio integrador se ve desplazada por modelos en la gobernanza urbana que se encamina hacia la restauración de un orden socioespacial excluyente. Este planteamiento prescinde de cualquier orientación redistributiva y promueve políticas que criminalizan la pobreza, expulsan a los sectores empobrecidos y fomentan una depuración moral del espacio público en beneficio de las élites.

Simultáneamente, la relación histórica entre territorio y sociedad se ve alterada por procesos de desterritorialización que disuelven las anclas espaciales tradicionales. En *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad* (2017), David Harvey retoma las reflexiones de Ulrich Beck para pensar la cosmopolitización no como una aspiración futura, sino como una dinámica ya en curso, acelerada por el capital, el consumo, los movimientos sociales globales y la comunicación transnacional. Según Beck (2002: 61-85), esta condición cosmopolita se encuentra atravesada por ambigüedades y malentendidos culturales, donde la circulación de saberes, modas o discursos políticos no necesariamente produce comprensión, sino una intensificación del riesgo, del desencuentro y del miedo. La percepción de peligros ecológicos, económicos o tecnológicos –señala Beck– activa una sensibilidad global que transforma el miedo en una experiencia compartida, aunque fragmentada (Harvey, 2017: 98).

Este desplazamiento reconfigura la experiencia del habitar al erosionar las condiciones que antes permitían arraigo, reconocimiento mutuo y estabilidad simbólica en el espacio compartido. La movilidad constante, los flujos transnacionales y la circulación acelerada de información introducen una lógica que debilita los vínculos duraderos y fragmenta las territorialidades. A partir de ello, las transformaciones globales afectan tanto las estructuras políticas y económicas como las formas de vida urbana y los modos concretos en que se

experimenta el espacio común. Jean-Luc Nancy advierte que “la comunidad es el fantasma ya ‘perdido’ para siempre de la sociedad, que por definición es urbana o citadina” (2013: 12). Desde esta óptica, la ciudad deja de configurarse como espacio de inscripción colectiva y aparece como una red de relaciones funcionales, marcadas por la contingencia y la transitoriedad. La experiencia urbana se define menos por expectativas de pertenencia que por la necesidad de adaptarse a un entorno dominado por el desplazamiento y el rendimiento. En consecuencia, el habitar se desvincula de toda aspiración de permanencia y se perfila como tránsito entre lugares múltiples, atravesados por una conectividad que carece de densidad existencial.

De tal manera, las relaciones de poder, la movilidad permanente y la dispersión de la heterogeneidad desarticulan los referentes colectivos que antes sostenían la inteligibilidad del espacio compartido. Marc Augé (1993: 81) ha caracterizado esta mutación mediante la noción de “no-lugares”: entornos carentes de densidad simbólica, desprovistos de historia y memoria, diseñados para la circulación, el consumo y la vigilancia. En lugar de configurarse como territorios de arraigo, las ciudades se presentan como entramados de tránsito, donde la operatividad reemplaza la habitabilidad y el encuentro se diluye en la lógica de la función.

Este vaciamiento simbólico afecta tanto la dimensión individual como la posibilidad de construir una vida colectiva. La lógica de la transitoriedad desarticula los vínculos sostenibles y debilita las formas de reconocimiento mutuo. Las ciudades, que alguna vez funcionaron como refugios simbólicos de la memoria, se ven atravesadas por procesos que privilegian el intercambio económico sobre la experiencia común, consolidando una forma de vida urbana marcada por la velocidad y la disgregación.

Sin embargo, incluso en este escenario, la ciudad conserva su carácter relacional y dinámico. Más allá de su materialidad, se presenta como un campo donde operan prácticas de resistencia, memorias fugaces e interacciones que desbordan los marcos normativos. Esta pluralidad de gestos y afectos configura un espacio en constante redefinición, en el que la creación simbólica y el conflicto producen nuevas formas de habitar.

En este sentido, la ciudad emerge como territorio de posibilidad. Lejos de constituirse como espacio cerrado, proyecta horizontes abiertos de resignificación y reinención. Allí donde se cruzan el poder, el capital y la movilidad, también se activan formas de apropiación

del espacio que no responden a la lógica dominante. La ciudad encarna así las contradicciones del orden actual.

De tal manera, en el contexto de la globalización⁴⁴ y la posmodernidad, la ciudad adquiere nuevas dimensiones y enfrenta problemáticas complejas. Como se deja ver, este proceso ha transformado las ciudades en nodos clave de interconexión económica y cultural, creando espacios híbridos donde coexisten múltiples identidades⁴⁵ y prácticas sociales (Soja, 2008).

Lo urbano no se agota en lo que se construye, administra o regula. También comprende aquello que se afirma en los márgenes, en los gestos que interrumpen la organización dominante del espacio, en las narraciones que intentan recomponer un sentido de lo común. De ahí que la ciudad continúe ocupando un lugar privilegiado en la imaginación colectiva: no como promesa de orden, sino como campo de posibilidades desde el cual pueden repensarse las formas de estar juntos.

La interrogante filosófica se orienta hacia una cuestión persistente: ¿por qué las ciudades, a lo largo de la geohistoria humana, han sido reiteradamente elegidas y sostenidas como formas privilegiadas para organizar la vida colectiva? Incluso bajo condiciones de transformación constante, fragmentación y conflictividad, lo urbano mantiene una eficacia singular en la configuración del habitar. Esta continuidad revela que la ciudad articula exigencias materiales junto con dimensiones simbólicas, políticas y relacionales que hacen posible la convivencia en contextos marcados por la heterogeneidad.

Una posible respuesta a esta interrogante la encontramos en la reflexión de Massimo Cacciari (2009: 24), quien plantea que la ciudad se funda en un acuerdo colectivo que permite la convivencia dentro de un marco normativo compartido. Sin embargo, esta premisa entra en

⁴⁴ Tal como sostiene Néstor García Canclini en *La globalización imaginada* (1999: 31–34), la crítica a las narrativas hegemónicas de la globalización permite desmontar la imagen de un mundo articulado bajo principios compartidos de intercambio y circulación. Lejos de conformar un espacio abierto y equitativo, los programas globalizadores impulsados por un reducido grupo de corporaciones originarias de países industrializados consolidan dinámicas de exclusión. La globalización, en este marco, aparece como una configuración imaginaria que reproduce esquemas de selectividad y diferencia, donde solo ciertos actores acceden a condiciones relativamente justas de interacción.

⁴⁵ Manuel Castells concibe la identidad como un proceso mediante el cual un actor social otorga sentido a su existencia y se reconoce a partir de atributos culturales particulares. Esta construcción se organiza en torno a elementos que el propio actor considera determinantes para su autodefinición, relegando a un plano subordinado las imposiciones provenientes de estructuras sociales amplias, como las normativas globales o las configuraciones transnacionales. Desde esta perspectiva, la identidad se constituye en el ámbito de la interacción simbólica y cultural, incluso cuando opera en entornos modelados por fuerzas globales orientadas a uniformar las experiencias (Castells, 1996: 46).

controversia con las transformaciones del habitar contemporáneo, donde la nostalgia por la *polis* como hogar se enfrenta a la expansión de una urbanidad globalizada, cohesionada más por dinámicas económicas que por una experiencia común de comunidad.

En este punto, la transformación de la ciudad en un entramado fragmentado y carente de densidad simbólica –donde, como advierte Soja, “parece haber más fronteras dentro de la ciudad que entre la ciudad y el gran paisaje metropolitano” y “vastas áreas sin centro ni fronteras están entrelazadas por conexiones electrónicas invisibles con el Internet global”– debilita su capacidad para “enfocar e intensificar la vida humana”, como lo hacía en otros momentos históricos (Soja, 2008: 352).

Bajo este paradigma, la ciudad deja de configurarse como un entorno orientado a la interacción y a la construcción colectiva. En su lugar, se presenta como un espacio de consumo, una “zona de entretenimiento [...] un parque temático”, donde lo urbano se reduce a una “escena de la ciudad, no la ciudad en sí” (Soja, 2008: 352). Esta reducción empobrece la experiencia urbana, convirtiéndola en un entorno predecible y domesticado, donde “la ciudad light es segura, ordenada, simplificada. Pide poco –y da poco” (Soja, 2008: 352). En ese contexto, se diluye toda confrontación con lo desconocido y se anula “el compromiso con y el reconocimiento de lo desconocido, el riesgo de comprender y la excitación de la invención”, elementos que alguna vez definieron la vitalidad de la ciudad histórica (Soja, 2008: 352).

En esta configuración, la ciudad contemporánea se integra en la lógica de las sociedades de control, en las cuales la modulación del espacio y del tiempo sustituye la segmentación rígida propia de las sociedades disciplinarias. Ya no predomina un conjunto de instituciones que operan mediante encierros y normas estáticas, sino un régimen flexible y metastable, donde la movilidad dirigida y el acceso restringido se convierten en mecanismos de gestión constante. Como sostiene Deleuze, “en las sociedades de control nunca se termina nada: la empresa, la formación, el servicio son los estados metastables y coexistentes de una misma modulación, como un deformador universal” (Deleuze, 1996: 105). Desde esta perspectiva, la ciudad no constituye únicamente un espacio de tránsito, sino un entramado adaptativo en el que acceso, exclusión y regulación se ajustan permanentemente a los flujos del capital y a los dispositivos de administración social.

Esta reconfiguración del espacio urbano altera tanto los dispositivos de control como las condiciones que permiten la sedimentación de una memoria compartida. Mientras que, en palabras de Mumford, “en una ciudad el tiempo es visible” (2012: 6), el modelo de ciudad light responde a una lógica de renovación permanente que impide toda acumulación simbólica. En este tipo de configuración, los espacios han sido proyectados para suplantarse de manera constante; son efímeros, intercambiables y regidos por una temporalidad desechable: “es consumida y repuesta”, funcionando como “cualquier lugar y en cualquier momento” (Soja, 2008: 352). En estas condiciones, el desgaste de la dimensión temporal erosiona las posibilidades de identificación colectiva y debilita lo que Soja denomina la “obligación cívica de nutrir una vida común”, reduciendo la ciudad a una trama de desplazamientos sin densidad.

Desde esta óptica, la ciudad contemporánea condensa una tensión constitutiva que no se resuelve en el antagonismo entre lo local y lo global. Más bien, se trata de una ambivalencia inherente al proyecto moderno: la urbe aparece simultáneamente como promesa de vida común y como engranaje funcional que responde a las exigencias del mercado. Herederos de civilizaciones edificadas en torno al espacio ciudadano, sostenemos con la ciudad una relación atravesada por la contradicción. Por una parte, se le atribuye la capacidad de albergar formas de encuentro, deliberación y cuidado colectivo; por otra, predomina su instrumentalización como infraestructura para el flujo de mercancías, datos y capital humano.

Esta contradicción, como plantea Bauman en su análisis de la modernidad líquida (2007), posiciona a la ciudad como refugio y trampa a la vez. La movilidad extrema, la atomización de los vínculos y la imposición de una lógica de lo transitorio configuran un escenario donde lo común se desvanece en favor de relaciones frágiles, funcionales y descomprometidas (Bauman, 2007: 19, 38, 64). En este entramado, el habitante se convierte en lo que el propio Bauman describe como un “solitario conectado”: un sujeto expuesto a redes de interacción digital que sustituyen los antiguos espacios de convivencia, sin llegar a constituir comunidades duraderas.

De este modo, la ciudad deja de operar como hogar colectivo. En su lugar, se perfila como una red de trayectorias superpuestas, donde la coexistencia no alcanza a producir pertenencia, y donde el habitar se transforma en un tránsito sin arraigo.

A decir de Bauman, el repliegue hacia la autorreferencialidad transforma el acto de habitar en una negociación solitaria con el entorno ciudadano, mientras se dilapidan los vínculos sociales que antes sostenían la solidaridad (Bauman, 2007: 87). En palabras del autor, “la sociedad individualizada está marcada por la disolución de los vínculos sociales, cimientos mismos de la acción solidaria, resistiéndose incluso a cualquier intento de hacerlos duraderos y fiables” (Bauman, 2007: 35).

A su vez, como objeto de consideración filosófica, esta situación fue pensada por Habermas (1998) quien subraya que la sociedad civil, entendida como una red transnacional, promueve derechos universales y fomenta esferas públicas globales. Sin embargo, esta lógica instrumental tiende a desarraigar a los individuos, desvinculándolos de los significados simbólicos y las tradiciones que sostienen la cohesión comunitaria. Este fenómeno se manifiesta con particular intensidad en las llamadas ciudades globales, en las cuales las orientaciones políticas privilegian la eficiencia económica y la conectividad funcional por encima de las aspiraciones vinculadas al arraigo, la rememoración compartida y la construcción simbólica de comunidad (Habermas, 1998: 46).

Así, el espacio ciudadano se define como un ámbito híbrido en el que lo global y lo local se entrelazan en una tensión persistente. Por un lado, las dinámicas globales promueven la integración económica y transnacional, pero a menudo sacrifican valores fundamentales para la vida comunitaria. Por otro lado, las resistencias locales intentan preservar el simbolismo de la ciudad como un lugar de arraigo y significación colectiva. Este proceso continuo de negociación transforma el habitar ciudadano en un espacio atravesado por el entrecruce de exigencias globales y búsquedas de sentido local, lo cual da lugar a una reformulación persistente que interroga las formas en que se construye la vida compartida en la ciudad actual.

La ciudad contemporánea se configura como un espacio atravesado por fuerzas diversas que proyectan sobre ella expectativas dispares. Para algunos, representa un lugar de encuentro, inteligencia colectiva y posibilidad de vida común; para otros, se orienta hacia la eficiencia política, empresarial o logística. Estas demandas enfrentadas generan conflictos en los que se disputan tanto los usos del espacio como los sentidos que lo organizan. Lo urbano se constituye como un espacio en disputa, modelado por fricciones entre diversas maneras de imaginar, ocupar y estructurar aquello que se comparte.

A esta multiplicidad se suma una tendencia al repliegue hacia lo privado –ya sea en el ámbito familiar o en la soledad conectada de las redes digitales–, motivada por la percepción de amenaza en el espacio público⁴⁶ o por la sensación de que fuera de casa ya no ocurre nada relevante. La desconfianza hacia lo colectivo, alimentada por experiencias de violencia, fragmentación o anonimato, favorece estrategias de aislamiento que debilitan las posibilidades de convivencia. Así, lo público pierde atractivo simbólico y se convierte en una zona de tránsito, más que en un horizonte compartido, consolidando un habitar marcado por el resguardo, la indiferencia y el desencuentro.

La ciudad, otrora organizada por recorridos discernibles y estructuras que facilitaban la convivencia, ha cedido ante una lógica de dispersión que fractura la continuidad espacial y simbólica. La pérdida de anclajes colectivos y la proliferación de usos disgregados erosionan las formas compartidas de orientación, reconocimiento y arraigo. Esta condición nos confronta con una pregunta ineludible: ¿qué habitamos ahora?

La transformación posmetropolitana altera los contornos tradicionales de la ciudad. Deja de configurarse como un cuerpo íntegro y se presenta como una constelación discontinua, compuesta por zonas heterogéneas, intensidades desiguales y temporalidades superpuestas. La imagen clásica de la ciudad como núcleo articulador de sentidos, flujos y memorias cede terreno frente a un campo de coexistencias dispersas, donde lo colectivo pierde definición. En lugar de centralidad estable, emerge una espacialidad extendida que redistribuye las condiciones de habitabilidad conforme a lógicas de capital, control y administración diferencial del movimiento (Soja, 2008: 217; Cacciari, 2009: 54).

En este contexto, habitar implica una reorganización de las coordenadas desde las cuales lo urbano resulta practicable. Las acciones más elementales –caminar, reunirse, observar– ya

⁴⁶ En años recientes, México continúa albergando varias de las ciudades más violentas del mundo según rankings internacionales. De acuerdo con el Barómetro de Conflictos de Heidelberg (2023: 122-129), algunas de las ciudades más violentas identificadas en el contexto mexicano incluyen Reynosa, Rio Bravo, Nuevo Laredo, Culiacán, Mazatlán, Veracruz, Tepic, Ciudad Juárez y Acapulco, además de la creciente inclusión de Ciudad de México y Puebla como epicentros urbanos de alta violencia. El informe destaca que estas ciudades presentan niveles de conflicto clasificados como “altamente intensos”, caracterizados por confrontaciones entre grupos criminales organizados y fuerzas estatales. El Barómetro también señala que la violencia en estas regiones alcanza índices comparables con zonas de conflicto armado activo como Siria, Afganistán y Libia, lo que subraya su naturaleza sistemática y organizada. Aunque a nivel geográfico los incidentes violentos pueden parecer aislados, su efecto reverbera en todo el espacio citadino, afectando tanto la infraestructura como la convivencia de los habitantes civiles, quienes se ven obligados a coexistir en un ambiente altamente inseguro (Conflict Barometer, 2023: 122-129).

no se apoyan en referencias comunes y estables. Se desarrollan sobre superficies atravesadas por filtros algorítmicos, accesos intermitentes y umbrales invisibles. La ciudad adopta una forma inestable de espacialidad política, donde el conflicto se manifiesta mediante estructuras móviles que modifican la distribución de los cuerpos, su reconocimiento y su exclusión.⁴⁷

§ 13. INTERLUDIO

La ciudad persiste

Este párrafo-interludio define los rasgos que aún configuran la ciudad, a pesar de sus transformaciones. Expone que, aunque cambien sus escalas y formas, persiste una organización basada en flujos, densidades y funciones múltiples. Aborda cómo la violencia estructural, la segmentación y la inseguridad modifican el habitar y erosionan la vida común. A partir de una mirada interdisciplinaria, vincula hiperconectividad, soledad urbana y fragilidad afectiva, para mostrar cómo la ciudad conserva su tensión como espacio de conflicto, expectativa y búsqueda de pertenencia. Prepara las condiciones para pensar el *cocooning* y otros fenómenos de aislamiento social.

A pesar de estas transformaciones y de la aparente disolución de las centralidades tradicionales, persisten criterios que permiten caracterizar lo que constituye una ciudad. Entre estos elementos destacan la existencia de una población numerosa y una alta densidad demográfica, que son reflejo de un espacio intensamente habitado. Asimismo, la ciudad se define por la aglomeración de estructuras funcionales que cumplen roles residenciales, políticos, comerciales y rituales, configurando una dinámica integral y diversa. En el plano económico, las ciudades modernas se distinguen por una economía predominantemente orientada hacia la industria y los servicios, en contraste con las actividades agrícolas que predominan en los entornos rurales.

La ciudad conserva una relevancia singular debido a su posición geoestratégica, tanto en lo político como en lo económico. Su aptitud para concentrar decisiones de poder y articular intercambios culturales y comerciales la proyecta más allá de lo local, situándola como una

⁴⁷ Conviene retener la idea de que la ciudad, en su abstracción, y la monumentalidad colectiva, en su tangibilidad, se entrelazan con la amplitud histórica de la civilización (Zubero, 2015: 13-23). En su núcleo, la ciudad condensa una tensión irresuelta: agrupa diferencias, vincula vivencias, enlaza a los vivos con los muertos. Lo que durante siglos pareció permanente ahora se percibe como transitorio. Como advierte Nancy, “al contemplar demasiado la ciudad en el horizonte como un esquema puro, como el símbolo de la civilización, la hemos perdido de vista, o la imagen se ha tornado opaca, confusa, brumosa, obstruida, borrada” (Nancy, 2013: 11).

pieza activa en las configuraciones de gobernanza, circulación de saberes e innovación global. Aunque su morfología y funciones hayan variado, persiste un principio de organización que la define: un espacio históricamente determinado por la articulación de flujos, regulaciones y formas de cohabitación que no desaparecen, sino que se reconfiguran en nuevas escalas y lógicas.

Por ello, la ciudad contemporánea recupera de su devenir histórico no solo las marcas físicas de su construcción, sino también las diversas experiencias del habitar que han moldeado a la humanidad. Se presenta, así, como una coreografía de movimientos, una intersección de trayectorias y deseos donde la memoria y la expectativa se entrelazan. Entender la ciudad moderna es, en última instancia, comprender un proceso en constante formación, una obra nunca terminada que convoca a repensar el espacio de posibilidades abiertas, en las que el sentido de pertenencia y la búsqueda de identidad se renuevan a cada paso.

Se anticipa que el mundo en que habitamos continuará su expansión como un proceso de territorialización citadina en constante crecimiento (Fincher et al., 2002: 27-48). Esta tendencia sugiere que conflictos previos y nuevos, originados por intereses incompatibles entre grupos y/o individuos o por discrepancias sobre cómo se debe habitar y comercializar el espacio citadino –como las gentrificaciones y urbidios– (Harvey, 2007: 386; Graham, 2003: 40-43), así como la competencia por bienes, servicios y mercancías, seguirán surgiendo en estos espacios citadinos, cuestionando sus propósitos intrínsecos (véase Fisas, 2012)⁴⁸. Esta creciente conflictividad pone en jaque la esencia misma de la ciudad: la habitabilidad citadina, exacerbada por un aumento de la peligrosidad, con factores sistémicos que propagan la criminalidad violenta dentro y fuera de sus límites territoriales.⁴⁹

⁴⁸ El análisis de Vicenç Fisas (2012) en el Anuario de Procesos de Paz subraya que los programas de Desarme, Desmovilización y Reintegración (DDR) representan estrategias clave para abordar la violencia estructural y directa en contextos de alta conflictividad. Estos procesos no solo buscan la reducción de armas y la reintegración de excombatientes, sino que también promueven la transformación de las dinámicas sociales y económicas subyacentes, fomentando la seguridad humana y la cohesión comunitaria en entornos afectados por violencia citadina (Anuario de Procesos de Paz 2012, Escola de Cultura de Pau: 45-62).

