



Figura 0 Cumbre del Cerro Quemado en Wiricuta. Foto: Iliana Godoy Patiño



**Secuencia:** Calificar trabajos de alumnos/Encender incienso para meditar/Trabajar en computadora con detalle/Revisar resultados finales en pantalla/Escritura a mano y firma de documentos

**Fotos:** Jorge Villanova Pijoán

# ESPACIO RITUAL MESOAMERICANO DESDE LA PERSPECTIVA DEL *DASEIN*<sup>1</sup>

MESOAMERICAN RITUAL SPACE FROM  
THE PERSPECTIVE OF *DASEIN*<sup>1</sup>

Iliana Godoy Patiño<sup>2</sup>

## RESUMEN

Este trabajo propone un diálogo, desde la perspectiva hermenéutica de Heidegger, entre la espacialidad del Dasein, como ser-en-el-mundo, y la concepción urbano arquitectónica mesoamericana.

Siguiendo el método fenomenológico, se analizan los conceptos de Dasein como existencia arrojada a lo abierto; ser-en-el-mundo como transitar selectivo en busca de dirección y delimitación del paraje como potencial de uso. Así, la "cura" o cuidado deviene el rasgo esencial del habitar. Las señales, entonces, son hitos en el espacio y el claro del bosque significa el espacio propicio al desocultamiento del ser. Estas nociones se extrapolan hacia sitios mesoamericanos, donde ejes y plazas configuran la aperturidad que, por medio del ritual, da cabida a la actualización del mito.

Este planteamiento constituye una aproximación de horizontes culturales y actualiza el significado existencial del espacio ritual mesoamericano.

**Palabras clave:** Dasein, Ser-en-el-mundo, Arquitectura mesoamericana, Ritual, Espacio abierto

## ABSTRACT

This paper proposes a possible dialogue from the hermeneutic perspective between Heidegger's conception of Dasein as being-in-the-world and Mesoamerican urban and architectural space.

It follows the phenomenological approach, the concept of Dasein as existence thrown into open space, the idea of being-in-the-world as a selective way of searching for direction and the potential uses of place delimitation. Thus, the "cure" or care taken becomes the essential feature of dwelling. Signs become landmarks in the space; the clearing in the forest marks the propitious place for disclosing being. These ideas reveal a new reading of Mesoamerican open spaces, where lines and plazas configure an openness that, through ritual, can bring myth into present time.

This proposal provides an approach for intercultural dialogue, and renews the existential meaning of Mesoamerican ritual space.

**Keywords:** Dasein, being-in-the-world, Mesoamerican architecture, ritual, open space

[1] Artículo recibido el 11 de abril y aceptado el 5 de diciembre de 2012

[2] Académica de la Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México, México. ylianagodoy@gmail.com

Enfocar las realizaciones del arte antiguo americano a la luz de las ideas filosóficas contemporáneas permite hacer operante su mensaje en nuestros días. Aproximar las nociones de espacio mesoamericano a la filosofía contemporánea, desde una perspectiva hermenéutica plantea un fecundo diálogo intercultural. (Godoy, 2007: 43-53). Respecto al desarrollo histórico y geográfico de Mesoamérica como una entidad dinámica cabe mencionar el estudio de Miguel León-Portilla y Earl Shorris, quienes han actualizado los conceptos plasmados en la literatura mesoamericana, especialmente en la poesía. (León Portilla & Shorris, 2001:11-23). En el contexto de la cultura andina ha habido acercamientos desde el pensamiento existencial. (Pacari, 2002)<sup>3</sup>, e incluso existen estudios que relacionan la filosofía de Heidegger con el pensamiento oriental en cuanto a los conceptos de la nada y el vacío, propios del Tao y del Zen. (Martín, 2003: 68-71). Basados en el pensamiento de Heidegger, varios pensadores se han apoyado en sus ideas para aplicarlas a la arquitectura desde distintos ángulos: la definición de lugar, (Muntañola, 2000: 17-18) y la presencia de la cuaternidad en la arquitectura, (Norberg Schultz, 2008: 93-210)

Así, en la presente interpretación de la arquitectura mesoamericana, bajo la óptica de Heidegger respecto al espacio, vemos que los centros ceremoniales americanos concretan y ejemplifican de manera óptima su pensamiento, más allá de los ejemplos occidentales a los que el filósofo acude en sus disertaciones. Se abre entonces una nueva posibilidad teórica para comprender la vigencia y alcances de nuestra antigua arquitectura.

La filosofía de Heidegger se centra en la temporalidad inherente a la condición humana como existencial. Siguiendo el método fenomenológico, heredado de Husserl, su maestro, (Husserl, 2011)<sup>4</sup> Heidegger construye su analítica de la existencia en su obra *El ser y el tiempo*, publicada en 1927. Desde la impermanencia de lo humano, llega al concepto de Dasein como el ser ahí, frente a lo abierto. Al confrontar esa aperturidad, el Dasein se asume como ser-en-el mundo.

Posteriormente, la segunda fase del pensamiento heideggeriano se centra en el acontecimiento (*ereignis*) que ocurre en un espacio vacío (*lichtung* o claro del bosque) propicio al desocultamiento del ser. (Heidegger, 2001: 47-49)

Sobre estas bases nos proponemos analizar la posición existencial del ser-en-el-mundo mesoamericano, y su expresión en el espacio urbano arquitectónico.

De la obra de Heidegger se toman como base las referencias a la espacialidad, contenidas en sus obras: *Espacio y arte*, (Heidegger, 1970: 113-120); *El ser y el tiempo*, (Heidegger, 1983); *El origen de la obra de arte* (Heidegger, 2004); y el ensayo *Pensar, habitar, construir*, (Heidegger, 2004)<sup>5</sup>; textos donde el filósofo plantea interrogantes fundamentales para la plástica y la arquitectura.