⁴⁹ Herbert Marcuse analiza esta situación desde una perspectiva crítica, al sostener que la organización de la sociedad industrial avanzada enriquece y se expande mientras mantiene las condiciones que generan peligro. Según el autor, “si intentamos relacionar las causas del peligro con la manera en que la sociedad está organizada y organiza a sus miembros, nos vemos obligados a enfrentarnos inmediatamente con el hecho de que la sociedad industrial avanzada es cada vez más rica, grande y mejor conforme perpetúa el peligro. La estructura de defensa hace la vida más fácil para un mayor número de gente y extiende el dominio del hombre sobre la naturaleza [...] Las necesidades políticas de la sociedad se convierten en necesidades y aspiraciones individuales, su

En este marco, habitar la ciudad contemporánea implica enfrentar un entorno donde la violencia, tanto estructural como simbólica, redefine las posibilidades de convivencia y pertenencia. Por tanto, cualquier reflexión sobre la habitabilidad citadina debe considerar cómo las dinámicas de la globalización, la posmetrópolis y la modernidad líquida configuran un espacio de disputa constante, donde las tensiones entre integración y exclusión, entre seguridad y precarización, marcan la experiencia cotidiana. Explorar las manifestaciones específicas de la violencia citadina actual, que no solo afectan la seguridad física de los habitantes, sino que también cuestionan las bases mismas de la cohesión social y simbólica en el espacio citadino.

Frente a este panorama, resulta imperativo abordar el fenómeno de las ciudades violentas desde perspectivas interdisciplinarias que permitan comprender la complejidad de sus dinámicas y articular estrategias efectivas de intervención. La noción de violencia, como señalan Aguirre & Romero,⁵⁰ no solo implica daño físico o psicológico deliberado, sino que se manifiesta como un fenómeno profundamente contextualizado en el entorno citadino, donde se exacerban desigualdades estructurales y tensiones sociales preexistentes. Estas dinámicas demandan marcos teóricos y prácticos que trasciendan la dicotomía entre seguridad y desarrollo, para enfocarse en una comprensión integral de la violencia como un fenómeno relacional y estructural.⁵¹

satisfacción promueve los negocios y el bienestar general, y la totalidad parece tener el aspecto mismo de la Razón” (Marcuse, 1993: 19). Esta reflexión ofrece una clave para comprender la reproducción de conflictos en el entorno urbano contemporáneo. A medida que las ciudades crecen y enfrentan disputas persistentes, las estructuras sociales que posibilitan esa expansión también refuerzan las condiciones generadoras de violencia. El análisis de Marcuse revela cómo las necesidades políticas y económicas transforman el espacio citadino, al tiempo que intensifican los mecanismos de poder implicados en su territorialización.

⁵⁰ En “Violencia expuesta. Consideraciones filosóficas sobre el fenómeno de la fosa común”, Arturo Aguirre Moreno y Óscar Moisés Romero Castro (2015) examinan la violencia en su dimensión espacial y estructural, y proponen una definición operativa que la vincula con la alteración y el control del espacio compartido. Según los autores, la violencia en el espacio común no se limita al daño físico o psicológico deliberado; más bien, se configura como una composición de factores, acciones y relaciones que actúan mediante la amenaza latente o la aplicación directa de la fuerza dañina. En este sentido, la violencia no puede reducirse a un acto aislado, pues obedece a formas de organización, jerarquización y control sobre el tránsito y la reunión en los espacios colectivos. Así, la violencia urbana adquiere un carácter estructural que excede la agresión intersubjetiva, ya que se arraiga en dispositivos de poder orientados a regular la movilidad, la presencia y la disposición de los cuerpos en el entorno citadino. Aguirre y Romero destacan que estos mecanismos violentos, al dirigir su impacto hacia individuos y comunidades, provocan heridas tanto físicas como simbólicas, intensificando con ello la precariedad del habitar en el espacio urbano.

⁵¹ Como analiza Mumford en su obra: “[...] se abrían dos caminos para la cultura humana, una vez traspuesta la fase que se alcanzó con la comunidad neolítica: el camino de la aldea o el camino de la ciudadela, o, para decirlo en términos biológicos, el simbiótico y el voraz. No se trataba de opciones absolutas, pero señalaban diferentes direcciones. La primera era la senda de la cooperación voluntaria, de la mutua adaptación, de la

Habitar la ciudad contemporánea implica enfrentar interrogantes existenciales y prácticas. La continua transformación citadina, marcada por su interconexión intensiva y la naturaleza mutable de sus configuraciones, redefine las relaciones humanas y el sentido de arraigo. Las fronteras entre lo público y lo privado, antes definidas por marcos relativamente estables de interacción, han comenzado a disolverse bajo el impulso de los avances tecnológicos. Estos no solo transforman la organización espacial, también alteran las formas mediante las cuales se tejen las relaciones y se configura la identidad colectiva.

La hiperconectividad, aunque ofrece oportunidades para la interacción inmediata y amplía redes sociales, puede intensificar formas de soledad y desconexión. Este fenómeno adquiere complejidad cuando se presenta junto con la fragmentación citadina, pues la proliferación de vínculos digitales no garantiza relaciones significativas. Candiotta (2022) advierte que la soledad extendida aparece justamente en contextos hiperconectados, donde la multiplicidad de contactos en línea coexiste con la falta de profundidad en los lazos afectivos. Al mismo tiempo, ciertas condiciones del entorno construido —baja accesibilidad, escasez de espacios peatonales y carencia de zonas comunes— propician formas puntuales de soledad en jóvenes urbanos (Gijsbers, van den Berg y Kemperman, 2024).

La convivencia urbana actual, como se observa, demanda un equilibrio cuidadoso. La autonomía individual, altamente valorada, requiere ser articulada con redes de apoyo recíproco que ayuden a afrontar los retos de una urbanidad cambiante. Este equilibrio no responde a una condición estable, antes bien, remite a una reorganización constante de las formas de interacción, planificación y gobernanza urbana, en consideración de las dimensiones tecnológicas, sociales y culturales que configuran la experiencia del habitar

comunicación y la comprensión más amplias; su resultado sería una asociación orgánica de naturaleza más compleja, en un nivel más alto que el ofrecido por la comunidad aldeana y sus tierras vecinas. La segunda era la dominación voraz, que llevaría a una despiadada explotación con su violencia, sus conflictos y angustias. La segunda ha dominado la historia [...]” (Mumford, 2012: 114).

§ 14. Violencia espacial: estructuras urbanas del daño

La mirada se fija en la violencia ciudadana como fenómeno estructural y relacional que trasciende los actos directos de agresión. A partir de la tipología propuesta por Puntel Lorenz, se reconocen distintas formas de violencia colectiva —espontánea, regulada, institucional y sistémica— que configuran y redistribuyen el espacio urbano. La ciudad aparece como un campo marcado por lógicas de apropiación, exclusión y control, donde la violencia opera como principio de orden. Este análisis aborda sus efectos materiales y simbólicos en el habitar ciudadano, desde las formas de segregación territorial hasta el uso del patrimonio cultural como medio de legitimación. La noción de violencia espacial permite trazar una lectura filosófica del territorio como construcción antropológica atravesada por tensiones, jerarquías y desigualdades persistentes.

La violencia ciudadana, en sus múltiples manifestaciones, excede los actos explícitos de agresión y se configura como un fenómeno sistémico que produce, mantiene, ordena, explota y reactualiza las relaciones de poder en las ciudades contemporáneas. En el contexto de la globalización neoliberal, estas urbes se convierten en territorios donde la desigualdad, la segregación y la exclusión se territorializan, generando disputas por el control del espacio, los recursos y las oportunidades. Este proceso acentúa las jerarquías sociales y consolida mecanismos de apropiación y desposesión que inciden tanto en la morfología urbana como en la construcción simbólica del habitar ciudadano.

Desde una perspectiva filosófica, Puntel Lorenz identifica cuatro modalidades de violencia colectiva que permiten analizar cómo operan estos mecanismos en la configuración del espacio urbano. Estas tipologías describen formas diferenciadas de ejercer la violencia y, al mismo tiempo, permiten comprender cómo se reconfiguran territorialmente las relaciones de poder, acceso y exclusión en la ciudad contemporánea (Puntel, 2012).

1. Violencia espontánea de grupos no organizados

Esta forma de violencia surge como respuesta inmediata ante situaciones de exclusión, opresión estructural o acumulación prolongada de desigualdad. Aunque carece de estructura formal o dirección, expresa una ruptura profunda en el contrato social urbano. Puntel (2012: 37) sostiene que estas manifestaciones reflejan tensiones latentes del espacio ciudadano, donde ciertos sectores, desprovistos de representación y recursos, recurren a la irrupción violenta como forma de visibilizar su exclusión. Estas acciones, lejos de constituir hechos aislados, evidencian el agotamiento de condiciones mínimas de habitabilidad justa en determinados territorios urbanos.

2. Violencia regulada de grupos organizados

La violencia regulada se ejerce de forma sistemática y con fines específicos, como el control de zonas estratégicas o el acceso a circuitos económicos urbanos alternativos. Puntel (2012: 45) indica que este tipo de violencia es ejecutado por colectivos organizados —grupos armados, pandillas o mafias— que sustituyen o disputan funciones estatales mediante la imposición de reglas propias. Estas prácticas transforman barrios enteros en enclaves de soberanía paralela, alterando el uso del suelo, las dinámicas de circulación y la distribución de servicios, con efectos duraderos sobre la experiencia cotidiana.

3. Violencia institucional

Puntel (2012: 52) caracteriza la violencia institucional como una forma ejercida por entidades estatales o corporativas bajo marcos legales y discursos de legitimidad que consolidan exclusiones sistemáticas en el ámbito urbano. Se manifiesta en desalojos forzosos, políticas de seguridad selectiva o planes de desarrollo que privilegian intereses privados por encima de necesidades colectivas. Estas acciones, presentadas como administrativas o de interés público, reproducen estructuras de poder desiguales y redefinen los derechos de ciudadanía espacial. Barba Álvarez (2019: 13) señala que la noción de *víctima* en estos contextos incluye tanto el daño directo como las omisiones estructurales que afectan el acceso equitativo al espacio urbano.

4. Violencia sistémica

La violencia sistémica se inscribe en las lógicas estructurales que organizan la ciudad de forma desigual. A diferencia de otras formas, no requiere actores identificables ni decisiones explícitas. Puntel (2012: 60) la describe como una violencia difusa, sostenida por la naturalización de jerarquías sociales y económicas. Su expresión en el entorno urbano se reconoce en fenómenos como la gentrificación, en los que el encarecimiento progresivo del hábitat desplaza a poblaciones históricas sin necesidad de coerción directa. Esta forma de violencia reordena silenciosamente los límites de la ciudad y redefine quiénes pueden habitarla, bajo una apariencia de desarrollo y progreso (Puntel, 2012: 63).

Estas formas de violencia no se limitan a episodios aislados, sino que se vinculan con entramados estructurales que articulan dinámicas políticas, económicas y culturales en la disputa por los territorios urbanos (Puntel, 2012: 19). Este enfoque ofrece una base analítica para interpretar las relaciones de poder que subyacen a los procesos de construcción, marginación y transformación del espacio ciudadano.

En consonancia con esta interpretación, Nievas (2018) sitúa la violencia colectiva como un eje articulador del orden global posterior a la Segunda Guerra Mundial. A partir de este punto, se intensifican los dispositivos de identificación del enemigo, la canalización programada de hostilidades y la inscripción material de la violencia tanto en el ámbito público como en el doméstico. Lejos de concentrarse en un territorio específico, estos procesos configuran lo que Gregory y Pred (2007: 1-6) han denominado “geografías del terror”: espacios donde lo físico y lo simbólico se entrelazan, y en los cuales la violencia no se limita a su expresión visible, sino que se sedimenta en las formas de habitar, representar y disputar la ciudad.

Por otro lado, el desarrollo de tecnologías bélicas ha desempeñado un papel determinante en la intensificación y expansión de la violencia contemporánea. Tal como advierte Argumosa (2011: 67-69), los avances técnicos han incrementado la capacidad destructiva de los conflictos, ampliando su radio de acción y su grado de sofisticación, lo cual ha transformado tanto las estrategias militares como los modos de intervención territorial. A este fenómeno se integran las tácticas orientadas a la producción y gestión del miedo, así como del pánico colectivo. Bargués y Bourekba (2022: 15-17) examinan estas prácticas como mecanismos de control social que inciden directamente sobre los cuerpos y sus desplazamientos, instaurando regímenes disciplinarios que se inscriben en las tramas ciudadanas. Aunque muchas veces operan de forma velada, tales estrategias instituyen umbrales de acceso y tránsito, establecen formas de visibilidad diferenciada y condicionan las maneras en que la ciudad se experimenta, se recorre y se interioriza.

Desde estas coordenadas, el análisis de las distintas formas de violencia colectiva permite explorar cómo cada una reorganiza el espacio ciudadano e impone nuevas lógicas de control. La violencia incide en el territorio urbano no solo a través del daño infligido, sino mediante la modificación de sus estructuras referenciales y de las prácticas espaciales que lo constituyen. En palabras de Aguirre, “ningún lugar, ni siquiera el lugar propio, es una

construcción simple, sino que es un complejo de los vínculos, redes, interacciones, intercambios de prácticas espaciales” (Aguirre, 2020: 28). Desde esta óptica, la violencia opera como principio de reconfiguración: desestructura los territorios, altera las tramas sociales e impone nuevas coordenadas sobre las cuales se organiza la experiencia urbana y sus formas de habitar.

Violencia espacial

A partir de estas modalidades de violencia colectiva y de la omnipresencia del conflicto como condición estructural de la vida urbana, resulta pertinente examinar cómo la violencia incide sobre el espacio ciudadano, no únicamente como expresión episódica, sino como principio de estructuración. En este plano, adquiere particular relevancia la violencia espacial: una forma de ordenamiento que transforma el territorio urbano mediante mecanismos de exclusión, segmentación y control.

La violencia espacial, comprendida como un dispositivo que organiza los territorios según lógicas de dominio,⁵² permite analizar de qué manera las ciudades contemporáneas reorganizan sus estructuras sociales y materiales. Teresa P. R. Caldeira observa que “la calle, como espacio de la vida pública, ha quedado aniquilada y, con ello, la posibilidad de coexistencia de diversidad y diferencia. El tipo de espacio que se genera no fomenta la igualdad –como se pretendió–, sino que agrava una desigualdad más explícita” (Caldeira, 2007: 376). Desde esta perspectiva, la violencia no se reduce a una acción visible; actúa como un proceso estructural que transforma las relaciones ciudadanas y consolida formas persistentes de exclusión.

Esta configuración se articula con la forma en que ciertos espacios son marcados como zonas de riesgo o deterioro, lo cual habilita su segregación y justifica su abandono. En este sentido, Wacquant (2008: 3-7) propone el concepto de marginalidad ciudadana avanzada para describir cómo territorios como los guetos en Chicago o las *banlieues* en París son

⁵² Chávez Ramírez sostiene que “las instituciones de la modernidad se originan en la violencia (vía el derecho que marca y ordena los espacios público y privado), permitiéndole a ésta permanecer en los entramados jurídicos contemporáneos, y a éstos, al ser aplicables en un territorio, obligar a los sujetos dentro de él a ser persuadidos por la norma o coercionados por una sanción” (Chávez Ramírez, 2017: 140). De esta manera, la violencia no solo es un fenómeno marginal o patológico dentro del Estado, sino un principio organizador que estructura las relaciones de poder y define los límites de inclusión y exclusión en el espacio social.

construidos por discursos hegemónicos como amenazas latentes. Esta representación no solo refuerza la segmentación del espacio urbano, también legitima políticas de omisión estatal e intervención coercitiva que intensifican la exclusión y erosionan la posibilidad de una ciudad compartida.

La violencia espacial no se limita a desalojos o confinamientos físicos, sino que actúa como una forma de estructuración urbana que redefine jerarquías y accesos dentro del territorio ciudadano. En este contexto, Wacquant señala que esta dinámica no se reduce a la exclusión física, sino que produce una *redefinición simbólica del espacio*, donde ciertos territorios y sus habitantes son sistemáticamente percibidos como amenazas (Wacq2008: 12). La violencia espacial se constituye así como un mecanismo estructural que restringe el acceso a recursos, servicios y oportunidades, consolidando las jerarquías económicas y sociales. Como observa Wood (2017: 54), esta forma de violencia se encubre a menudo bajo políticas ciudadanas que invisibilizan la exclusión, presentándola como una consecuencia inevitable del progreso.⁵³

En el marco de la violencia espacial, las manifestaciones culturales y rituales deben entenderse como componentes que contribuyen a la estructuración del territorio urbano. Estas expresiones no solo activan dimensiones espirituales, también consolidan relaciones de poder inscritas en el espacio. Según Chávez Martínez (2015: 12), el patrimonio cultural opera como un elemento que ancla la identidad y la pertenencia en territorios concretos, al materializarse a través de prácticas rituales y culturales.

Estas prácticas adquieren un peso simbólico y político al delimitar territorios de pertenencia y exclusión, reforzando jerarquías sociales mediante la configuración diferencial del espacio. Tal como expone Chávez Martínez (2015: 34–36), este proceso no se restringe a trazados físicos, sino que se despliega en discursos de planificación urbana donde el

⁵³ Esta configuración desigual del espacio ciudadano remite a lo que Jacques Rancière denomina partición de lo sensible, entendida como “el sistema de evidencia sensible a través del cual se realiza una comunidad: determina lo que se ve y lo que puede decirse sobre ello, quién puede hablar, quién es objeto de discurso, quién es competente para ver y quién no lo es” (Rancière, 2007: 13). En este marco, la violencia espacial no solo actúa a través de dispositivos materiales de exclusión —como el despojo o la militarización de ciertos territorios—, sino también mediante marcos de visibilidad y legibilidad que distribuyen los lugares sociales, definen qué cuerpos cuentan como portadores de sentido y qué espacios pueden ser habitados dignamente. La dominación territorial se inscribe así en una estética del reparto que clausura ciertas formas de existencia y expresión, reduciendo a grupos enteros a la condición de parte sin parte, es decir, aquellos que, aunque estén físicamente presentes en la ciudad, son excluidos del reparto legítimo de lo común: “aquellos que no tienen más parte que la del contar como no contando” (Rancière, 2007: 34).

patrimonio cultural se convierte en una estrategia para legitimar el control de ciertos sectores. Las élites locales, al apropiarse de este discurso, reafirman su dominio sobre espacios valorados y sobre los recursos vinculados a ellos, transformando el patrimonio en un mecanismo de segregación territorial y reproducción de desigualdades.

De este modo, el patrimonio cultural deja de concebirse únicamente como un bien a resguardar y se convierte en un instrumento mediante el cual se articulan identidades colectivas y se legitiman relaciones de poder. En este sentido, Chávez Martínez (2015: 74-76) subraya la importancia de incorporar diagnósticos territoriales y criterios de planificación que reconozcan las tensiones generadas por dichas configuraciones, especialmente en escenarios donde las relaciones de poder determinan el acceso y control sobre los recursos patrimoniales. A partir de esta perspectiva, la autora muestra cómo los gobiernos locales, en contextos de descentralización, enfrentan el desafío de integrar las prácticas culturales en los procesos de ordenamiento territorial. Para ello, recurren a dispositivos de evaluación y seguimiento que buscan armonizar la conservación del patrimonio con su utilización como recurso para el desarrollo (Chávez, 2015: 118).

En este sentido, el territorio se configura como un espacio atravesado por disputas constantes, en el que las dinámicas sociales y económicas determinan tanto el acceso físico a los recursos como los límites simbólicos que establecen pertenencias y exclusiones. La violencia, ya sea estructural o percibida, actúa como agente intensificador de estas divisiones, otorgando a determinados actores una posición dominante desde la cual reafirmar su control sobre el espacio. Las prácticas culturales y las manifestaciones cotidianas operan como mecanismos que consolidan desigualdades históricas, al tiempo que refuerzan las fronteras simbólicas que definen quién puede ocupar, recorrer y apropiarse del territorio (Chávez, 2015: 12).

Esta configuración del espacio no puede entenderse únicamente como una distribución externa de formas y funciones. Desde la noción de *antropoespacialidad*, resulta más pertinente concebirlo como una construcción relacional que emerge de las interacciones entre cuerpos, memorias y estructuras. El espacio urbano, en tanto entramado de fuerzas, se produce y se transforma a partir de estas relaciones asimétricas, donde la violencia actúa como principio ordenador que estructura trayectorias, regula accesos y delimita formas de habitar. Así, la ciudad no aparece como un mero soporte físico de las relaciones sociales, sino

como una arquitectura sensible de jerarquías, exclusiones y resistencias, cuya lógica obedece a tensiones acumuladas que exceden lo visible.

A partir de esta aproximación, la violencia espacial puede interpretarse como una modalidad de intervención antropoespacial que no solo impone restricciones materiales, sino que reorganiza las condiciones de posibilidad del habitar, inscribiendo desigualdad en las tramas que configuran la experiencia urbana.

§ 15. Cartografías del poder: violencia colectiva y reconfiguración del espacio urbano en América Latina

Se atiende a la violencia urbana en América Latina como un fenómeno estructural, sostenido por relaciones de poder que configuran el territorio más allá de los actos de agresión directa. A partir de la tipología de Puntel Lorenz –violencia espontánea, regulada, institucional y sistémica–, se analizan formas concretas mediante las cuales el espacio ciudadano es moldeado, disputado y segmentado. La ciudad aparece así como una trama de exclusiones y apropiaciones, donde la violencia opera como fuerza organizadora de la desigualdad. Asimismo, se exploran las tensiones que atraviesan la vida urbana latinoamericana: gentrificación, marginalidad avanzada, patrimonios utilizados para legitimar dominio territorial, y dinámicas que marcan simbólicamente cuerpos y zonas. Desde una perspectiva filosófica del habitar, se propone una lectura del espacio urbano como una construcción antropoespacial, afectada por lógicas históricas y contemporáneas de segregación, vigilancia y desposesión.

Frente al deterioro del goce social, la fragmentación afectiva del espacio y la racionalización técnica del habitar, emergen prácticas que, lejos de remitirse a formas comunitarias idealizadas, trazan nuevas condiciones de posibilidad para la existencia urbana. Estas formas de acción reconfiguran el habitar como experiencia situada que recobra lo sensible, lo relacional y lo común, incluso en contextos arquitectónicos adversos y trazados excluyentes.

La noción de antropoespacialidad, comprendida como la co-constitución entre cuerpos y entornos, permite examinar cómo ciertos gestos y apropiaciones modifican la cartografía afectiva de la ciudad. Estas acciones, aunque carecen de sistematicidad normativa o respaldo institucional, logran reabrir el espacio urbano a otras formas de vida. Ejemplos de ello se encuentran en jardines compartidos, cocinas colectivas, refugios organizados por habitantes, arquitecturas efímeras y redes de cuidado territorial. Lejos de reproducir la lógica de la ciudad neoliberal o confrontarla de manera directa, estas formas operan por desplazamiento,

desborde o reconfiguración puntual de lo preestablecido (Brenner et al., 2012; Rendueles, 2013).

Desde esta perspectiva, algunos edificios se transforman en espacios de condensación antropoespacial donde se reactivan memorias, afectos y potencias relacionales. Tal como argumenta Mensch (2021), el espacio adquiere espesor al constituirse como textura de relaciones posibles. Allí donde la arquitectura moderna promovió estandarización y clausura, ciertos espacios construidos cobran otra dimensión al abrirse a usos imprevistos, ser resignificados o habitados de forma contingente.

Estas transformaciones se articulan con formas de cuidado que desbordan el ámbito doméstico y reactivan lo colectivo desde la afectividad. En escenarios marcados por el control y la precarización, el cuidado se afirma como intervención política capaz de contrarrestar las lógicas de aislamiento y de fomentar modos de existencia compartida (Puig de la Bellacasa, 2017). Este desplazamiento transforma el goce social: se aleja del espectáculo del consumo y se orienta hacia la elaboración situada de vínculos y la producción afectiva de lo común. Tal elaboración no remite a una nostalgia por lo comunitario ni a gestos meramente simbólicos; expresa, más bien, la construcción concreta de umbrales alternativos de habitabilidad en los resquicios de la ciudad normada.

La recomposición del espacio urbano contrasta con los marcos categoriales con los que se ha interpretado históricamente la ciudad. Esta deja de figurar exclusivamente como resultado de decisiones arquitectónicas o administrativas, y adquiere consistencia desde las micropolíticas del día a día, desde las estrategias afectivas que sostienen lo vivible y desde los ensamblajes materiales y simbólicos que lo posibilitan. En esta dirección, conviene atender a los cuerpos desplazados, a las trayectorias que rehacen el espacio desde el margen, a los ritmos vitales que reordenan la ciudad desde lo sensible (Berlant, 2011; Butler, 2021).

La rearticulación del habitar urbano conlleva una revisión de las arquitecturas posibles. Pensar el edificio como lugar de interacciones imprevistas —más allá de su función técnica— permite reconocer las fisuras que alteran la distribución de lo común, los umbrales de visibilidad y la sensibilidad urbana. En este marco, cabe plantear una interrogante: ¿qué formas de habitar resultan pensables desde estas reapropiaciones que reordenan el espacio sin replicar sus dispositivos de exclusión?

Más que proponer una alternativa totalizante al urbanismo contemporáneo, estas prácticas delinean una cartografía fragmentaria de lo posible. El habitar se concibe aquí como una forma de intervención mínima pero significativa, como una apuesta por lo común en contextos adversos. En esa medida, pensar la ciudad exige articular teoría, afecto y espacio en una misma problemática. Se requiere una filosofía capaz de seguir los desvíos del habitar, de escuchar las modulaciones del espacio y de sostener una interrogación persistente sobre las condiciones materiales, sensibles y políticas que lo hacen vivible.

Así, esta última parte deja atrás la clausura diagnóstica y despliega una zona de apertura: una geografía inestable en la cual el edificio puede devenir refugio, el trazado adquiere el carácter de desvío y el goce se afirma como acto de recomposición. Pensar la ciudad contemporánea requiere más que describir su arquitectura; implica indagar las potencias que, incluso desde sus estructuras más rígidas, permiten vislumbrar formas alternativas de habitar, sostenidas en vínculos, desbordes y afectos dislocados respecto al orden dominante.

América Latina se ha constituido como uno de los principales epicentros de la violencia contemporánea. Según Asmann y Jones (2021), la región concentra una proporción alarmante de delitos a nivel mundial, muchos de los cuales se desarrollan en contextos marcados por una creciente impunidad (Le Clercq, 2016: 69-91). Esta impunidad no se reduce a la falta de sanción penal. Más bien, configura un fenómeno estructural que articula ineficacia institucional, desconfianza ciudadana y opacidad judicial. En este marco, Le Clercq, Cháidez y Rodríguez (2016: 70-76) sostienen que la impunidad latinoamericana responde a una condición sistémica, arraigada en la debilidad normativa, la limitada autonomía del poder judicial y las fallas operativas del aparato estatal. Su planteamiento permite una lectura multidimensional de la impunidad, entendida como un dispositivo que no solo facilita la reproducción de la violencia, sino que instituye un régimen de exclusión jurídica. Este régimen afecta de manera diferenciada a colectivos históricamente vulnerabilizados, cuyos cuerpos y territorios resultan sistemáticamente desprotegidos.

Desde la óptica de la *antropoespacialidad*, esta exclusión jurídica también opera como una forma de violencia espacial. La ausencia efectiva de justicia reorganiza los territorios en función de zonas de sacrificio, es decir, áreas donde la legalidad se diluye, la protección estatal se desvanece y las condiciones del habitar quedan subordinadas a lógicas de abandono, control o captura. Así, la impunidad no solo se manifiesta en el ámbito legal,

también incide en la configuración del espacio urbano al desestructurar los marcos normativos que regulan la vida colectiva, multiplicando territorios fragmentados, desiguales y profundamente marcados por la desprotección.⁵⁴

Este fenómeno se agrava con la corrupción estructural que atraviesa a las instituciones gubernamentales y con la proliferación de agentes de violencia colectiva, incluidos actores estatales, paraestatales, subestatales y civiles armados que operan al margen de la legalidad (HIIK, 2023: 94-118). La combinación de impunidad y corrupción configura territorios donde el ejercicio del poder coactivo se desvincula del marco jurídico y se vuelve impredecible, reforzando una geografía de inseguridad estructural. Estas condiciones socavan los vínculos entre habitante y espacio, al sustituir la lógica del cuidado por lógicas de control, coacción o abandono, lo cual transforma el territorio en un campo de disputa permanente. Desde la perspectiva aquí desplegada, este tipo de violencia altera los modos de habitar al erosionar las condiciones mínimas para la vida compartida, territorializando el miedo, desactivando la confianza y segmentando el acceso a los derechos en función de coordenadas geográficas, identitarias o económicas.

Como resultado, la región ha experimentado un incremento constante en fenómenos como el tráfico de armas y el fortalecimiento de la delincuencia organizada, que, a su vez, alimentan procesos de desestabilización política y explotación intensiva de recursos naturales. A esto se suma una movilidad humana forzada que atraviesa tanto fronteras internas como externas, generando desplazamientos masivos y precarización de las condiciones de vida (OIM, 2020: 101, 113).

En este entramado de violencia extrema, criminalidad organizada y condiciones de precariedad, la escalada de conflictos adquiere una magnitud creciente. Estos procesos se estructuran en torno al flujo y la capitalización de recursos ilegales, configurando formas de violencia que se desarrollan de manera fragmentada e inédita. Como advierte Feierstein (2011) para quien los conflictos de alta intensidad no constituyen una simple acumulación de

⁵⁴ Le Clercq, Cháidez y Rodríguez (2016) proponen una aproximación metodológica que considera cuatro dimensiones centrales para medir la impunidad: el marco normativo, la capacidad operativa, la autonomía judicial y el acceso ciudadano a la justicia. Esta mirada integral permite trascender enfoques punitivistas o simplificadores y entender la impunidad como una condición que estructura la violencia, socava la legitimidad estatal y refuerza patrones de desigualdad institucionalizados

violencia, dado que configuran entramados fluctuantes donde convergen transformaciones sucesivas, articulaciones inesperadas y fracturas sustantivas.

Una contextura donde la desaparición se convierte en el resultado de un proceso industrial orientado no solo a suprimir la vida, sino a erradicar cualquier rastro material de existencia: huesos, piel, dientes, identidad. Esta industrialización de la muerte establece un régimen de anonimato que fractura el vínculo entre víctima y perpetrador, neutraliza la responsabilidad moral y convierte el asesinato en una práctica serial institucionalizada. Aunque esta lógica se vincula con dispositivos de exterminio articulados desde el Estado, también aparece en ciertas configuraciones urbanas en las cuales el anonimato, la despersonalización y la violencia persistente generan cuerpos desaparecidos de facto: cuerpos anulados en sus huellas materiales y simbólicas, desplazados de las geografías ciudadanas y relegados a una condición espectral.⁵⁵

Así, América Latina se configura como un territorio en el cual la violencia alcanza una magnitud intensificada, expresándose en la disputa por recursos y espacios, así como en la transformación de las relaciones sociales, las estructuras urbanas y los modos en que se habita la ciudad. Este entramado no solo reproduce condiciones de desigualdad estructural; también reordena el paisaje ciudadano mediante dispositivos de control y segmentación que redefinen los usos del espacio y fracturan la experiencia colectiva. Desde esta perspectiva, la violencia no actúa como una anomalía del tejido urbano, sino como un principio organizador que afecta las formas en que los cuerpos se desplazan, se asientan y producen sentido dentro del territorio.

Estas dinámicas encuentran su fundamento en procesos de legitimación espectacular, que resultan visibles en contextos donde la violencia se ha normalizado como parte del orden social (Marzano, 2010: 99),⁵⁶ por lo cual fraguan un panorama de victimogénesis que altera

⁵⁵ “El genocidio no debe entenderse únicamente como una práctica de aniquilación, sino también como una estrategia de reorganización social. No se trata solo de exterminar a ciertos grupos, sino de transformar la estructura misma de la sociedad, redefiniendo los modos de pertenencia, inclusión y exclusión dentro de un nuevo orden normativo” (Feierstein, 2011: 59).

⁵⁶ El análisis de Marzano examina cómo las sociedades modernas, saturadas de información y caracterizadas por la espectacularización de la violencia, normalizan las aberraciones sociales y los eventos emergentes. La autora reflexiona sobre el rol de las imágenes y los riesgos de su uso indebido, advirtiendo dos extremos perjudiciales: el cinismo y la indiferencia, por un lado, y la explotación compasiva de las tragedias, por otro. En palabras de Marzano: “La cuestión clave reside en el estatus de las imágenes mostradas, evitando dos trampas peligrosas: una es alimentar el cinismo y la indiferencia, y la otra es caer en el mercadeo de la compasión. Curiosamente, ambos extremos tienden a converger; la exhibición emocional que instrumentaliza a las víctimas, reduciendo su sufrimiento a un espectáculo que genera emociones, se acompaña del impacto de

las relaciones no solo entre los grupos victimizados –muertos, sobrevivientes, víctimas directas e indirectas– (Barba, 2019: 11-24), sino también entre los propios victimarios y testigos, quienes ven transformadas sus relaciones íntimas, personales, sociales y públicas. Estas violencias organizadas colectivamente buscan la eliminación de otros, modificando de manera significativa el tejido social.

Desde la perspectiva de Agamben, resulta pertinente analizar los espacios de violencia ciudadana en América Latina no como hechos aislados, más bien como paradigmas capaces de esclarecer un horizonte histórico-problemático más amplio. Lejos de limitarse a ilustrar una realidad social, estos casos configuran una “forma peculiar de conocimiento” (Agamben, 2010: 25), en tanto revelan las lógicas de poder, exclusión y deshumanización que atraviesan la región. Esta forma de conocimiento no opera mediante generalizaciones ni representaciones, sino a través de la exposición.

En *Signatura rerum* (2010), Agamben sostiene que un paradigma no representa una totalidad desde una parte, ni ejemplifica una regla mediante un caso individual. Más bien, ilumina un conjunto mediante relaciones internas entre los casos, sin remitir a una ley externa o universal. En sus propias palabras: “El paradigma no es ni una generalización ni una ejemplificación; más bien, es una forma de conocimiento que produce inteligibilidad por exposición, no por representación” (Agamben, 2010: 18). Por ello, cuando Agamben afirma que ciertos casos configuran una forma peculiar de conocimiento, se refiere a su capacidad de hacer pensable un campo a través de la exposición de sus estructuras internas, sin que se sometan a una lógica ejemplar subordinada a una regla.

Paradigmáticamente, luego, los habitantes de México enfrentan una situación de emergencia humanitaria, con tasas de homicidio alarmantemente altas —27 por cada 100 mil habitantes (Asmann & Jones, 2021)—, similar a lo que ocurre en Haití, Jamaica, Venezuela y Honduras. Durante más de 15 años de conflicto de alta intensidad, México ha experimentado un incremento en el número de homicidios y una intensificación en la crueldad aplicada a un espectro cada vez más amplio de víctimas, así como una expansión territorial de esta violencia.

estos vídeos [de asesinatos y torturas], que instrumentalizan tanto a las víctimas como a los espectadores” (Marzano, 2010: 99-100).

México se consolida como paradigma de violencia ciudadana, al concentrar siete de las diez ciudades más violentas del mundo según el ranking 2024 del Consejo Ciudadano para la Seguridad Pública y la Justicia Penal: Colima, Acapulco, Manzanillo, Ciudad Obregón, Tijuana, Celaya y Zamora, además de que 20 de las 50 urbes más violentas globalmente se ubican en territorio mexicano (CCSPyJPAC, 2024).⁵⁷ La intensidad de los conflictos en zonas urbanas y la alta incidencia de homicidios se vinculan con una violencia territorializada que no responde a motivaciones ideológicas ni religiosas, sino a disputas por el control de rutas, redes y recursos estratégicos, cada vez más localizadas en entornos ciudadanos.

El incremento sin precedentes en la cantidad y gravedad de los conflictos en México y su expansión territorial es alarmante. En 2020, la tasa de homicidios dolosos aumentó en 26 de las 32 entidades federativas, y se estimó que el 80 % de estos homicidios fueron ejecuciones cometidas por la delincuencia organizada. Un estudio de 238 municipios –correspondientes al 66.3 % de la población nacional– señaló que en ellos se cometieron el 83.25 % de seis delitos de alto impacto (Causa común, 2020). Esos mismos municipios concentraron el 72.43 % de los homicidios dolosos, el 65.20 % de los secuestros, el 76.55 % de las amenazas, el 77.86 % de las lesiones dolosas y el 88.03 % de robos con violencia.

Sin embargo, los datos más recientes muestran una tendencia cambiante: en 2023 México registró 31 062 homicidios, lo que representó una bajada del 6.7 % respecto a 2022 (InSight Crime, 2025). Pese a esta reducción, la cifra aún es comparable a la del periodo más violento de la década (2020-2022). En 2024, la tasa nacional rondó los 19.3 homicidios por cada 100 000 habitantes, aunque continúan los incrementos en personas desaparecidas (+36 %) y hechos de violencia con arma de fuego (InSight Crime, 2025).

Estos datos confirman que la violencia territorializada no ha remitido, más bien se ha reconfigurado. Ya no se trata únicamente de un fenómeno cuantitativo, sino también de un fenómeno espacial y cualitativo: aunque algunos indicadores nacionales reflejen descensos, la violencia permanece altamente concentrada en municipios específicos, estrechamente

⁵⁷ El listado se elabora en la medición de homicidios dolosos por cada 100 mil habitantes, delitos comunes y de alto impacto, así como percepción de la violencia, entre otros indicadores. El Consejo Ciudadano para la Seguridad Pública y la Justicia Penal A.C (CCSPyJPAC), elabora el listado con el medio centenar de urbes consideradas las más violentas en el mundo. Además de las ciudades incluidas en esta medición, hay otras mexicanas que no llegan a los 300 mil habitantes, pero tienen tasas por encima de los 100 homicidios por cada 100 mil habitantes, como es el caso de Fresnillo, Manzanillo, Guaymas y Tecate. Destaca esta urbe con una tasa de 247 homicidios por cada 100 mil habitantes en 2021 (CCSPyJPAC 2022).

ligada a la disputa por rutas, redes y recursos estratégicos, especialmente en contextos urbanos.

Como se desprende de lo anterior, la expansión territorial de la delincuencia organizada y el incremento de delitos de alto impacto generan un clima de inseguridad y violencia, a la vez que reordenan las dinámicas ciudadanas y sociales en las metrópolis densamente pobladas. Como han advertido Jacobs (2011), Soja (2008) y Castells (1996), las ciudades modernas, centradas en la economía y el desplazamiento, dejan de lado espacios de encuentro y convivencia, lo que resulta en una segregación socioespacial marcada.⁵⁸ Esta reconfiguración espacial, impulsada por la percepción de inseguridad y la violencia creciente, produce *ghettos urbanos* (Moya, 1998: 82), donde las tensiones sociales y las prácticas restrictivas exacerbaban la hostilidad y limitan la vitalidad social, con lo cual refuerzan un ciclo de conflictividad.

En este sentido, según el informe INEGI (2022), en México se perciben como peligrosos espacios cotidianos como cajeros automáticos, transporte público, calles habituales, carreteras, mercados, parques y lugares de trabajo y estudio. En lugar de propiciar relaciones y encuentros en condiciones de tranquilidad, estos entornos se convierten en zonas que se

⁵⁸ La reflexión de Jane Jacobs sobre las calles como órganos vivos de la ciudad permite comprender, desde una arquitectura del lazo social, que la violencia y la inseguridad afectan no solo la movilidad, también descomponen el entramado urbano en su totalidad. Las aceras y calles, lejos de ser espacios exclusivamente destinados al tránsito, conforman la base material y simbólica del mundo compartido. Jacobs sostiene que “las calles y sus aceras, los principales lugares públicos de una ciudad, son sus órganos más vitales. ¿Qué es lo primero que nos viene a la mente al pensar en una ciudad? Sus calles. Cuando las calles de una ciudad ofrecen interés, la ciudad entera ofrece interés; cuando presentan un aspecto triste, toda la ciudad parece triste” (Jacobs, 2011: 55). Esta dimensión visible –casi una epidermis urbana– trasciende la estética espacial, pues remite a la densidad de lo habitable. La vitalidad urbana se percibe en la confianza con la que sus habitantes la recorren. Así, cuando el miedo se instala en las aceras, comienza el deterioro del cuerpo urbano. La autora lo expresa con claridad: “Si las calles de una ciudad están a salvo de la barbarie y el temor, la ciudad está tolerablemente a salvo de la barbarie y el temor” (Jacobs, 2011: 56). La noción de “barbarie” en Jacobs alude menos a una figura externa que a un colapso interno del lazo urbano. La barbarie se expresa en la interrupción de la confianza elemental que posibilita la coexistencia entre desconocidos sin percibirlos como amenaza. Esa confianza –que Jacobs identifica como rasgo decisivo de un distrito urbano logrado– constituye la base que permite el funcionamiento de lo urbano como espacio compartido. Al quedar interferida por el miedo, la calle adquiere el carácter de una jungla simbólica, como temen los propios habitantes. A veces, basta un grito, una sombra o el recuerdo de un asalto para detonar el repliegue. Y ese repliegue afecta tanto al desplazamiento físico como a la capacidad de la ciudad para sostener el encuentro, el reconocimiento y la vida en común. Jacobs advierte: “no son necesarios muchos incidentes violentos en una calle de la ciudad para provocar el miedo de los ciudadanos. Y si las temen, las usan aún menos, lo que las hace aún más inseguras” (Jacobs, 2011: 56). Con ello anticipa un fenómeno hoy evidente: el vaciamiento defensivo del espacio público bajo el efecto de un miedo estructural. Este proceso implica mucho más que inseguridad: fractura el cuerpo urbano, restringe el tránsito, fortifica lo doméstico y proyecta al otro como amenaza. La barbarie se despliega, así, mediante la retirada progresiva de la confianza, el silenciamiento de los encuentros y la clausura simbólica del espacio compartido.

evitan o se recorren con rapidez, dando lugar a estrategias defensivas como redes de apoyo frente a la delincuencia.

De esta manera, México, como paradigma de conflictos intra y subestatales, evidencia patrones de violencia colectiva organizada que se extienden por la región. Según el Global Study on Homicide de la UNODC (2019), la actividad criminal en espacios ciudadanos causa más muertes a nivel mundial que los conflictos armados y el terrorismo combinados. América Latina, año tras año, continúa exhibiendo altas tasas de homicidios.

Este análisis destaca que la violencia ciudadana forma parte de un patrón regional más amplio, cuya comprensión exige estrategias articuladas que superen respuestas fragmentarias o de alcance limitado. Lejos de tratarse de un fenómeno restringido al ámbito local o nacional, su recurrencia revela dinámicas compartidas en América Latina, donde ciertos sectores de la población, como los varones jóvenes, enfrentan un riesgo significativamente mayor:

Los hombres jóvenes están especialmente en riesgo, con una tasa de homicidios para hombres de 18 a 19 años estimada en 46 por 100,000, mucho más que el riesgo que enfrentan sus pares en otras regiones. Las armas de fuego también están involucradas con mayor frecuencia en los homicidios en América Latina que en otras partes del mundo (Gorder, et al. 2022).

En el contexto de la violencia ciudadana, resulta pertinente interrogar la antropoespacialidad urbana, concebida como la relación constitutiva entre el entorno y la existencia humana. Las ciudades, sometidas históricamente a procesos de transformación material y simbólica, experimentan hoy alteraciones profundas debido a condiciones persistentes de violencia que afectan la forma en que los cuerpos se sitúan, se relacionan y comparten el espacio.

La antropoespacialidad implica más que una disposición física; configura las posibilidades de socialización, cercanía y cuidado entre extraños. Frente a la inseguridad generalizada, esa configuración se ve trastocada. Las distancias se recalculan con base en el riesgo, y la proximidad deja de expresar confianza o apertura para adquirir un matiz de amenaza potencial. El espacio urbano deja de ofrecer condiciones para el encuentro y la convivencia, y se convierte en un territorio de resguardo, marcado por el aislamiento y la vigilancia constante.

Bajo estas condiciones, la ciudad pierde densidad relacional y simbólica. Lo ciudadano deja de proyectarse como posibilidad compartida para afirmarse como campo de supervivencia, donde el otro aparece como figura ambigua entre lo desconocido y lo peligroso. En este marco, el habitar ya no sostiene la convivencia, sino que se repliega hacia zonas de autoprotección, clausurando el tejido común que da sentido a la experiencia urbana.

En estos espacios ciudadanos, asediados por conflictos espaciales y violencia colectiva organizada, los cimientos de la convivencialidad —el reconocimiento, colaboración, encuentro y apoyo mutuo, es decir, los vínculos fundamentales para la cohesión social— se ven alterados. El ser humano, como sujeto espacial, se enfrenta a una alienación progresiva donde el espacio mismo, en su dimensión simbólica y práctica, deja de ser territorio de pertenencia y se convierte en una amenaza constante, en un no-lugar (Augé, 1993).

Este escenario demanda una reconsideración crítica de las políticas y prácticas ciudadanas, con un enfoque que se desplace de los registros cuantitativos hacia una lectura situada de las transformaciones espaciales y sociales en curso. La alteración de las condiciones que hacen posible la convivencia urbana no debe entenderse como un efecto colateral de la violencia, pues señala un reacomodo en la forma en que los espacios ciudadanos se configuran, se distribuyen y se experimentan. En este marco, resulta indispensable atender a la distribución diferenciada del daño: en América Latina, la mayoría de las víctimas de homicidio son varones, cuya cifra excede ampliamente la de mujeres asesinadas. Para estas últimas, el riesgo aparece fuertemente ligado a la violencia sexual. Los jóvenes, por su parte, concentran el mayor número de víctimas y al mismo tiempo figuran entre quienes ejercen la violencia con más frecuencia, conformando un ciclo complejo de afectación recíproca (ONU Hábitat, 2018).

Desde esta perspectiva, la violencia ciudadana altera la antropoespacialidad al modificar las condiciones del habitar. El entorno urbano, históricamente concebido como espacio de encuentro y posibilidad compartida, se ve atravesado por lógicas que disgregan la vida colectiva y erosionan la confianza entre extraños. El espacio público no desaparece, pero se redefine como superficie de exposición y amenaza, donde el tránsito y las relaciones quedan marcados por el temor, la segmentación y el rechazo. Este desplazamiento deja ver que el espacio organiza tanto los cuerpos como sus recorridos, imponiendo límites, jerarquías y distancias.

Pensar la ciudad como un campo en disputa implica reconocer su carácter inestable y sujeta a resignificaciones. Las tensiones entre cercanía y extrañamiento, pertenencia y exclusión, estructuran las formas actuales de habitar en contextos donde la violencia actúa sobre lo visible y lo posible. Esta interrogación cobra fuerza si se asume, con Rancière, que lo político se activa cuando quienes han sido reducidos a “parte sin parte” irrumpen en el espacio común, alterando el reparto de los lugares, los cuerpos y las formas de decir (Rancière, 2007: 41). Esa irrupción no solo impugna la distribución desigual de lo sensible, también inaugura otras cartografías de lo común, al abrir fisuras en el régimen dominante de ocupación, palabra y visibilidad. Incluso en el lugar más inhóspito, lo político se expresa como posibilidad de otro habitar.

La situación en México revela una realidad marcada por la proliferación de fosas clandestinas, migraciones forzadas, desapariciones sistemáticas y ejecuciones extrajudiciales (Rojas, 2022: 18-24). Este escenario de violencia extrema ha instaurado lo que Nievas describe como un “miedo social difuso”. En su artículo *“Ni guerra ni paz: la violencia perpetua”*, Flabián Nievas (2018) examina el concepto de “miedo social difuso”, expresión que alude a una forma de temor generalizado desvinculada de amenazas precisas. Este miedo se extiende por el entramado social y produce un estado persistente de incertidumbre y ansiedad. Nievas caracteriza este fenómeno como propio de contextos donde la violencia y la inseguridad adquieren un carácter estructurante, afectando tanto la percepción como la calidad de las interacciones en el espacio ciudadano.

En este contexto, la violencia y la percepción de inseguridad han alterado de manera profunda los espacios públicos. Como se ha observado, aquello que alguna vez formó parte de la rutina ciudadana –cajeros automáticos, transporte público y calles– se percibe ahora como territorio de riesgo. Más que favorecer encuentros o articular cohesión social, estos espacios tienden a ser utilizados de forma efímera y bajo lógicas precautorias, lo cual evidencia un proceso de fragmentación funcional que transforma el vínculo entre los habitantes y su entorno urbano.

La inseguridad y el miedo al delito, como plantea Calonge (2022: 151-152), se han integrado de manera estructural en nuestras sociedades, moldeando comportamientos y actitudes de forma sostenida. Este estado permanente de ansiedad lleva a los individuos a gestionar constantemente las amenazas percibidas, lo que influye tanto en las dinámicas de

interacción social como en decisiones determinantes, como la elección del lugar de residencia, las opciones laborales o la construcción de redes de apoyo que ofrezcan cierta protección ante lo incierto. Así lo plantea Wirth: “El contacto físico cercano de numerosos individuos que no tienen ningún conocimiento mutuo es quizás el hecho más sobresaliente de la vida en la ciudad” (Wirth, 1938: 10).

En este contexto, el análisis de la configuración citadina contemporánea adquiere particular relevancia. Tal como se ha desarrollado, la propuesta de James Richard Mensch (2020) ofrece un marco interpretativo sólido para comprender la relación constitutiva entre creencia y confianza en la estructuración de los espacios urbanos. Ambos conceptos funcionan como pilares invisibles que sostienen la convivencia y orientan la experiencia cotidiana del habitar. Sin embargo, esta estructura relacional se ve alterada cuando la violencia —ya sea efectiva o percibida— irrumpe en la cotidianidad. En palabras de Jean Améry, “La frontera de mi cuerpo también es la frontera de mi yo... en el primer golpe, sin embargo, esta confianza en el mundo se rompe” (citado en Mensch, 2020: 150). Este quiebre no sólo afecta la interioridad del sujeto, también reconfigura su experiencia espacial y social, desencadenando un proceso de desorientación colectiva en el que la alienación y el desamparo se proyectan sobre el entramado citadino, debilitando las formas de arraigo y descomponiendo los vínculos elementales de cohesión.

En el proceso de edificación de lo citadino y en la conformación de la confianza social, la transformación de costumbres e ideas se revela como un elemento decisivo. Eduardo Nicol, advierte que las ideas no operan como abstracciones desligadas de la vida cotidiana, sino como instrumentos vivos que se insertan en las prácticas y hábitos de una sociedad:

Las ideas se usan. Como los implementos de trabajo, se elaboran para que presten algún servicio, y se incorporan así a los llamados ‘usos y costumbres’ de los hombres. [...] El uso y desuso de las ideas se rige por una ley de economía biológica: para alojar lo nuevo hay de desechar lo que ya no es de buen uso (Nicol, 1978: 5-6).

Tales ideas, equiparables a herramientas de trabajo, cumplen funciones específicas dentro de un periodo histórico determinado y obedecen a lo que el autor denomina una ley de economía biológica: el surgimiento de nuevas ideas exige la disolución de aquellas que han agotado su eficacia operativa, lo cual permite la renovación y adaptabilidad del cuerpo social.

§ 16. Confianza en ruinas.

Violencia, ciudad y la transformación de los vínculos urbanos

Se toma un momento para reflexionar sobre la confianza en el ámbito urbano como una práctica relacional, situada y dinámica, decisiva para la articulación de la vida colectiva. Todo ello suma a la idea de goce social desarrollada en los parágrafos anteriores. A partir de las transformaciones impuestas por la violencia estructural en América Latina, se examina cómo el vínculo de confianza se debilita hasta convertirse en percepción de riesgo. Con base en los planteamientos de Putnam, Bourdieu, Agamben y Mumford, se exploran los efectos que la inseguridad, la fragmentación y los dispositivos de control producen sobre el habitus ciudadano, la experiencia de lo común y los usos del espacio público. La violencia, entendida como fuerza que reconfigura el territorio y los marcos simbólicos del habitar, desestructura la vida urbana al sustituir la lógica de reciprocidad por dinámicas de vigilancia y segmentación. En este contexto, la ciudad se redefine como un entorno de exposición constante, donde la excepción se consolida como forma ordinaria de gobierno y el sentido de pertenencia se desvanece.

Aplicar esta concepción al terreno de la confianza en el espacio ciudadano permite concebirla como una construcción dinámica, relacional y situada, cuyo equilibrio depende de su capacidad para responder a las mutaciones del entorno. En este sentido, la confianza más que una disposición pasiva, es una práctica intersubjetiva nutrida por valores, expectativas y normativas compartidas que orientan la interacción urbana. La confianza social es un componente esencial del capital social, que es fundamental para la cohesión de las comunidades y su capacidad para resolver colectivamente problemas ciudadanos. Según Putnam, el capital social, constituido por redes de relaciones, normas de reciprocidad y confianza, permite a las comunidades alcanzar objetivos comunes y superar desafíos colectivos. La erosión de la confianza, por tanto, desestabiliza el entramado social y disminuye el capital social, lo cual limita la capacidad de las comunidades para responder de manera efectiva a las crisis, como la violencia ciudadana o la inseguridad (Putnam, 2000: 19-20).

A partir de esta lógica, cuando los marcos que sostienen dicha confianza resultan insuficientes frente a las condiciones emergentes, sus manifestaciones tienden a degradarse, afectando de forma creciente la posibilidad de cohesión. Lo que antes se reconocía como interlocución o alianza entre sujetos, se transforma en percepción de riesgo: el otro aparece entonces como agente potencial del daño, signo de amenaza o figura de lo incierto. La ciudad deja de organizarse como espacio propicio para el intercambio y la significación compartida, y se repliega en estrategias de autoprotección, territorialización afectiva y vigilancia informal.

¿Hasta qué punto esta reorganización del vínculo urbano responde a condiciones materiales objetivas, y en qué medida se alimenta de afectos que operan como tecnologías de anticipación del peligro? Ahondar en la dimensión sensible de la experiencia citadina y repensar las políticas de confianza más allá del marco de seguridad formal permite delinear nuevas trayectorias.

Desde esta óptica, la confianza deja de fungir como vínculo estructurador de las relaciones intersubjetivas y se convierte en un mecanismo selectivo y frágil, condicionado por la percepción constante del riesgo y por las transformaciones de la vida urbana.⁵⁹ La otredad, en lugar de cimentar una convivencia enriquecedora, queda sometida al peso de la incertidumbre y la desconfianza, lo cual fragmenta las condiciones necesarias para desarrollar realidades compartidas.

La confianza, concebida en su sentido más pleno, requiere un ejercicio de apertura y exposición mutua, sostenido por la expectativa de reciprocidad y por acciones orientadas al bienestar común. Esta dimensión, constitutiva de los espacios intersubjetivos, favorece la colaboración en contextos complejos y contribuye a resignificar los espacios públicos como ámbitos de encuentro, interacción y construcción colectiva del sentido.

Al asumir la confianza como una práctica relacional, su continuidad y estabilidad dependen de estructuras subyacentes que la sostengan. En este punto, resulta pertinente recuperar la noción de *habitus* desarrollada por Bourdieu, entendida como un sistema de disposiciones adquiridas que orienta, de manera implícita, las prácticas sociales. Tal como señala el autor: “El *habitus* es el principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir, en un conjunto de personas, bienes y prácticas” (Bourdieu, 2007: 221).⁶⁰

Cuando el *habitus* se ve alterado por fenómenos como la violencia y la inseguridad, se desestabilizan las disposiciones que sostenían la cohesión comunitaria. Esta transformación

⁵⁹ Los lazos de parentesco, vecindad y los sentimientos que surgen de haber vivido juntos durante generaciones [...] suelen estar ausentes o ser relativamente débiles en la ciudad” (Wirth, 1938: 10).

⁶⁰ James Richard Mensch, en su análisis fenomenológico de la confianza, expone que esta no es únicamente una cuestión epistemológica, sino que está profundamente arraigada en nuestra existencia ética y corporal. La confianza se forma inicialmente en la infancia, en nuestra dependencia de los cuidadores, y se extiende al mundo exterior, posibilitando la creación de una realidad compartida y una percepción intersubjetiva del entorno. Sin embargo, la violencia tiene el poder de destruir esta confianza, causando una ruptura en la percepción de seguridad y transformando radicalmente los espacios citadinos en lugares de conflicto y alienación (Mensch, 2020: 149-153).

revela que la confianza se configura como un proceso relacional expuesto a reconfiguraciones constantes, según las condiciones sociales vigentes (Bourdieu, 2007: 86). Dicha alteración impacta en la funcionalidad de los espacios públicos, al redefinir los umbrales de habitabilidad ciudadana y convertir antiguos espacios de encuentro en territorios atravesados por el conflicto y la evasión.

Desde esta perspectiva, la violencia modifica el territorio citadino al inscribir nuevas relaciones de poder que afectan tanto la percepción como el uso de los espacios compartidos. John Carter Wood sostiene que “la violencia puede asociarse a un territorio y ganar legitimidad en él” (Wood, 2007: 34), legitimidad que se consolida a través de prácticas donde la violencia adopta un carácter ritual o normativo. Bajo estas condiciones, se instauran fronteras simbólicas que distinguen entre “nosotros” y “ellos” y organizan la experiencia territorial.

Asimismo, el autor advierte que ciertos espacios operan como ámbitos estratégicos para la construcción y preservación de fronteras sociales impuestas por élites, quienes administran los accesos y usos del entorno (Wood, 2007: 25). Estas fronteras implican más que divisiones visibles, pues estructuran las expectativas que regulan la circulación, la permanencia y la apropiación del espacio urbano.

La violencia, entendida como fuerza que desestructura la experiencia, impacta en el horizonte de lo habitable y en los marcos simbólicos desde los cuales el sujeto proyecta su inserción en el mundo. Esta irrupción transforma las condiciones mismas del habitar y propicia el reemplazo de la confianza por una lógica de control que restringe la creatividad relacional.

A partir de ello, se modifica la posibilidad de concebir la ciudad como campo abierto de significados compartidos. La percepción permanente de amenaza debilita la función de los espacios comunes como lugares de confluencia, dando paso a un entorno donde prevalece la sospecha, el retraimiento y la imposibilidad del reconocimiento recíproco.

Esta problemática exige abordajes que superen soluciones instrumentales, pues sus causas residen en estructuras que refuerzan la inseguridad y la exposición. Una vía de análisis se encuentra en la noción de estado de excepción, desarrollada por Giorgio Agamben (2003), quien plantea que el derecho, ante una emergencia, suspende su aplicación ordinaria con el fin de preservar el orden. Esta suspensión, lejos de cancelar la ley, genera una paradoja: la

ley opera mediante su propia interrupción. El individuo, entonces, queda sujeto a una forma de poder sin garantías jurídicas.

El carácter ambiguo del Estado se expresa en esta figura: se erige como garante de protección mientras detenta un poder ilimitado que pone en entredicho las libertades que debería resguardar. Así, el individuo deviene en un ser expuesto, apartado de toda cobertura legal y sometido a una estructura de dominación justificada en nombre del orden. En este marco, la excepción no representa un intervalo, sino una forma de gobierno que estabiliza la vulnerabilidad.

Tal como indica Agamben:

[...] si la excepción es el dispositivo original en virtud del cual el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión, la teoría del estado de excepción se convierte entonces en una condición preliminar para definir la relación que liga al viviente con el derecho y, al mismo tiempo, le abandona a él (Agamben, 2003: 10).

En el caso mexicano, donde la violencia estructural atraviesa la vida cotidiana, el estado de excepción se prolonga indefinidamente y legitima prácticas de control intensivo bajo la retórica de la seguridad. En consecuencia, la vida urbana se ve transformada por dispositivos de vigilancia que intensifican la percepción de riesgo. La ciudadanía ya no se experimenta como protegida, sino como objeto de regulación y exposición.

Este fenómeno propicia una retracción progresiva hacia lo privado. La inseguridad limita la interacción social y socava los vínculos colectivos, consolidando un proceso de fragmentación. El lazo de confianza, elemento clave para la construcción del espacio común, se debilita. El sentido de pertenencia se desvanece, y el poder estatal se afianza en un contexto donde la excepción se ha instituido como normalidad.

Como expresa Lewis Mumford:

[...] cuando los vínculos primarios se disuelven y la comunidad íntima deja de ser un grupo vigilante e interesado, el “nosotros” se convierte en un zumbador enjambre de “yos”, y los vínculos y lealtades secundarias se vuelven demasiado débiles para detener la desintegración de la comunidad urbana [...] (Mumford, 2012: 13).

§ 17. Habitar el encierro. Cocooning, aislamiento afectivo y repliegue urbano

Llega el momento de analizar el *cocooning* como una práctica contemporánea de “repliegue doméstico” vinculada al miedo, la violencia y la fragmentación urbana. Más que un encierro voluntario, esta forma de habitar responde a un entorno citadino marcado por la desconfianza y la amenaza, reconfigurando el hogar como zona de inmunidad relativa. Desde una aproximación antropoespacial, se analizan las transformaciones históricas del hogar, las arquitecturas del resguardo –como el búnker– y las implicaciones sociopolíticas de este retiro. El texto muestra cómo el cocooning condensa una respuesta adaptativa frente a la inseguridad estructural, pero también evidencia la desigual distribución del derecho a habitar. En ese marco, se indaga en las tensiones entre intimidad y clausura, protección y exclusión, planteando la necesidad de imaginar alternativas sensibles que restablezcan el vínculo con lo común en contextos de retraimiento generalizado.

Frente a la fragmentación del espacio citadino y al debilitamiento de los vínculos afectivos que lo sostienen, el cocooning aparece como una modalidad contemporánea del habitar que responde al miedo, la incertidumbre y la sobreexposición. Esta tendencia no remite a un simple encierro doméstico ni a una forma pasiva de repliegue; constituye una práctica adaptativa que reorganiza los límites entre lo íntimo y lo colectivo, el adentro y el afuera, en función de una experiencia urbana marcada por la desconfianza y la amenaza.

Originado como término para describir un comportamiento de consumo en sociedades hipermediatizadas (Popcorn, 1991), el cocooning ha sido reformulado desde diversas perspectivas críticas como una respuesta afectiva y espacial a la precariedad y al riesgo.⁶¹ Lejos de limitarse a la clausura del hogar, esta práctica proyecta una arquitectura defensiva que modela los cuerpos, regula la circulación y reconfigura la ciudad como un campo segmentado de intensidades emocionales.

En este sentido, el cocooning puede ser comprendido como una forma de habitar inscrita en la lógica del aislamiento relacional. Más que la simple permanencia en casa, implica la producción de un entorno controlado, blindado frente a lo incierto. Esta arquitectura afectiva, aunque aparentemente privada, responde a coordenadas colectivas que comparten muchos habitantes urbanos: temor a la agresión, desgaste del contacto interpersonal, debilitamiento

⁶¹ Faith Popcorn introdujo el término cocooning en la década de 1980 y lo consolidó en *The Popcorn Report* (1991), donde lo define como una tendencia al repliegue doméstico impulsada por el miedo al exterior y la búsqueda de seguridad mediante tecnologías del confort. Si bien las variantes más recientes del fenómeno — como *Mobile Cocoon*, *Digital Cocoon*, *Wandering Cocoon*, *DIY Cocoon* o *Filtered Cocoon*— no han sido formalizadas por la autora en publicaciones académicas con referencias paginadas, estas han sido descritas por su equipo como extensiones observacionales en el repositorio en línea *TrendBank* de Faith Popcorn’s *BrainReserve*. Véase: <https://faithpopcorn.com/trendbank/cocooning/>

de la confianza proxémica. Como señala Bachelard, el espacio doméstico, incluso en su dimensión poética, puede convertirse en refugio frente a lo inhóspito, aunque no por ello deja de expresar una tensión con el afuera (Bachelard, 2000: 35-47).

El cocooning, sin embargo, no puede pensarse al margen de las condiciones materiales que lo posibilitan. Su realización requiere acceso a dispositivos de control ambiental, tecnologías digitales, fronteras visibles o invisibles que garanticen la exclusión del otro. Por ello, también evidencia la desigualdad en la distribución de la habitabilidad: mientras algunos consolidan microterritorios de seguridad, otros permanecen expuestos al despojo, al desplazamiento o a la imposibilidad de resguardarse.

Desde una lectura antrotopespacial, el cocooning condensa una mutación en la relación entre cuerpo, espacio y afectividad. El habitar deja de estar orientado a la apertura o a la convivencia, y se transforma en una práctica de contención, una operación simbólica y material que busca limitar el daño y conservar una zona de inmunidad relativa. Esta forma de resguardo no implica necesariamente una clausura absoluta; en algunos casos, se entrelaza con redes digitales, circuitos de consumo o estéticas del confort que camuflan el aislamiento bajo formas estilizadas de vida.

La emergencia del cocooning, entonces, no puede desvincularse de las condiciones estructurales que lo alimentan. La violencia extendida, la desconfianza sistemática y la vulnerabilización de la experiencia urbana crean un entorno propicio para estas formas de retiro. No se trata de un fenómeno individual ni de una patología social, sino de una respuesta compleja a la forma en que el espacio urbano organiza el miedo, el deseo y la exposición. Así, el aislamiento no aparece como un defecto del habitar, sino como su reconfiguración bajo un régimen afectivo que privilegia la distancia, la compartimentación y la autosuficiencia aparente.

La crítica del cocooning, por tanto, exige reconocer sus ambivalencias: actúa como refugio frente al daño, pero también como cierre que refuerza las formas de segmentación y exclusión. Solo en la medida en que se ponga en cuestión esta arquitectura de la clausura — y se exploren formas situadas de apertura, interrupción y cuidado compartido— será posible pensar alternativas al aislamiento contemporáneo y recuperar, siquiera parcialmente, la dimensión colectiva del habitar.

Es en ese horizonte donde cobran relevancia ciertas prácticas emergentes que, sin apelar a una restauración nostálgica de lo comunitario, ensayan modos singulares de recomposición sensible en medio de entornos fragmentados.

Para comprender cómo la inseguridad y el fenómeno del *cocooning* han resignificado la noción contemporánea del hogar, conviene trazar su evolución histórica como un espacio cuya dimensión relacional, simbólica y protectora ha respondido a las transformaciones sociales y culturales a lo largo del tiempo (Baeza-Correa, 2013: 281). Hollander (1991: 17) recuerda que términos germánicos como *Heim*, *ham* y *heem* provienen del indoeuropeo *kei*, cuyo sentido remite tanto al acto de acostarse como a lo amado, lo cual sugiere un lugar asociado al descanso, la calidez y la seguridad. Este significado primigenio revelaba una necesidad emocional y física de protección, al fijar desde su origen la idea del hogar como espacio íntimo y entrañable.

Con el ascenso de la burguesía en el siglo XVII, esta concepción experimentó una mutación significativa. El hogar dejó de entenderse exclusivamente como refugio afectivo y comenzó a consolidarse como instrumento ideológico vinculado al poder, la propiedad y el orden familiar. Berger (1984: 55) observa que el nacionalismo emergente, impulsado por las clases dominantes, articuló la idea del hogar con la noción de patria, en un intento por garantizar la conservación de tierras y riquezas. En este contexto, el hogar adquirió una carga simbólica que lo ligó al ascenso del capitalismo y al control patrimonial de bienes, mujeres e hijos.

La consolidación de esta lectura implicó también una reorganización jurídica y moral. Rykwert (1991: 53) señala que esta asociación entre casa y hogar se manifestó con claridad en la jurisprudencia inglesa del siglo XVII, ejemplificada por la declaración de Sir Edward Coke: “La casa de cada hombre es para él como su castillo y fortaleza, tanto para su defensa contra lesiones y violencia, como para su reposo”.⁶² Esta fórmula consagró un doble carácter del hogar: fortaleza frente al peligro y lugar de reposo que aseguraba el orden doméstico.

⁶² Bowlby, Gregory y McKie (1997) analizan cómo la domesticidad se articula dentro de estructuras patriarcales que configuran la distribución del trabajo de cuidado y la percepción del hogar como un espacio que, más que refugio, reproduce desigualdades de género y relaciones de poder. Desde esta óptica, el hogar se inscribe en dinámicas de control que definen los roles de quienes lo habitan, estructurando una materialidad donde lo privado se entrelaza con el orden social.

Esta doble función permite articular lo material y lo simbólico desde una perspectiva que supera lo normativo y lo funcional. En esta dirección, Gaston Bachelard, en *La poética del espacio* (2000: 25-28), describe el hogar como la “primera cáscara del ser,” una envoltura protectora que resguarda la intimidad frente al mundo. Este planteamiento expande la comprensión del ámbito doméstico al conferirle una dimensión existencial, capaz de otorgar arraigo y densidad a la experiencia del habitar.

La resignificación contemporánea del hogar como refugio simbólico frente a la incertidumbre citadina tiene antecedentes históricos y culturales que permiten comprender su actual centralidad. Tal como demuestra Rybczynski, el concepto de *hogar* no remite a una entidad atemporal, sino que se configura como un constructo cultural progresivamente elaborado (2009: 61-84). En la Europa medieval, las viviendas carecían de espacios privados claramente delimitados: la casa era un ámbito compartido por familiares y sirvientes, con funciones múltiples y cambiantes a lo largo del día. La noción moderna de hogar como lugar íntimo, emocionalmente significativo y exclusivo para la familia nuclear comenzó a gestarse en el mundo holandés del siglo XVII, extendiéndose posteriormente al norte de Europa y al contexto anglosajón. Como lo plantea el autor, “Hogar significaba casa, pero también todo lo que había dentro y alrededor de ella: las personas, y el sentimiento de satisfacción y bienestar que todo ello transmitía” (Rybczynski, 2009: 66). Esta transformación dejó de ser únicamente arquitectónica, al expresar una nueva comprensión del individuo moderno como figura introspectiva, diferenciada del entorno y urgida de un espacio donde resguardar su autonomía emocional. La configuración moderna del hogar como santuario de lo privado mantiene un vínculo estrecho con las lógicas de individuación y con la constitución de una subjetividad que requiere barreras físicas y simbólicas para afirmar su integridad. El repliegue contemporáneo hacia el ámbito doméstico –como se observa en el fenómeno del *cocooning*– retoma esa genealogía cultural y confiere al hogar una carga simbólica que lo ubica como entorno confiable frente a la fragilidad del espacio citadino.

A su vez, Chapman y Hockey (1999) exploran cómo la concepción del hogar como refugio dista de ser universal, pues se encuentra atravesada por exclusiones estructurales que afectan a sujetos marginados socialmente. La precarización habitacional, la movilidad forzada y las normativas que definen la domesticidad influyen directamente en quién puede habitar un hogar, tanto en su dimensión material como en su configuración simbólica. Bajo esta

perspectiva, el hogar adquiere un carácter ambivalente: representa un espacio de resguardo, aunque también funciona como dispositivo de regulación social que establece fronteras de acceso y mecanismos de visibilidad. Desde la exclusión de las personas sin vivienda hasta las restricciones dirigidas a parejas no heteronormativas en la configuración del espacio doméstico, el hogar encarna un ámbito de tensiones donde se reproducen y rearticulan las jerarquías sociales (Chapman & Hockey, 1999: 112-118).

En esta misma línea de resignificación, Mendieta (2019: 183-189) plantea que este proceso actúa como un mecanismo de protección frente a las condiciones externas, donde el hogar se convierte en un territorio significativo que proporciona control y seguridad. Más que un simple aislamiento físico, implica una reconfiguración del espacio doméstico concebido como un lugar que facilita la gestión de incertidumbres y favorece nuevas formas de convivencia y bienestar.

El repliegue hacia el ámbito privado incide en las relaciones personales y en la construcción de identidad. Mendieta destaca que este fenómeno permite establecer límites precisos entre lo propio y lo ajeno, lo seguro y lo incierto. Desde una perspectiva más amplia, el *cocooning* puede entenderse como un proceso adaptativo mediante el cual las conductas de retraimiento responden a la necesidad humana de equilibrio, resguardo y orden.⁶³

En contraste, en las metrópolis actuales, la combinación de inseguridad, cambios en las estructuras laborales, fragmentación social y aceleración de los ritmos de vida genera un sentimiento de vulnerabilidad que transforma la relación de las personas con su entorno ciudadano. El hogar, en este sentido, se convierte en un refugio simbólico y material, un espacio que permite distanciarse de un exterior percibido como caótico, violento o amenazante. Como plantea Mary Douglas (1991: 289), el hogar se configura como un sistema de clasificación que establece distinciones entre lo interno y lo externo, lo ordenado y lo caótico. Desde esta perspectiva, el *cocooning* responde a una necesidad de resguardo y, al mismo tiempo, refuerza una estructura simbólica en la cual el desorden atribuido al exterior queda contrapuesto al orden doméstico. Lejos de limitarse a ofrecer seguridad, el hogar actúa como

⁶³ En su análisis del espacio habitado, Bachelard enfatiza la importancia del hogar como un refugio de los miedos externos y como un espacio que sostiene la memoria personal y colectiva. Describe cómo “la casa nos permite soñar en paz”, sirviendo como un contrapunto necesario al mundo exterior lleno de amenazas. Esta dialéctica entre el interior seguro y el exterior hostil puede ser relevante para entender el fenómeno del *cocooning* en el contexto mexicano, donde los espacios domésticos se convierten en refugios ante la inseguridad ciudadana prevalente (Bachelard, 2000: 35).

un dispositivo normativo que define lo aceptable e inaceptable, traza fronteras respecto a lo que puede ingresar y a lo que debe quedar excluido. Esta separación rara vez deriva de experiencias directas de violencia; más bien, surge en un clima generalizado de inseguridad, intensificado por narrativas mediáticas y por las condiciones propias de la vida citadina contemporánea. Es decir, un mecanismo de orden que establece qué prácticas, objetos y personas resultan admisibles y cuáles quedan relegadas al exterior. En el contexto del capitalismo, esta función clasificatoria adquiere mayor intensidad al articularse con lógicas de propiedad y control que consolidan estructuras de poder. La privatización del habitar se vincula entonces con un proceso de legitimación de jerarquías, en el cual el acceso al espacio doméstico queda condicionado por normativas sociales, políticas y económicas que definen quién puede habitar y bajo qué condiciones.

En consonancia con esta lectura, Irene Cieraad (1999: 3-5) sostiene que el espacio doméstico en Occidente posee una dimensión simbólica que excede lo funcional, pues refleja estructuras sociales más amplias a través de las prácticas de decoración y de organización del entorno. La domesticidad, concebida como un concepto en disputa, ha funcionado históricamente como un mecanismo que distingue lo público de lo privado y otorga al hogar un carácter protector frente a un exterior percibido como amenazante.

Shelley Mallett (2004: 64-65) sostiene que el hogar no se agota en su dimensión física, ya que su significado se construye a partir de relaciones afectivas y dinámicas sociales que lo convierten en un espacio cargado de sentido. En este plano simbólico y emocional, la experiencia del habitar se entretiene con estructuras relacionales e identitarias, lo cual transforma al hogar en un refugio frente a las tensiones y amenazas del entorno. El *cocooning*, entendido como una reorientación del habitar, resignifica el hogar como espacio protector ante el vaciamiento del ámbito público y la pérdida de los anclajes sociales que han sostenido históricamente la vida comunitaria. Esta búsqueda de resguardo alcanza expresiones más extremas al tomar forma en la *bunkerización*, noción desarrollada por Peter Sloterdijk en *Esferas II: Globos* (2004: 443-447). El búnker, como manifestación arquitectónica del *cocooning*, afirma el repliegue hacia lo íntimo mediante la instauración de barreras físicas y simbólicas que ofrecen protección, aunque niegan simultáneamente toda apertura al exterior.

Esta disposición clausura las posibilidades de intercambio y redefine la relación del individuo con lo público, al convertir el espacio doméstico en un ámbito cerrado donde la ilusión de control se impone como respuesta ante la incertidumbre y la amenaza percibidas.

En este sentido, el búnker deja de ser un refugio puramente funcional para erigirse en un dispositivo simbólico que refuerza la ruptura de los lazos comunitarios y la transformación del habitar en una experiencia autosuficiente y autárquica, donde la protección deviene prioridad, pero a costa del contacto con el otro. Sloterdijk (2004: 445) introduce aquí la noción de “atmósferas inmunológicas”, en las que se busca eliminar cualquier *contaminación* externa, real o imaginada, intensificando la separación entre el ámbito privado y el mundo exterior.

Paul Virilio, en *Bunker Archeology* (2009: 11-19), examina la *bunkerización* como expresión arquitectónica del miedo y del cierre, desarrollada durante la Segunda Guerra Mundial. Estas construcciones, concebidas para la defensa absoluta, configuran una “arquitectura de la desaparición”, en la que la supresión de la apertura al exterior y la anulación del horizonte instauran un espacio hermético y autosuficiente. El búnker, al mimetizarse con el entorno y disolver su función visual, cumple una tarea protectora mientras encarna, al mismo tiempo, una voluntad de ocultamiento, convertido en emblema de la fractura del vínculo relacional con el mundo. Esta orientación ha dejado huellas en la arquitectura contemporánea, perceptibles en formas como viviendas fortificadas, centros de datos y refugios privados, los cuales obedecen a una lógica de resguardo y aislamiento frente a un entorno concebido como inestable e incierto.

De esta manera, la *bunkerización* revela el colapso de la confianza depositada en el espacio público y reconfigura el hogar como un territorio de aislamiento. En lugar de asegurar una protección estable, este repliegue transforma la seguridad en una forma de negación relacional, lo cual profundiza la desvinculación y favorece el retraimiento individual.

De este modo, el *cocooning*, en su forma más elemental —el *Home Cocoon*—, se presenta como una respuesta a la disgregación del orden ciudadano y a la dificultad para sostener vínculos de confianza en la vida cotidiana. Más que un repliegue individual, este fenómeno refleja una reacción ante el caos y la incertidumbre que caracterizan el entorno contemporáneo. Lejos de constituir un caso excepcional, participa de una constante

antropológica: la necesidad de configurar espacios que ofrezcan resguardo frente a la inestabilidad exterior.⁶⁴

En el contexto de las tendencias globales asociadas al *cocooning*, los datos nacionales permiten observar cómo la inseguridad en México repercute directamente en la vida cotidiana y propicia el fortalecimiento de estrategias de resguardo y reclusión dentro del ámbito doméstico. Según cifras del INEGI (2023), 92.9 % de los delitos en el país corresponden a la llamada cifra negra, es decir, hechos que no se denunciaron o que no dieron lugar a una investigación formal ante el Ministerio Público. Asimismo, 27.5 % de los hogares declaró haber sufrido algún delito, mientras que en el 34.2 % de los casos registrados estuvo implicada la portación de armas por personas adultas. Desde una lectura clásica sociológica, Wirth advertía que: “La superficialidad, el anonimato y el carácter transitorio de las relaciones sociales ciudadinas explican también la reserva, la indiferencia y la actitud apática que los urbanitas manifiestan en sus relaciones. Estas actitudes [...] tienden a adquirir un carácter esquizoide” (Wirth, 1938: 23). Las actitudes que Wirth describe —la reserva, la apatía y el anonimato ciudadano— evidencian cómo la densidad social de la ciudad, lejos de propiciar vínculos genuinos, produce una suerte de agotamiento relacional, donde el otro se percibe más como una presencia indescifrable que como un interlocutor cercano. Este desgaste de lo público no solo intensifica la necesidad de protección y resguardo, sino que prepara el terreno para nuevas formas de habitar que buscan reconstruir un espacio íntimo y controlado.

⁶⁴ Un análisis comparativo permite identificar tanto los elementos que propician el regreso al ámbito doméstico como las modulaciones que este proceso adopta según los contextos sociales y culturales. En esa línea, se elaboró un cuadro analítico que sintetiza diversas expresiones del *cocooning* en múltiples regiones del mundo. Se consideraron sus motivaciones estructurales, los momentos en que emergieron, los sectores poblacionales más implicados, así como los contrastes que revelan sus particularidades históricas y espaciales: (1) Hikikomori, documentado inicialmente en Japón y más recientemente en Corea del Sur e Italia, vinculado con presiones escolares, laborales y sociales, afecta principalmente a varones jóvenes y se caracteriza por un retiro prolongado en el espacio doméstico; (2) *Cocooning*, identificado en Estados Unidos y América Latina a partir del año 2000, surge ante contextos de violencia, terrorismo o crisis, y afecta a sectores más amplios de la población; (3) *Gastarbeiter*, fenómeno asociado con migrantes en Alemania desde los años sesenta, cuya forma de repliegue se vincula con exclusión estructural y falta de integración, en particular en entornos urbanos; (4) *Bunkering*, registrado sobre todo en el Norte global desde principios del siglo XXI, impulsado por expectativas de colapso ecológico, sanitario o político, se manifiesta en sectores con altos ingresos mediante prácticas de autoaislamiento, acumulación de recursos y creación de espacios blindados orientados a una autosuficiencia radical. Esta comparación revela no solo analogías en la reclusión doméstica, también diferencias sustantivas en cuanto a su génesis, destinatarios y racionalidades espaciales.

En esta dirección, el *cocooning*, tal como lo plantea Faith Popcorn, surge como una respuesta concreta a este clima de agotamiento y amenaza. Más que un simple refugio, el hogar se convierte en una estrategia deliberada para reconfigurar las fronteras de lo habitable, ofreciendo una estabilidad que el espacio ciudadano ya no puede garantizar.

De esta manera, el fenómeno del *cocooning* en México puede entenderse como el resultado de la confluencia de múltiples factores interrelacionados:

- a. *La violencia y la inseguridad estructural*, que obligan a las personas a replegarse hacia el ámbito doméstico como una estrategia de protección física y emocional frente a un entorno percibido como hostil.
- b. *Los procesos adaptativos*, tanto individuales como colectivos, que surgen en respuesta a las amenazas persistentes en el espacio público y que reconfiguran las formas de habitar, privilegiando el aislamiento sobre la interacción social.
- c. *Las dinámicas del capitalismo contemporáneo*, que no solo responden a esta demanda de resguardo, sino que la potencian mediante la oferta de productos y servicios orientados a reforzar el confort, la seguridad y la autosuficiencia del hogar como espacio central de consumo y control.

Esta práctica espacial reactiva, impulsada por amenazas concretas y miedos amplificadas por los medios, constituye una tensión profunda para la convivencia ciudadana y ha sido ampliamente analizada desde la filosofía política y social (Bauman, 2007: 33-35). Desde luego, la comprensión de este umbral surge ante la presencia constante de (f)actores sociales y estructurales que debilitan los vínculos entre los ciudadanos y limitan su capacidad de explorar y apropiarse del espacio público, dificultando así la construcción de espacios comunes que promuevan el encuentro, la convivencia y el goce social en un entorno pacífico-positivo.⁶⁵

⁶⁵ Una idea operativa para nuestro desarrollo señala la paz bajo dos enfoques: la “paz negativa” y “paz positiva” (IEP, 2022: 58, 60). La primera atiende a la disminución o ausencia de violencia o miedo a la violencia en deducción de homicidios, delitos cometidos con arma de fuego, delitos con violencia, crímenes de la delincuencia organizada y personas en cárcel sin sentencia dictada por autoridad judicial; mientras que en la paz positiva se evalúa el buen funcionamiento del gobierno, el entorno empresarial sólido, la distribución equitativa de los recursos, la aceptación de los derechos de los demás, las buenas relaciones con los países vecinos, el libre flujo de información, los altos niveles de capital humano y los bajos niveles de corrupción. Advirtamos que nuestra atención se enfoque en la idea de paz negativa bajo los indicadores y evidencias traídos a colación.

De esta manera, más allá de su aparente función de resguardo, el *cocooning* representa una transformación en las lógicas del habitar: el hogar deja de ser un refugio frente a un exterior adverso para convertirse en el espacio donde el individuo intenta restituir una experiencia ordenada del mundo.

Como hemos analizado a lo largo de este capítulo, la violencia, la percepción de inseguridad y la fragmentación de la confianza transforman la relación entre el individuo y el espacio ciudadano, desplazando las prácticas de interacción hacia un ámbito doméstico que se carga de significados simbólicos. El *cocooning*, entonces, no puede entenderse únicamente como una clausura, sino como un síntoma de un tejido social debilitado que, al vaciar el espacio público de su capacidad integradora, impulsa respuestas adaptativas orientadas a lo íntimo.

Así, la tarea contemporánea radica en restituir el equilibrio entre el resguardo individual y la convivencia colectiva, donde la ciudad pueda volver a ser un territorio de vínculos y significados compartidos, capaz de sostener la potencia de lo común.

§ 18. Afectos bajo amenaza. Violencia, miedo y sensibilidad urbana

Se examina cómo el giro afectivo ha transformado la comprensión de la vida urbana al colocar los afectos en el centro de las experiencias compartidas. En situaciones marcadas por la violencia, el miedo opera como un organizador de la percepción, del cuerpo y del habitar. El *cocooning* aparece como una práctica de repliegue que condensa respuestas afectivas frente a la inseguridad. Con base en las aportaciones de Berlant, Ahmed, Massumi y otros autores, se considera cómo el afecto organiza relaciones, traza límites y condiciona las formas de vida. Más que constituir un ámbito íntimo aislado del conflicto, los afectos expresan la politicidad encarnada, influyen en las decisiones y alteran o consolidan regímenes violentos. El capítulo traza así una articulación entre emoción, territorialidad y agencia, y plantea una reflexión crítica sobre los marcos que moldean la sensibilidad en ciudades tensionadas por el miedo.

El giro afectivo ha reformulado las humanidades y las ciencias sociales al situar las emociones y los afectos en el centro de la organización de la vida cotidiana y pública. En un mundo donde la hostilidad del entorno –tanto percibida como real– reconfigura la manera de habitar, los afectos no solo reflejan reacciones a la violencia urbana, sino que también estructuran estrategias de adaptación y resistencia. Entre estas, el *cocooning* se erige como un

repliegue hacia el espacio doméstico, donde la seguridad emocional se construye en respuesta a la amenaza constante.

El presente párrafo examina cómo las emociones, lejos de ser respuestas efímeras, participan en la estructuración de la vida urbana y definen las condiciones de posibilidad para la interacción social en contextos de riesgo. Desde esta perspectiva, se examina la relación entre afectividad y territorialidad, atendiendo a cómo los cuerpos, en su tránsito por la ciudad, configuran prácticas que transforman el espacio y su sentido ante contextos de precariedad y agresión latente. Este planteamiento permite que el llamado giro afectivo amplíe los marcos interpretativos sobre lo urbano y aporte claves para comprender de qué manera la vulnerabilidad emocional influye en la experiencia del habitar contemporáneo. Esta reorientación teórica plantea una interrogante decisiva: ¿el afecto actúa como una fuerza que descompone los órdenes instituidos, o constituye el latido íntimo a través del cual el poder ajusta la sensibilidad y reordena lo vivible?

Gregg y Seigworth (2010: 1) describen el *afecto* como fuerzas viscerales, a menudo inconscientes, que impulsan el movimiento, el pensamiento y la expansión, aunque también pueden conducir a la estasis o la parálisis en un entramado de influencias apenas perceptibles. En una dirección similar, Patricia Ticineto Clough (2007: 2) lo concibe como la capacidad del cuerpo para influir y ser influido, resaltando su incidencia en la potencia de actuar y conectar. Por su parte, Elspeth Probyn (2005: 11) traza una distinción esclarecedora entre afecto y emoción: mientras el primero pertenece al ámbito biológico y sensorial, la *emoción* se configura como su traducción cultural y social, suscrita en el lenguaje y codificada en la experiencia.

Desde estas aproximaciones, los *afectos* se comprenden como fuerzas corporales no conscientes, dinámicas y plurales, que constituyen el sustrato del cual emergen las emociones y otros estados de conciencia. En contraste, las *emociones* actúan como procesos discursivos y relacionales que otorgan sentido y orientación a las experiencias, en función de normas culturales y sociales. En este sentido, Belli e Iñiguez-Rueda (2008: 139-151) plantean que las emociones no pueden reducirse a expresiones individuales, ya que se configuran socialmente en el marco de prácticas discursivas que se modifican y adquieren nuevos sentidos a través de la interacción.

En este horizonte, la reflexión filosófica ha incorporado de manera creciente el interés por analizar cómo las emociones atraviesan la vida pública, moldeando percepciones del entorno y estructurando las relaciones interpersonales desde una dimensión social. Este enfoque adquiere especial relevancia en contextos marcados por la violencia, donde las emociones, como hemos mencionado, lejos de ser reacciones individuales, emergen como fuerzas dinamizadoras capaces de sostener el conflicto o de abrir posibilidades para su transformación.⁶⁶

Desde esta perspectiva, el giro afectivo permite reconocer la densidad emocional que atraviesa la vida pública y aporta elementos para analizar cómo las fuerzas afectivas moldean las respuestas colectivas ante situaciones críticas. La propuesta de Massumi incorpora una visión dinámica del cuerpo, entendido no solo como entidad material, sino como campo de intensidades afectivas que lo atraviesan y lo transforman en el transcurso de la experiencia.⁶⁷

A la luz de esta perspectiva, la elaboración de narrativas afectivas en torno a los conflictos desempeña un papel determinante en la configuración de la percepción pública y en la legitimidad atribuida a la violencia. Las creencias erróneas o infundadas, al distorsionar la relación entre causa y respuesta, generan reacciones desproporcionadas que carecen de correspondencia con su origen. Nussbaum (2001: 56) advierte que este fenómeno ocurre cuando el objeto es percibido de forma distorsionada, ya sea sobreestimando o subestimando su relevancia. Así, la emoción actúa como un criterio valorativo que interpreta la importancia de los objetos según los esquemas individuales de metas y objetivos; sin embargo, estas valoraciones son siempre susceptibles de revisión y transformación.

Por otra parte, desde la filosofía contemporánea, el estudio de los afectos y las emociones ha permitido replantear el cuerpo y la experiencia en su interacción con el mundo. Sara Ahmed (2004) sostiene que los afectos no se limitan a circular entre individuos, ya que también configuran los cuerpos políticos al trazar fronteras de inclusión y exclusión dentro

⁶⁶ Bateson argumenta que “nosotros creamos el mundo que percibimos... porque seleccionamos y remodelamos la realidad que vemos para conformarla a nuestras creencias acerca de la clase de mundo en el que vivimos” (Bateson, 1972: 30). Este enfoque subraya la naturaleza discursiva de las emociones y cómo se utilizan para construir la percepción de la realidad social y política.

⁶⁷ Bateson introduce el concepto del “doble vínculo” para describir una forma de comunicación paradójica que puede generar confusión y manipulación en los receptores, al presentar mensajes contradictorios (Bateson, 1972: 301). Este mecanismo puede observarse en cómo las narrativas de miedo en entornos de alta violencia utilizan la manipulación emocional para controlar las respuestas colectivas.

de las comunidades. Emociones como el miedo no operan únicamente como respuestas personales, pues adquieren un carácter político al establecer criterios de pertenencia y exclusión en el espacio ciudadano, modulando así las interacciones y las relaciones sociales (Ahmed, 2004: 12-13). A diferencia de las perspectivas lineales y discursivas que predominaban en el pensamiento moderno, la filosofía actual entiende los afectos como fuerzas dinámicas y preconscientes, una dimensión vital que antecede al lenguaje y lo desborda. Estas fuerzas influyen en la intensidad de la acción y definen la capacidad de los cuerpos para actuar y para ser afectados, al configurar un sustrato sensible desde el cual emergen las emociones. Estas se conciben como procesos relacionales y culturales que organizan los afectos y les otorgan sentido, enmarcadas por las normas y prácticas que estructuran la vida social.

Desde esta perspectiva, resulta posible ampliar el horizonte filosófico al mostrar cómo las fuerzas afectivas atraviesan y configuran las formas de vida en la contemporaneidad. Debido a su carácter inmediato y material, los afectos manifiestan una dimensión sensible de la existencia que excede los marcos racionales y discursivos. Las emociones, al condensar y codificar esas intensidades, permiten observar la relación estrecha entre lo individual y lo colectivo, y dan cuenta de los modos en que se constituyen las subjetividades dentro de un entramado relacional con implicaciones políticas.⁶⁸

Las estructuras afectivas y emocionales configuran la relación con el entorno y actúan como mecanismos capaces de orientar, modular o instrumentalizar los afectos dentro de las sociedades. Esta dimensión adquiere un carácter decisivo en escenarios marcados por la violencia, donde las emociones pueden servir tanto para sostener las formas de agresión como para propiciar su contención. Explorar este fenómeno permite comprender cómo las

⁶⁸ Como señala González-Grandón (2023: 59), “en el encuentro con los otros, lo afectivo puede suscitar desagrado o repugnancia, y consolidar distancias y fronteras afectivas”. Esta afirmación problematiza la identificación entre afectividad y empatía, mostrando que los afectos no operan únicamente como vínculos de cohesión social, sino también como mecanismos de diferenciación y exclusión. La distinción es relevante para la comprensión filosófica contemporánea, ya que permite abordar la relación entre afectos y emociones en términos de su modulación social e histórica. En este sentido, la empatía no puede entenderse como una facultad innata de comprensión del otro, sino como una construcción regulada por marcos normativos que disciplinan las respuestas afectivas y delimitan quiénes pueden ser objeto de reconocimiento y proximidad. Como indica la autora, muchas concepciones dominantes han abordado la empatía desde una óptica cartesiana, separándola del mundo social y reduciéndola a un proceso inferencial basado en la simulación de estados internos (González-Grandón, 2023: 60). Este sesgo ignora la manera en que las emociones, al actualizar los afectos, configuran la interacción social y estructuran las relaciones de poder dentro de un entramado normativo que no solo prescribe qué sentir, sino también hacia quién dirigir esos sentimientos.

intensidades afectivas participan en la reproducción de las tensiones sociales y, a la vez, ofrecen condiciones para imaginar otras formas de existencia y convivencia.⁶⁹

En los contextos contemporáneos atravesados por altos niveles de violencia, se evidencia cómo las emociones, y en particular el miedo, son utilizadas estratégicamente para orientar y controlar a los colectivos sociales. A través de narrativas cuidadosamente construidas, la opinión pública puede amplificar amenazas o elaborar escenarios alarmantes que desencadenan respuestas emocionales desproporcionadas, condicionando así las acciones y los comportamientos colectivos. Esta manipulación emocional no solo altera la percepción de la realidad, sino que también opera como un mecanismo de control social, legitimando discursos y prácticas que refuerzan dinámicas de poder.

En consecuencia, estas disposiciones afectivas transforman la percepción social de la violencia y evidencian la vulnerabilidad estructural de los cuerpos en situaciones de crisis. En consecuencia, estas disposiciones afectivas transforman la percepción social de la violencia y evidencian la vulnerabilidad estructural de los cuerpos en situaciones de crisis. El concepto de *optimismo cruel*, formulado por Lauren Berlant (2011: 1-2; 2012: 112), permite comprender cómo se sostiene una relación afectiva con un objeto de deseo que, lejos de mejorar la vida de quien lo persigue, termina por restringirla o erosionarla. Las personas permanecen atadas a promesas que aparentan ofrecer alivio o realización, aunque reproducen condiciones que agotan física y emocionalmente. Aspiraciones como la estabilidad económica, el amor romántico idealizado o el progreso individual adquieren un carácter tóxico cuando los marcos estructurales impiden su cumplimiento. Este optimismo actúa como un deíctico que visibiliza el vínculo entre los sujetos y el ideal de “la buena vida,” un horizonte que en contextos adversos se degrada hasta volverse fuente de desgaste y limitación.

De este modo, las promesas normativas que organizan la vida cotidiana en el mundo contemporáneo sostienen la precariedad y operan como “tecnologías de la paciencia” (Berlant, 1997: 222). Estas tecnologías trasladan la esperanza hacia un futuro diferido y

⁶⁹ La “ecología de las ideas” formulada por Bateson plantea que las ideas no existen de manera aislada. Su existencia depende de un sistema complejo en el cual interactúan continuamente, y algunas logran imponerse según las condiciones que favorecen su estabilidad y persistencia (Bateson, 1972: 25). Este planteamiento guarda correspondencia con la noción de que las emociones y los afectos operan como fuerzas que configuran el entorno social y, al mismo tiempo, se transforman a partir de él.

bloquean la posibilidad de enfrentar la crueldad del presente. En este marco, la vulnerabilidad estructural se intensifica en contextos de crisis y se manifiesta como una experiencia de inminencia vivida (Berlant, 2012: 113), en la cual los sujetos permanecen atrapados en sistemas vinculares que resultan extenuantes y que se prolongan por resignación, adaptación forzada o por la rutina que determina sus existencias.

Este fenómeno se despliega en la intersección entre la vulnerabilidad física y la dimensión afectiva, donde la dificultad para desvincularse de ciertas formas de vida o promesas que han perdido eficacia responde a lo que Berlant describe como “una temporalidad suspendida en la que los afectos, en lugar de orientar el cambio, se vuelven el testimonio de una espera interminable” (1997: 550-553). Más que una resistencia activa, esta inmovilidad afectiva evidencia la persistencia de estructuras normativas que, aun cuando han dejado de operar con plenitud, continúan organizando la existencia. La adhesión a modelos de vida desgastados no se explica únicamente por la inercia, pues se sostiene en la continuidad de un orden social “que conserva su poder no porque continúe funcionando, sino porque no existe aún un horizonte que lo sustituya” (Berlant, 1997: 558-562).

Las promesas normativas que sustentan estas estructuras refuerzan la precariedad y moldean la socialización afectiva mediante la inscripción del miedo, la resignación y el agotamiento como dispositivos de regulación. En contextos de crisis y violencia, estos mecanismos trascienden la coerción explícita y configuran una economía afectiva que restringe los márgenes de lo pensable y reorienta el deseo hacia expectativas degradadas. Como señala Berlant, los sujetos “aprenden a habitar el fracaso sin concebirlo como una condición histórica modificable” (1997: 569), lo que impide tanto la transformación material de sus condiciones de existencia como la posibilidad misma de imaginar alternativas.

El miedo, lejos de ser una reacción pasajera ante la inestabilidad, se consolida como un principio estructurante de la cotidianidad, fija los límites de la acción posible e impide la emergencia de horizontes disruptivos, lo que inhibe la acción colectiva y clausura cualquier posibilidad de ruptura con las dinámicas establecidas.

De este modo, los individuos quedan inmersos en sistemas vinculares extenuantes y adquieren formas de habitar un espacio atravesado por la conformidad y el desgaste. En ese marco, la identidad se fractura entre el anhelo de pertenencia y la imposibilidad de

transformación;⁷⁰ la esperanza se desplaza sin horizonte definido, mientras que la capacidad de resistencia se desvanece frente a la presión inmediata del presente.

Entre los efectos más significativos del miedo en entornos violentos se encuentra:

1. *El condicionamiento del comportamiento individual.*

El miedo, como fuerza restrictiva, limita la libertad de acción y altera las decisiones cotidianas. Las personas dejan de acudir a ciertos lugares, modifican rutinas y suspenden actividades percibidas como riesgosas, lo cual produce esquemas de comportamiento reactivo y condicionado. Esta lógica define un espacio social orientado por la evasión, donde las decisiones emergen más desde el temor que desde un juicio deliberado. El miedo transforma la conducta individual y encierra al sujeto en una estructura de evitación que distorsiona su vínculo con el entorno y reduce de manera significativa sus márgenes de acción y elección.⁷¹

2. *Desarrollo de estrategias de supervivencia inmediatas.*

El miedo activa estrategias de supervivencia centradas en la cautela extrema y en decisiones apresuradas. Aunque estas respuestas pueden ofrecer una contención momentánea, instauran un estado de alerta permanente que desgasta emocional y físicamente a quienes lo padecen. Esta hipervigilancia consolida la percepción de un entorno amenazante, reduce la autonomía y obstaculiza la posibilidad de actuar con deliberación. A partir de esta dinámica, el miedo define una forma de vida sujeta a la reacción y al desgaste, donde el tiempo y los recursos personales se destinan a anticipar peligros potenciales. Esta lógica de supervivencia inmediata impide proyectar horizontes de largo alcance y somete la experiencia a la urgencia del presente, con efectos paralizantes sobre el porvenir. El miedo puede inducir un estado de hipervigilancia, caracterizado por una activación fisiológica extrema en respuesta a estímulos asociados a experiencias traumáticas previas. Esta condición se manifiesta en una percepción aumentada del entorno como amenazante, incluso cuando el peligro real ha desaparecido, lo que provoca una carga emocional sostenida y una dificultad para diferenciar entre riesgos concretos e imaginados. La *hipervigilancia* suele estar acompañada de pensamientos intrusivos, que incluyen recuerdos angustiantes recurrentes, *flashbacks* y reacciones emocionales o físicas

⁷⁰ Castells concibe la identidad como un proceso dinámico en el que un actor social se reconoce y define a sí mismo, construyendo significado en función de uno o varios atributos culturales específicos que considera esenciales. Esta construcción identitaria excluye referencias más amplias a estructuras sociales, priorizando elementos particulares y diferenciadores propios del grupo o individuo (Castells, 1996:24).

⁷¹ “El miedo genera respuestas fisiológicas, corporales y conductuales [...] En los seres humanos, es una espada de doble filo. Es una alarma que permite responder a estímulos peligrosos. Si no pudiéramos reaccionar ante las amenazas, probablemente estaríamos muertos. Sin embargo, cuando es una alarma que suena todo el tiempo y sin que haya peligro, o nos lleva mucho tiempo recuperarnos de un evento traumático, se empiezan a generar desórdenes psiquiátricos” (Sotres, citado en Guzmán, 2020).

exacerbadas ante elementos que remiten al trauma. Estas respuestas pueden interferir en la vida cotidiana al generar evitación activa de situaciones que evoquen la experiencia traumática y contribuir a un estado emocional embotado, donde la percepción del mundo se ve condicionada por el temor constante.

3. *Erosión de las relaciones sociales y disminución de la confianza interpersonal:*

El miedo deteriora las relaciones sociales al generar reticencia hacia la construcción de nuevos vínculos y provocar el retraimiento de los existentes. La confianza interpersonal, entendida como fundamento de la cohesión social, se ve progresivamente erosionada, conduciendo a un aislamiento cada vez más marcado. En su afán por protegerse, los individuos evitan la vulnerabilidad inherente al encuentro con el otro, reforzando así la fragmentación de las redes sociales. En este escenario dominado por el miedo, la confianza como vínculo relacional se fractura: la mirada del otro ya no se percibe como un acto de reconocimiento, sino como una amenaza latente. La soledad, entonces, emerge como un refugio ilusorio, una aparente protección que profundiza la desconexión y el aislamiento.⁷²

4. *Fragmentación comunitaria y rechazo de la participación colectiva*

En el ámbito comunitario, el miedo desarticula la cohesión social y fragmenta las estructuras colectivas. El temor constante a la violencia restringe la participación en actividades comunitarias y proyectos colectivos, debilitando así las capacidades de organización y resistencia frente a contextos de opresión. Como señala Moreno Martín, la violencia colectiva desarticula la convivencia, rompe los vínculos de reconocimiento mutuo y convierte al otro en un extraño potencialmente amenazante (2009: 30). En consecuencia, la comunidad deja de percibirse como un espacio de protección y pertenencia para transformarse en un territorio marcado por la sospecha y la vulnerabilidad. Esta fragmentación debilita la vida colectiva e intensifica el aislamiento de los individuos. Al dejar de reconocerse como aliados frente a la violencia, comienzan a percibir al conjunto como una fuente de amenaza. La distinción entre “nosotros” y “ellos” se instala en los espacios comunitarios y transforma los vínculos sociales bajo una lógica de hostilidad. Como advierte Moreno Martín, “la lógica nosotros-ellos es imprescindible para entender los disturbios y las muestras violentas, pues quien pretende activar una masa necesita un elemento de identificación colectiva que refuerce la hostilidad y desdibuje las solidaridades previas” (2009: 27). La ruptura de la cohesión social emerge de un

⁷² “El trastorno de ansiedad social suele manifestarse en la infancia tardía y, sin tratamiento, puede prolongarse durante años o incluso toda la vida. A menudo, se manifiesta como una evitación persistente de situaciones sociales y una marcada inhibición en la interacción con otros. Además, su incidencia es mayor en mujeres, particularmente durante la adolescencia y la juventud adulta, lo que resalta la influencia de factores tanto biológicos como socioculturales en su desarrollo” (National Institute of Mental Health, 2022).

proceso más amplio en el que el sentido de pertenencia se reconfigura a partir de parámetros de exclusión y desconfianza. El mismo autor subraya que “en contextos de violencia sostenida, la fragmentación de los lazos sociales no responde únicamente a la imposición del miedo, sino también a la reorganización del sentido de pertenencia bajo nuevas coordenadas de exclusión y desconfianza” (2009: 32). En ese marco, la vida comunitaria se disuelve en un entramado de sospecha y repliegue individual, lo cual imposibilita la articulación de respuestas colectivas ante la crisis.

5. Internalización de normas que justifican la violencia como autodefensa

En contextos donde el miedo adquiere un carácter persistente, las normas y valores que respaldan la violencia se internalizan como mecanismos orientados a la protección individual y colectiva. Una respuesta que al inicio parece necesaria para la autodefensa termina por convertirse en una justificación moral que incorpora la violencia como forma legítima de actuación. Como advierte Galtung, la violencia no se limita a sus expresiones directas; también puede mantenerse encubierta dentro del entramado estructural. Funciona de manera comparable a un resorte comprimido dentro de un colchón: solo se revela cuando la estructura se rompe (1969: 184). Este fenómeno evidencia que la violencia internalizada trasciende la reacción circunstancial y se integra en las prácticas cotidianas. A partir de esta incorporación progresiva, la violencia pierde su carácter excepcional y se instala en el horizonte ético de la comunidad, donde se acepta como recurso válido frente a amenazas percibidas. Esta normalización no responde únicamente a una disposición individual; expresa una asimilación colectiva de normas represivas que otorgan legitimidad a la agresión como principio de orden. Galtung señala que tales normas, al quedar interiorizadas, permiten que la violencia personal adopte la forma de una estructura opresiva tanto institucional como subjetivamente arraigada (1969: 180). Bajo estas condiciones, la violencia asegura su reproducción, transforma los principios que sostienen la convivencia y se incorpora como un componente estructural de la vida social.

6. Adaptación a una cultura de violencia y transformación de la identidad

La exposición prolongada al miedo y a la violencia da lugar a una adaptación cultural en la que la agresión se acepta como medio legítimo de supervivencia. Este proceso altera la percepción que individuos y comunidades tienen de sí mismos, debilita los referentes éticos que sustentan la convivencia y convierte la violencia en un componente estable de la vida cotidiana. En este contexto, el miedo pierde su condición reactiva y se incorpora a la identidad colectiva. Galtung observa que la violencia estructural adquiere una cualidad silenciosa hasta volverse imperceptible: “es como las aguas tranquilas. En una sociedad estática, la violencia personal será registrada, mientras que la violencia estructural puede ser vista como algo tan natural como el aire que nos rodea” (1969: 173). La supervivencia ya no se concibe

como un horizonte abierto, sino como una condición subordinada a la amenaza constante. La violencia no solo organiza la vida social; también define las formas en que los sujetos se entienden a sí mismos y limita la posibilidad de imaginar existencias fuera de su lógica. Desde esta configuración del espacio urbano, el miedo trasciende la reacción ante el peligro y se transforma en un régimen afectivo que estructura la experiencia. Al entrelazarse con otros afectos, produce lo que Tomkins denomina *cascadas emocionales*: una secuencia de respuestas donde el miedo instintivo activa desconfianza, evitación y resignación, modificando el modo en que los cuerpos se relacionan con el entorno y entre sí (Tomkins, 1995: 88-91). La emocionalización de la vida pública se consolida en este proceso, al desplazar la violencia fuera de lo excepcional e insertarla en las coordenadas afectivas que rigen la convivencia.

A partir de esta lógica, la ciudad deja de ser un espacio de circulación espontánea y se convierte en una estructura donde el miedo fija itinerarios, delimita zonas y modela umbrales de interacción. La violencia explícita que irrumpe en el paisaje urbano no es la única que condiciona el habitar, pues también se manifiesta en la organización misma del espacio, en la configuración de límites que restringen la movilidad y la posibilidad de encuentro. La violencia adquiere estabilidad en la cotidianidad. Como advierte Galtung, la forma más efectiva de violencia no es aquella que se impone mediante la coerción directa, sino aquella que se diluye en la estructura social hasta volverse imperceptible, logrando que sus efectos se reproduzcan sin resistencia aparente (Galtung, 1969: 171).

Como se mira, a través de esta normalización progresiva, lo que en un principio emerge como respuesta defensiva ante el peligro se convierte en un principio organizador del habitar. La violencia destruye cuerpos, fractura relaciones, modela expectativas, instala afectos y limita la capacidad de imaginar otras formas de existencia. Su repetición excede el eco del pasado y opera como un dispositivo que refuerza las condiciones necesarias para su continuidad. A partir de ello, consolida formas de vida en las que la amenaza adquiere un lugar estable dentro de la experiencia cotidiana (Galtung, 1969: 174).

En este marco, la antropoespacialidad –concebida como la capacidad humana de ser y hacer espacio– se manifiesta en la tensión entre la imposición violenta y las posibilidades de transformar el habitar. La ciudad se configura como un territorio donde las disposiciones afectivas se enfrentan, mutan y trazan formas de convivencia que oscilan entre el encierro y la apertura a nuevos encuentros.

El espacio surge desde las prácticas, los conflictos y los imaginarios que lo atraviesan. Allí donde la violencia pretende instalarse como principio rector, la antropoespacialidad actúa como fuerza capaz de alterar, desplazar y recomponer sus condiciones.

Comprender estas dinámicas exige más que identificar los mecanismos mediante los cuales la violencia se sedimenta en la ciudad. Importa también observar los intersticios donde su hegemonía se debilita y donde lo habitable se recompone desde el pliegue, el desvío o la insistencia. El miedo conserva una función estructurante, aunque no determina de forma exclusiva las posibilidades del habitar. En los espacios donde pretende instalarse como única matriz de organización, emergen prácticas que lo enfrentan y trazan otras formas de estar-juntos. Entre estas respuestas, adquieren relevancia ciertas experiencias identitarias que, en contextos de despojo, tránsito forzado o desplazamiento, no buscan recuperar una pertenencia perdida. En lugar de ello, despliegan trayectorias abiertas sostenidas en la movilidad, la discontinuidad y la fragilidad.

Rapport y Dawson (1998) proponen una concepción relacional de la identidad. En lugar de definirla como sustancia fija anclada a un territorio, la entienden como un devenir afectivo estructurado por desplazamientos y vínculos contingentes. En un entorno marcado por la inestabilidad, el hogar deja de figurar como emplazamiento estable y adopta la forma de una configuración transitoria de pertenencia. Este tipo de anclaje se sostiene en rituales cotidianos, nombres propios y gestos simbólicos que sobreviven al desarraigo material (Rapport & Dawson, 1998: 7). Esta lectura no clausura el sentido de pertenencia, ya que lo redefine como práctica situada, episódica y táctil, capaz de trazar sentido allí donde los marcos tradicionales del habitar han sido desmantelados por la violencia.

En este paisaje ciudadano asediado, donde lo común se fragmenta y las infraestructuras de lo cotidiano se erosionan, conviene pensar el hogar como secuencia vivencial. Rapport y Dawson lo describen como una forma reconstruible “en una rutina de prácticas, en la repetición de interacciones sociales habituales, en el ritual de un nombre personal usado con regularidad” (1998: 27). Este desplazamiento de lo arquitectónico hacia lo performativo permite pensar el habitar como gesto encarnado que, incluso ante el colapso territorial, conserva la potencia de reinscribir sentido. La identidad adopta entonces la forma de una cicatriz móvil: una traza afectiva que persiste en medio de la inestabilidad, al inscribir memorias, vínculos y resistencias en territorios fracturados. El objetivo no consiste en

restaurar un lugar perdido, sino en inventar formas intersticiales de lo común a partir del movimiento.

Incluso bajo condiciones de amenaza, la ciudad no queda limitada a un territorio condicionado por la violencia. Funciona también como laboratorio donde lo común se redefine y donde la emocionalización de la vida pública habilita tanto dispositivos de opresión como de resistencia. En este proceso, la relación entre afectos y formas de habitar resulta ineludible. El giro afectivo abre un umbral desde el cual la violencia no solo deja marcas en el espacio: configura el territorio como campo en disputa. La ciudad se vuelve una superficie vibrátil, donde afectividad, miedo e imaginación colectiva trazan los contornos de lo habitable en medio de la tensión entre clausura y recomposición.

Dentro de este horizonte, la antropoespacialidad no se restringe a la capacidad de trazar lo humano sobre el espacio; expresa, ante todo, una condición compartida de exposición a sus afectaciones. Cada configuración espacial conlleva una política del cuerpo, una distribución sensible que establece quién accede a la visibilidad, al desplazamiento o a la permanencia. Habitar se define como una relación tejida con lo que circunscribe la experiencia, donde el espacio adquiere forma de memoria, apertura o umbral de desaparición. En esta tensión, la antropoespacialidad se sostiene como categoría filosófica que permite interrogar los modos en que la relación entre cuerpo y entorno se articula, se impone o se transforma.

La afectividad, entendida como fuerza modeladora de lo común, traza contornos que desbordan el plano emocional. Afectar y quedar afectados constituye la condición desde la cual puede pensarse lo urbano más allá de sus expresiones arquitectónicas o institucionales. Los afectos configuran redes de cercanía, delinear espacios de refugio o exclusión, activan memorias y sedimentan disposiciones colectivas frente al daño, la ausencia o el cuidado. Desde esta perspectiva, la ciudad se presenta como una ecología intensiva donde lo que se siente participa en la construcción de lo posible. Pensar los afectos en su dimensión espacial abre vías críticas para interrumpir los órdenes establecidos y habilitar fisuras donde lo común encuentre condiciones para emerger.

Conclusiones

Desde los primeros asentamientos hasta las metrópolis contemporáneas, la ciudad ha constituido un eje determinante en la configuración de la experiencia humana. No se limita a operar como espacio de organización o refugio; se presenta como un territorio en transformación continua, atravesado por procesos simbólicos, disputas por el poder y formas complejas de coexistencia. Su desarrollo histórico no obedece solo a transformaciones materiales o avances tecnológicos, pues incorpora tramas afectivas, normativas y violentas que definen las maneras de habitar y condicionan las posibilidades de la vida en común.

Esta investigación sostiene que las ciudades contemporáneas no corresponden a escenarios fijos. Se manifiestan como entramados variables donde la antropoespacialidad adquiere relevancia filosófica. La relación entre cuerpo y espacio no responde a una exterioridad pasiva. Se trata de una interacción recíproca en la cual los cuerpos transforman el espacio urbano y, al mismo tiempo, resultan configurados por él.

La violencia urbana desborda las expresiones visibles y reorganiza los entornos a través de mecanismos de exclusión, segregación y repliegue. El cocooning adquiere sentido dentro de una transformación estructural del espacio urbano que redefine la cercanía, modifica las distancias sociales y altera las condiciones de posibilidad de lo común. La ciudad aparece como un territorio atravesado por tensiones entre habitabilidad y hostilidad, cuyas superposiciones afectan las formas de convivencia.

Lefebvre (2013) sostiene que la ciudad se configura mediante la interacción entre el espacio percibido, concebido y vivido. Esta composición remite a disputas simbólicas y políticas que exceden cualquier dimensión técnica o estética. La planificación urbana expresa relaciones de poder encargadas de establecer quiénes ocupan determinados espacios y bajo qué condiciones (Soja, 1996). La justicia espacial emerge como una cuestión filosófica que atraviesa la experiencia contemporánea del habitar.

El concepto de antropoespacialidad desarrollado en este trabajo articula las tensiones entre cuerpo y espacio dentro de un marco analítico que resalta su reciprocidad constitutiva. La ciudad se presenta como un entramado activo, cuyas formas materiales se modifican a partir de trayectorias, memorias y prácticas corporales que la recorren y la transforman de manera

constante (Mensch, 2020). Esta perspectiva permite comprenderla como una ecología relacional donde lo humano y lo no humano participan en una red de afectaciones cruzadas.

En esta misma dirección, la teoría de los ensamblajes vibrátiles formulada por Bennett (2010) desplaza la comprensión de lo urbano más allá de cualquier escisión entre sujeto y objeto. Afectos, intensidades y modos de habitar emergen del contacto entre cuerpos y materiales, lo cual otorga a la experiencia urbana una densidad que excede la representación abstracta. La violencia atraviesa esta textura, se deposita en las arquitecturas, altera los desplazamientos y configura prácticas cotidianas que expresan formas específicas de habitar.

Desde esta perspectiva, el espacio edificado adquiere una dimensión procesual, ya que su individuación arquitectónica se produce mediante modulaciones sucesivas y nunca cerradas (Simondon, 2009). La ciudad deja de operar como conjunto de estructuras fijas y se constituye como territorio configurado por memorias, ausencias y prácticas que delinean una topografía mutable. La afectividad interviene en este trazado al modelar las condiciones del habitar y delimitar zonas de resguardo, exclusión o resistencia.

Dentro de la tensión entre estabilidad y fluidez urbana, la materialidad arquitectónica se configura como una inscripción ontológica en la que tiempo y espacio se pliegan en formas capaces de resistir, transformarse y convocar otros modos de estar en el mundo (Pallasmaa, 2016). Así, las experiencias afectivas y violentas se entretajan con los ritmos ciudadanos, al condicionar encuentros, fracturas y modulaciones en la urdimbre del espacio construido.

La antropoespacialidad, lejos de clausurar el fenómeno urbano, aporta una plataforma filosófica desde la cual resulta posible interpretar las transformaciones del habitar en un entorno fragmentado y vertiginoso. Ante escenarios marcados por la segregación y el repliegue, esta perspectiva permite reconfigurar el espacio urbano como campo abierto donde lo común se ensaya, se reimagina y se activa sin quedar subordinado a los límites impuestos por la violencia.

Habitar, bajo esta óptica, no se reduce a ocupar un lugar; implica una práctica de inscripción, resistencia y recomposición constante entre cuerpo y entorno. En esta red compleja de relaciones, la ciudad asume el carácter de umbral, lugar de paso y articulación en el que la vida colectiva se ensambla de manera ininterrumpida. Su potencia filosófica reside en la apertura que sostiene frente a lo por venir, en su capacidad de alojar multiplicidades y permitir la emergencia de formas compartidas de existencia.

Bibliografía

- Agamben, G. (2003). *Estado de excepción: Homo sacer II, I*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2010). *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona: Anagrama.
- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26(73), 249–264. Recuperado de <https://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v26n73/v26n73a10.pdf>
- Aguirre Moreno, A., & García Aguilar, M. del C. (Comps.). (2016). *Estudios para la No-Violencia 2: Pensar las espacialidades, el daño y el testimonio*. Puebla: 3 Norte, Afinita Editorial.
- Aguirre Moreno, A., & Romero Castro, O. M. (2015). Violencia expuesta. Consideraciones filosóficas sobre el fenómeno de la fosa común. *Investigación y Más*, 9.
- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Apuntes sobre la ciudad. (2021, 10 de agosto). La condición de la posmodernidad, David Harvey. Recuperado de <https://apuntesobrelaciudad.wordpress.com/2021/08/10/la-condicion-de-la-posmodernidad-david-harvey/>
- Argumosa, J. (2011). *Proliferación de armas de destrucción masiva y de tecnología avanzada*. Madrid: IEEE.
- Aristóteles. (1988). *Política* (M. García Valdés, Trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2006). *Física* (G. R. de Echandía, Trad.). Madrid: Gredos.
- Assmann, P., & Jones, K. (2021). Balance de InSight Crime de los homicidios en 2020. Recuperado de <https://es.insightcrime.org/noticias/analisis/balance-insight-crime-homicidios-2020/>
- Augé, M. (1993). *Los no lugares: Espacios del anonimato: Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Bachelard, G. (2000). *La poética del espacio*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Baeza, J. (2013). “Ellos” y “nosotros”: La (des)confianza de los jóvenes en Chile. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 11(1), 273–286.
- Barba Álvarez, R. (2019). *La víctima en el sistema penal acusatorio*. Ciudad de México: Ubijus.

Barba Álvarez, R. (2019). Victimogénesis. *Revista Ciencia Jurídica y Política*, 5, 11–24. Recuperado de <https://portalderevistas.upoli.edu.ni/index.php/5-revcienciasjuridicasypoliticas/article/view/375>

Bargués, P., & Bourekba, M. (2022). *La guerra por todos los medios: La intensificación de los conflictos híbridos*. Barcelona: CIDOB. Recuperado de <https://www.cidob.org/publicaciones/la-guerra-por-todos-los-medios-la-intensificacion-de-los-conflictos-hibridos>

Bateson, G. (1972). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.

Bauman, Z. (2007). *Miedo líquido: La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós.

Beck, U. (2002). The cosmopolitan perspective: Sociology in the second age of modernity. En S. Vertovec & R. Cohen (Eds.), *Conceiving cosmopolitanism: Theory, context and practice* (pp. 61–85). Oxford: Oxford University Press.

Belli, S., & Íñiguez-Rueda, L. (2008). El estudio psicosocial de las emociones: Una revisión y discusión de la investigación actual. *Psico*, 39(2), 139–151. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5161611.pdf>

Benjamin, W. (2008). Esquema sobre el problema psicofísico. En *Obras completas* (Vol. 2: 100–103). Madrid: Abada Editores

Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham: Duke University Press.

Benveniste, É. (1983). *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas (Vol. 1: Economía, parentesco, sociedad)*. Madrid: Taurus.

Berger, J. (1984). *And our faces, my heart, brief as photos*. London: Writers and Readers Publishing Cooperative.

Bergson, H. (2006). *Materia y memoria: Ensayo sobre la relación entre el cuerpo y el espíritu* (P. Ires, Trad.). Buenos Aires: Editorial Cactus.

Berlant, L. (1997). *The Queen of America goes to Washington City: Essays on sex and citizenship*. Durham: Duke University Press.

Berlant, L. (2011). *Cruel optimism*. Durham: Duke University Press.

Berlant, L., & Golubov, N. (2012). Optimismo cruel. *Debate Feminista*, 45, 107–135.

Berman, M. (1988). *All that is solid melts into air: The experience of modernity*. New York: Penguin Books.

Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI Editores.

Bizzotto, L. J. (2020). Extrañamiento. La experiencia corporal en el espacio alterado del ex Molino Marconetti. *AREA*, 26(2), 1–16. Recuperado de <https://publicacionescientificas.fadu.uba.ar/index.php/area/article/view/1048/1487>

Blockmans, W., & Prevenier, W. (1999). *The promised lands: The Low Countries under Burgundian rule, 1369–1530*. University of Pennsylvania Press

Bonnassie, P. (2019). *La Edad Media: crecimiento económico y estructuras sociales*. Crítica.

Borja, J., & Muxí, Z. (2003). *El espacio público. Ciudad y ciudadanía*. Barcelona: Electa.

Bottin, J. (2018). *Espacios urbanos y representaciones de lo sagrado en la ciudad medieval*. Alianza Editorial.

Bourdieu, P. (1998). *Acts of resistance: Against the tyranny of the market*. New York: The New Press.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Bowlby, S., Gregory, S., & McKie, L. (1997). “Doing home”: Patriarchy, caring, and space. *Women’s Studies International Forum*, 20(3), 343–350.

Braudel, F. (1984). *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV–XVIII. Tomo II: Los juegos del intercambio*. Madrid: Alianza.

Caldeira, T. P. R. (2007). *Ciudad de muros: Crimen, segregación y ciudadanía en São Paulo*. Barcelona: Gedisa.

Calonge, F. (2022). Estructuras del sentimiento de inseguridad. Posiciones ante la violencia y estratificación social en México. *Espiral*, 29(83), 149–186.

Camille, M. (2018). *The Gothic idol: Ideology and image-making in medieval art*. Cambridge University Press.

Carlos, A. F. A. (1992). Repensando a geografía urbana. *Revista do Departamento de Geografia*, (6), 119–122.

Carlos, A. F. A. (2014). O poder do corpo no espaço público: o urbano como privação e o direito à cidade. *GEOUSP: Espaço e Tempo*, 18(3), 472–486.

Castells, M. (1995). *La ciudad informacional. Tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano-regional*. Madrid: Alianza Editorial.

Castells, M. (1996). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura* (Vol. 1). Ciudad de México: Siglo XXI.

Causa en Común. (2020). *Análisis de datos de incidencia delictiva y de la impunidad en México*. Ciudad de México. Disponible en https://causaencomun.org.mx/beta/wp-content/uploads/2021/11/2021.10.26_Analisis_Incidencia_Delictiva_Septiembre2021.pdf

Chapman, T., & Hockey, J. (Eds.). (1999). *Ideal homes?: Social change and domestic life*. London: Routledge.

Chávez Martínez, V. S. (2015). *Lineamientos metodológicos y operativos para facilitar la inserción y gestión de la competencia de patrimonio cultural y arquitectónico en los gobiernos autónomos descentralizados municipales del Ecuador, en sus planes de desarrollo y de ordenamiento territorial* (Tesis de maestría). Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito. Recuperado de <https://repositorio.puce.edu.ec/handle/123456789/21989>

Chávez Ramírez, R. (2017). La violencia espacial. *reCHERches*, 19, 135–151. Recuperado de <https://journals.openedition.org/cher/1799?lang=es>

Choay, F. (1970). *El urbanismo: Utopías y realidades. Una antología*. Barcelona: Gustavo Gili.

Chueca Goitia F. (2005). *Breve historia del urbanismo* (5ª reimp.). Madrid: Alianza Editorial.

Cieraad, I. (Ed.). (1999). *At home: An anthropology of domestic space*. Syracuse: Syracuse University Press.

Clough, P. T. (2007). *The affective turn: Theorizing the social*. Durham: Duke University Press.

Consejo Ciudadano para la Seguridad Pública y la Justicia Penal A. C. (2022). *Ranking 2021 de las 50 ciudades más violentas del mundo*. Recuperado de <https://verificado.com.mx/las-50-ciudades-mas-violentas-del-mundo/>

Coward, M. (2009). *Urbicide: The politics of urban destruction*. New York: Routledge.

Cresswell, T. (2015). *Place: An introduction* (2ª ed.). Malden: Wiley Blackwell.

Davis M. (2003). *Prisoners of the American Dream: Politics and economy in the history of the U.S. working class*. London: Verso.

De Certeau M. (1984). *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.

Deleuze G. (1996). Postdata sobre las sociedades de control. En *Michel Foucault, filósofo: encuentros y entrevistas (1953-1984)* (pp. 101-109). Barcelona: Gedisa.

Derrida J. (1967). *De la gramatología*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Derrida J. (1993). *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Paris: Galilée.

Dollinger P. (1970). *The German Hansa*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Douglas M. (1991). The idea of a home: A kind of space. *Social Research*, 58(1), 287–307.

Duby, G. (1981). *Las tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Madrid: Taurus.

Dupuis A., Thorns D. C. (1998). Home, home ownership and the search for ontological security. *The Sociological Review*, 46(1), 24–47. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.00088>

Engels F. (1845). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Londres: Panther.

Espinar Ruiz E. (2014). Henri Lefebvre. La producción del espacio (Introducción y traducción de Emilio Martínez). *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 9(2), 411-415.

Espino, A. (2017). *Formas de poder y espacio urbano en la Edad Media*. Universidad de Granada.

Feierstein D. (2011). *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina* (2ª ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Fernández Tapia J. (2016). Ciudadanía y desarrollo en las ciudades del siglo XXI: ¿polis y civitas o sólo urbs? *Andamios*, 13(32), 131-160.

Fincher R., Jacobs J. M., Anderson K. (2002). Rescripting cities with difference. En Eade J., Mele C. (eds.): *Understanding the city: Contemporary and future perspectives* (pp. 27–48). Oxford: Blackwell.

Fisas V. (2012). *Anuario de Procesos de Paz 2012*. Barcelona: Icaria Editorial.

Fisas V. (2012). *El perfil de los conflictos del siglo XXI*. Barcelona: Escola de Cultura de Pau, Universitat Autònoma de Barcelona. Disponible en <https://escolapau.uab.cat/el-perfil-de-los-conflictos-del-siglo-xxi/>

Fossier, R. (2021). *La ciudad medieval: espacios, poder y sociedad*. Síntesis.

Foucault M. (1979). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (Trad. A. Garrido). Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Foucault M. (1984). De los espacios otros. *Architecture, Mouvement, Continuité*, (5), 46-49.

Fumagalli, M. (2017). *Arquitecturas del alma: cuerpo y espiritualidad en la Edad Media*. Editorial Trotta.

Galtung J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191. <https://doi.org/10.1177/002234336900600301>

García Canclini N. (1999). *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.

Giddens, A. (1999). *Consecuencias de la modernidad* (A. Lizón Ramón, Trad.). Madrid: Alianza. (Trabajo original publicado en 1990).

Gómez González, M. (2022). Espacio y cuerpo en la ciudad medieval: una aproximación desde la antropología urbana. *Revista de Estudios Medievales*, 48(2), 145–168.

González-Grandón, X. (2023). Coordinando los afectos: experiencias empáticas cuerpo a cuerpo. *Trabajo Social*, 25(1), 55-82.

Gorder, G., Dalby, C., & Asmann, P. (2022). ¿Por qué las ciudades latinoamericanas están entre las más violentas del mundo? *Open Democracy*. <https://bit.ly/38ChGyP>

Graham, S. (2003). Teoría y práctica del urbicidio. *New Left Review*, 19, 39-54.

Gravari-Barbas, M., & Guichard-Anguis, S. (2020). *Urban heritage, development and sustainability: International frameworks, national and local governance*. Routledge.

Gregg, M., & Seigworth, G. (2010). An inventory of shimmers. En M. Gregg & G. Seigworth (Eds.), *The affect theory reader* (pp. 1-25). Durham: Duke University Press.

Gregory, D., & Pred, A. (2007). *Violent geographies: Fear, terror and political violence*. New York: Routledge.

Guzmán, F. (2020, 27 de febrero). El miedo, respuesta de sobrevivencia humana. *Gaceta UNAM*. <https://www.gaceta.unam.mx/el-miedo-respuesta-de-sobrevivencia-humana/>

Habermas, J. (1998). *The inclusion of the other: Studies in political theory*. Cambridge, MA: MIT Press.

Hall, E. T. (1972). *La dimensión oculta*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Hall, P. (1999). *Cities in civilization*. New York: Pantheon.

Harvey, D. (1990). *La condición de la posmodernidad: Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Harvey, D. (2003a). *Paris, capital of modernity*. New York: Routledge.

Harvey, D. (2003b). *The new imperialism*. Oxford: Oxford University Press.

Harvey, D. (2003c). The right to the city. *International Journal of Urban and Regional Research*, 27(4), 939-941.

Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Harvey, D. (2007). *Espacios del capital: Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.

Harvey, D. (2012). *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. Madrid: Ediciones Akal.

Harvey, D. (2017). *Cosmopolitismo y las geografías de la libertad*. Madrid: Ediciones Akal.

Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of spirit* (A. V. Miller, Trad.). Oxford: Oxford University Press. (Trabajo original publicado en 1807).

Hegel, G. W. F. (2001). *Filosofía del derecho* (M. García Morente, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1987). De un diálogo del habla. En M. Heidegger, *De camino al habla* (pp. 123-163). Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. En M. Heidegger, *Conferencias y artículos* (E. Barjau, Trad.: 9-37). Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidelberg Institute for International Conflict Research. (2023). *Conflict barometer 2022*. Heidelberg: HIIK. <https://hiik.de/download/conflict-barometer-2022/hiik.de+3hiik.de+3hiik.de+3>

Herrera Cubillos, C. (2015). Crisálidas: Sobre el coconing y las sociedades de control. *Nhengatu: Revista Ibero-Americana para Comunicação e Cultura Contra-Hegemônicas*, 2(3), 1-15. <https://doi.org/10.23925/nhengatu.v2i3.34255>

Heynen, N., Kaika, M., & Swyngedouw, E. (2006). *In the nature of cities: Urban political ecology and the politics of urban metabolism*. London: Routledge.

Hohenberg, P. M., & Lees, L. H. (1985). *The making of urban Europe, 1000-1950*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hollander, J. (1991). The idea of a home: A kind of space. *Social Research*, 58(1), 31-49.

Howell, M. (2020). *Commerce before capitalism in Europe, 1300–1600*. Cambridge University Press.

InSight Crime. (2025, 28 de mayo). *La violencia le costó a México 245 000 millones de dólares en 2024*. InSight Crime. <https://insightcrime.org/es/noticias/violencia-costo-mexico-245000-millones-dolares-en-2024/>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2021). *Encuesta Nacional de Victimización de Empresas (ENVE) 2021*. <https://www.inegi.org.mx/programas/enve/2021/>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2022). *Encuesta Nacional de Seguridad Pública Urbana: Tercer trimestre de 2022*. <https://www.inegi.org.mx/programas/ensu/>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2023). *Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (ENVIPE) 2023*. <https://www.inegi.org.mx/programas/envipe/2023/>

Instituto para la Economía y la Paz. (2022). *Índice de Paz México 2022: Identificación y medición de los factores que impulsan la paz*. Sídney: Instituto para la Economía y la Paz. <https://www.indicedepazmexico.org/>

Jacobs, J. (2011). *Muerte y vida en las grandes ciudades*. Madrid: Capitán Swing.

Jakobson, R. (1971). *Selected writings II: Word and language*. The Hague: Mouton.

Jakobson, R. (1984). *Russian and Slavic grammar: Studies 1931-1981*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Klaniczay, G. (2019). *Holy rulers and blessed princesses: Dynastic cults in medieval Central Europe*. Cambridge University Press.

Knöbl, W. (2017). Observaciones sobre el concepto de modernidad. *Sociología Histórica*, 7, 167-185.

Krautheimer, R. (2017). *Early Christian and Byzantine architecture*. Yale University Press.

Le Clercq, J. A., Cháidez, A., & Rodríguez, G. (2016). Midiendo la impunidad en América Latina: retos conceptuales y metodológicos. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, 55, 69-91. <https://doi.org/10.17141/iconos.55.2016.1934>

Le Goff, J. (1991). *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona: Paidós.

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.

Lefebvre, H. (2017). *El derecho a la ciudad*. Madrid: Capitán Swing.

- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós.
- Lindón, A. (2007). La ciudad y la vida urbana a través de los imaginarios urbanos. *EURE (Santiago)*, 33(99), 7–16. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612007000200002>
- Llorente, M. (2015). *La ciudad: huellas en el espacio habitado*. Barcelona: Acantilado.
- López Alsina, F. (2019). *La ciudad en la Alta Edad Media: ocupación y transformación del espacio urbano*. Crítica.
- Lorau, N. (2008). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Madrid: Katz.
- Lorenza Palomera, J. G. (2018). *El tamaño de la vivienda y el acto de habitar*. Ciudad Victoria: Consejo de Publicaciones UAT.
- Mallett, S. (2004). Understanding home: A critical review of the literature. *The Sociological Review*, 52(1), 62–89.
- Marramao, G. (2015). Spatial turn: espacio vivido y signos de los tiempos. *Historia y Geografía*, 45, 123-132.
- Martín-Barbero, J. (2004). *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Martínez Shaw, C. (2019). *Espacios urbanos y circulación social en la Edad Media*. Ediciones Akal.
- Marx, K. (1975). *El capital. Crítica de la economía política. Tomo I. El proceso de producción del capital* (W. Roces, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marzano, M. (2010). *La muerte como espectáculo. La difusión de la violencia en internet y sus implicaciones éticas*. Barcelona: Tusquets.
- Massey, D. (2005). *For space*. London: SAGE Publications.
- Mendieta, A. (2019). Violencia y delincuencia en México: el uso político del miedo. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 17, 182-206.
- Mensch, J. (2009). *Embodiment, the lived body and its environment*. Evanston: Northwestern University Press.
- Mensch, J. R. (2020). *Decisions and transformations: Phenomenology of embodiment*. Stuttgart: Ibidem-Verlag.
- Mercado Maldonado, A., & Zaragoza Contreras, L. (2011). La interacción social en el pensamiento sociológico de Erving Goffman. *Espacios Públicos*, 14(31), 158–175.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, Trad.). Barcelona: Ediciones Península.

Ministerio de Vivienda y Asentamientos Humanos (MIVAH) & ONU-Habitat. (2015). *Informe nacional de Costa Rica para Hábitat III*. San José: MIVAH. Disponible en https://www.mivah.go.cr/Documentos/otros/Habitat_III_Informe_Costa_Rica.pdf

Morand, J.-P. (2020). *L'urbanisme au Moyen Âge: Une approche historique*. Éditions du Cerf.

Moreno Martín, F. (2009). Violencia colectiva, violencia política, violencia social. En Asociación Española de Neuropsiquiatría (Ed.), *Violencia y salud mental. Salud mental y violencias institucional, estructural, social y colectiva* (pp. 19-36). Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.

Moya Blanco, L. (1988). Alrededor de Hipódamo de Mileto: Comentarios sobre la trilogía de Luis Cervera Vera. *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, (67), 53–89.

Mumford, L. (2012). *La ciudad en la historia. Sus orígenes, transformaciones y perspectivas* (E. L. Revol, Trad.; J. R. Hidalgo, Rev.). Logroño: Pepitas de Calabaza.

Mumford, L. (2018). *The city in history: Its origins, its transformations, and its prospects*. Harcourt.

Mumford, L. (2020). *Técnica y civilización*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

Nancy, J. L. (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.

Nancy, J. L. (2010). *Corpus*. Madrid: Arena.

Nancy, J. L. (2013). *La ciudad a lo lejos*. Buenos Aires: Manantial.

National Institute of Mental Health. (2022). *Trastorno de ansiedad social: Más allá de la simple timidez*. Recuperado de <https://www.nimh.nih.gov/health/publications/espanol/trastorno-de-ansiedad-social-mas-alla-de-la-simple-timidez>

Nicol, E. (1978). *La primera teoría de la praxis*. México: UNAM.

Nietzsche, F. (1980). *Así habló Zaratustra. Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.

Nievas, F. (2014). Miedos. “¿Cuál es el peligro?”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 16(6), 56-65.

Nievas, F. (2018). Ni guerra ni paz: Violencia perpetua. *Diferencia(s): Revista de Teoría Social Contemporánea*, 1(6), 40-61. Recuperado de <https://revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/148/81>

Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

ONU-Habitat. (s.f.). *Guía para la prevención local hacia políticas de cohesión social y seguridad ciudadana*. Recuperado el 7 de marzo de 2025, de <https://unhabitat.org/sites/default/files/download-manager-files/Gu%C3%ADa%20para%20la%20prevenci%C3%B3n%20local%20hacia%20pol%C3%ADticas%20de%20cohesi%C3%B3n%20social%20y%20seguridad%20ciudadana.pdf>

Pahl, R. E. (1984). *Divisions of labour*. Oxford: Basil Blackwell.

Pallasmaa, J. (2012). *Los ojos de la piel: La arquitectura y los sentidos* (2ª ed.). Barcelona: Gustavo Gili.

Pallasmaa, J. (2016). *Habitar*. Barcelona: Gustavo Gili.

Palou, P. (2022). *La ciudad ritual: arquitectura, política y religión*. Fondo de Cultura Económica.

Park, R. (1999). *La ciudad y otros ensayos de ecología citadina*. Barcelona: Sebal.

Parke, H. W. (1977). *Festivals of the Athenians*. Londres: Thames and Hudson.

Paz, O. (1989). *Los hijos del limo*. Barcelona: Seix Barral.

Paz, S. Y. (2018). *La violencia en los municipios de México 2018*. Consejo Ciudadano para la Seguridad Pública y la Justicia Penal A.C. Recuperado de <https://seguridadjusticiaypaz.org.mx>

Pérez-Tapia, V., & Flores, A. (2004). Globalización y posmodernidad. *Intellector*, 1(1), 1-10. Recuperado de <https://biblat.unam.mx/hevila/Intellector/2004-05/vol1-2/no1/4.pdf>

Pesez, J., & Poly, J.-P. (2018). *Feudalismo y feudos: territorio y poder en la Europa medieval*. Crítica.

Pirenne, H. (2014). *Medieval cities: Their origins and the revival of trade*. Princeton: Princeton University Press.

Platón. (2003). *La república* (J. Calonge Ruiz, Trad.). Madrid: Gredos. (Obra original publicada ca. 380 a.C.).

Ponce Herrero, G., & Martínez Pérez, F. J. (2001). Industria y ciudad: Entre la aceptación y el rechazo de una relación histórica. *Investigaciones Geográficas*, 25, 67-93.

Popcorn, F. (1991). *The Popcorn report: Faith Popcorn on the future of your company, your world, your life*. Nueva York: Doubleday.

Popcorn, F. (s. f.). Cocooning. En *Faith Popcorn's BrainReserve TrendBank*. <https://faithpopcorn.com/trendbank/cocooning/>

Porteous, J. D. (1976). Home: The territorial core. *Geographical Review*, 66(4), 383–390.

Probyn, E. (2005). *Blush: Faces of shame*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Puntel, L. B. (2012). Filosofía y violencia. En O. Belmonte García (Ed.), *Pensar la violencia, la justicia y la libertad* (pp. 19-35). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. Nueva York: Simon & Schuster.

Quesada, F. (2015). El giro espacial. Conquista y fetiche. *Revista de Estudios de la Imagen*, (5), 1–15.

Rancière, J. (2007). *En los bordes de lo político*. Madrid: La Cebra.

Rapport, N., & Dawson, A. (1998). *Migrants of identity: Perceptions of home in a world of movement*. Oxford: Berg.

Rendell, J. (2006). *Art and architecture: A place between*. Londres: I.B. Tauris.

Riegl, A. (1982). *The modern cult of monuments: Its character and its origin* (K. W. Forster, Trad.). *Oppositions*. (Trabajo original publicado en 1903).

Robertson, R. (1992). *Globalization: Social theory and global culture*. Londres: Sage.

Rodríguez Llopis, M. (2018). *Ciudades medievales: economía y sociedad urbana en la Edad Media*. Madrid: Ediciones Akal.

Rojas, A. (2022). *Fosas clandestinas en México: Crisis forense y de derechos humanos*. *Quadernos de Criminología: Revista de Criminología y Ciencias Forenses*, 57, 28-33.

Ruiz Gómez, F. (2021). *La ciudad vigilada: control social y espacio urbano en la Edad Media*. Salamanca: Editorial Universidad de Salamanca.

Rybczynski, W. (1986). *Home: A short history of an idea*. Nueva York: Penguin Books.

Rybczynski, W. (2009). *La casa: Historia de una idea* (9.ª ed., F. Santos Fontenla, trad.). Donostia: Nerea.

Rykwert, J. (1991). The idea of a home: A kind of space. *Social Research*, 58(1), 51–62.

San Agustín. (2007). *La ciudad de Dios* (J. E. Ruiz, Trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada en 426).

Saunders, P. (2020). The constitution of the home revisited. En R. Hiscock, A. Kearns, S. Macintyre, & A. Ellaway (Eds.), *Understanding home: The social meaning of housing* (pp. 89–93). Policy Press.

Schmitt, J.-C. (2020). *Ghosts in the Middle Ages: The living and the dead in medieval society*. University of Chicago Press.

Sennett, R. (1997). *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial.

Sennett, R. (2019). *Construir y habitar: Ética para la ciudad*. Barcelona: Anagrama.

Serra Desfilis, A. (2010). *La historia de la arquitectura gótica mediterránea en obras: Procesos de construcción e interpretación de los edificios*. Cuadernos Ars Longa, 2. Valencia: Universitat de València, Departament d'Història de l'Art.

Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Ediciones Cactus.

Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II: Globos. Macroesferología* (1ª ed., Vol. 2). Madrid: Siruela.

Smith, N. (1996). *The new urban frontier: Gentrification and the revanchist city*. Londres: Routledge.

Soja, E. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Oxford: Blackwell.

Soja, E. (2008). *Postmetrópolis: Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Somerville, P. (1992). Homelessness and the meaning of home: Rooflessness and rootlessness? *International Journal of Urban and Regional Research*, 16(4), 529–539.

Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico* (V. Peña, Trad.). Madrid: Editora Nacional / Ediciones Orbis.

Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* (A. Domínguez, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Storper, M. (1997). *The regional world: Territorial development in a global economy*. Nueva York / Londres: Guilford Press.

Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

Terrenato, N. (2021). *The early Roman expansion into Italy: Elite negotiation and family agendas*. Cambridge University Press.

Tomkins, S. S. (1995). *Exploring affect: The selected writings of Silvan S. Tomkins*. Cambridge: Cambridge University Press.

Torregroza-Lara, E. J. (2018). Metáforas para pensar la ciudad. *Palabra Clave*, 21(1), 36–57.

Tuan, Y.-F. (2007). *Topofilia: Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Barcelona: Melusina.

Tucidides. (2007). *Discurso fúnebre de Pericles* (P. Varona Codeso, Trad.). Madrid: Ediciones Sequitur.

UNESCO. (2016). *Reporte global sobre cultura para la sustentabilidad del desarrollo urbano*. París: UNESCO.

University of Massachusetts Medical School. (2020). *Hipervigilancia y síntomas intrusivos: Hoja informativa*. Recuperado de https://www.umassmed.edu/globalassets/faces/documents/behavioral-health-handouts/span.hypervigilance_intrusive-symptoms-fact-sheet-002.pdf

Vargas Marín, L. F., & Botero Bernal, A. (2023). El fenómeno de la sobrepoblación: un análisis desde el pensamiento ético y político de Aristóteles. *Revista Jurídica Mario Alario D'Filippo*, 15(31), 447-468. Recuperado de <https://revistas.unicartagena.edu.co/index.php/marioalariodfilippo/article/download/4475/3511>

Virilio, P. (1991). *El espacio crítico*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Virilio, P. (2009). *Bunker archeology* (G. Collins, Trad.). Nueva York: Princeton Architectural Press. (Obra original publicada en 1975).

Wacquant, L. (2008). *Urban outcasts: A comparative sociology of advanced marginality*. Cambridge: Polity Press.

Waldenfels, B. (2004). Habitar corporalmente en el espacio. *Revista de Filosofía*, 32, 21-37.

Wang, S. (2012). *Imagining the house*. Lars Müller Publishers.

Weber, M. (1978). *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wirth, L. (1938). Urbanism as a way of life. *American Journal of Sociology*, 44(1), 1-24. <https://doi.org/10.1086/217913>

Withers, C. W. J. (2009). Place and the “Spatial Turn” in Geography and in History. *Journal of the History of Ideas*, 70(4), 637–658.

Wood, J. C. (2007). Locating violence: The spatial production and construction of physical aggression. En K. D. Watson (Ed.), *Assaulting the past: Violence and civilization in historical context* (pp. 20–37). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Wood, P. B. (2017). *Citizenship, activism and the city: The invisible and the impossible*. Londres: Taylor & Francis.

Ziccardi, A. (2019). Nueva arquitectura espacial, pobreza urbana y desigualdad territorial. *Polis. Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, 15(1), 7-31. Recuperado de <https://www.scielo.org.mx/pdf/polis/v15n1/2594-0686-polis-15-01-7.pdf>

Zimmermann, M. (2012). *La ciudad medieval: espacio, poder y sociedad*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Zumthor, P. (2006). *Atmospheres. Architectural environments, surrounding objects*. Basel: Birkhäuser.