## EL ESPACIO SEGÚN HEIDEGGER

*El ser y el tiempo* se inicia ubicando al ser humano como el único capaz de formular la pregunta sobre el ser. (Pifarré, 2002)<sup>6</sup> Con este cuestionamiento Heidegger pone en entredicho la metafísica occidental que parte del ser como algo dado, a la manera de un axioma. (Heidegger, 1983: 14-24)

La condición humana consiste en “ser ahí” (Dasein), como existencia finita que desconoce su origen y sabe que va a morir. Inmerso en la mutación como todos los entes, el Dasein añora, sin embargo, lo absoluto del ser, intemporal e idéntico a sí mismo. Nuestra existencia está a medio camino entre dos extremos: el ser inaccesible e inmutable, y el ente, manifiesto de manera indirecta a través de los fenómenos. Según esto, vivir es avanzar en lo desconocido, no obstante la tensión de sabernos solos ante el enigma.

Nacemos impelidos para desplazarnos en el espacio y en el tiempo, sin conocer el punto de partida ni el camino, condición que Heidegger define como carencia de fundamento, (*ab-grund*). Tal es la modalidad fáctica de nuestra experiencia vital.

La condición humana es temporal y se define siendo; la existencia del Dasein se reconoce “siempre ya” en estado de *yecto*, esto quiere decir, arrojado a lo abierto. Nos encontramos, sin saber cómo, instalados en una existencia limitada, cuyo sentido ignoramos, y cuyo límite es la muerte. (Heidegger, 2004: 31-40)

Esta conciencia causa nuestra angustia existencial. El sentimiento de orfandad, derivado de la ausencia del ser, es recurrente y nos plantea una y otra vez la necesidad de decidir y actuar. Según Heidegger existen dos maneras de asumir el reto de la existencia:

La primera es vivir una vida propia y auténtica que, confrontando esa orfandad, y, a partir del sentimiento de abandono, genere sus propias determinaciones y valores a la manera nietzscheana. (Nietzsche, 1970: 108-111) Esta actitud vigilante nos lleva a asumir la ausencia del ser, y nos mantiene atentos a sus señales.

La segunda opción es optar por una existencia impropia o inauténtica, sumergida en los quehaceres y evasiones de la vida cotidiana, aceptando de manera acrítica los usos y costumbres. Esta forma de vida rehúye a toda costa la pregunta sobre el ser, tratando de mitigar la angustia que subyace sin embargo en lo profundo de la conciencia. (Heidegger, 1983: 204-211)

Desde su modo especial de existencia, el Dasein es capaz tanto de mirarse a sí mismo, como de percibir a los demás seres humanos con quienes coexiste. En su entorno percibe a los entes en su separatividad, reconociéndolos como parte de su mundo. (Heidegger, 1983: 65-72)

De ese modo el “ser ahí” deviene “ser-en-el mundo”. Porque el mundo no es un marco preexistente, sino una fundación del Dasein en su temporalidad. El mundo se constituye como el conjunto de entes que se presentan “ante los ojos” del Dasein como entes “a la mano”, útiles y dignos de cuidado (cura).

En la filosofía de Heidegger se rompe la noción de sujeto y objeto como entidades fijas y se entra de lleno al terreno de la interacción, donde el mundo y el Dasein son interdependientes y no existen el uno sin el otro.

En este proceso de interacción dinámica, el mundo y el ser humano se constituyen mutuamente; la interioridad del Dasein se exterioriza y la exterioridad de los entes se interioriza. (Varela, 1997: 4-9)

Sujeto a la historicidad, el mundo es el producto del acontecer, donde los roles de activo y pasivo dejan de ser operantes. El mundo es inherente al “ser ahí”, y se manifiesta como la estructura de lo que nos circunda, conjunto de fenómenos que se unifica en determinado ámbito, en cuanto lo reconocemos como familiar y por lo tanto, lo consideramos habitable. (Heidegger, 2004: 83-85)

En Heidegger el espacio es algo distinto de la concepción cartesiana, estática y abstracta, que corre a un ritmo uniforme de cantidades discretas a través de los tres ejes de largo, ancho y profundidad, configurando un espacio matemático, inmutable y ajeno a la existencia humana. (Descartes, 2003: 74-75)

Por contraste, la espacialidad heideggeriana es la dimensión que el Dasein va incorporando a la dinámica de su existenciario, definido por la temporalidad en continuo dinamismo. Conforme transcurre la existencia del ser humano, los entes que lo circundan se incorporan a su mundo, extienden su territorio en la medida en que pasan a formar parte de sus intereses. El mundo, como espacio humanizado, se extiende entonces al ritmo de la existencia en un proceso de mutua apropiación.

Entonces el espacio habitable es aquel que puede formar parte de la existencia humana y transformarse en mundo. Este concepto de apropiación del espacio que lo convierte en mundo lo encontramos expresado en Mesoamérica con palabras tales como *Cemanáhuac*, que significa literalmente “todo aquello que es rodeado por las aguas”, (León-Portilla, 1979: 379). Al ser rodeado, circundado por las aguas el mundo constituye un centro y las aguas cercanas, propicias para la pesca, forman su periferia; un circuito o transición entre el mundo cercano y lo desconocido. Más allá de esos límites, las aguas significan lo ajeno, un territorio sin raíces ni señales, tal vez un intervalo susceptible de articular mundos entre sí, pero ese más allá incierto se vive como una interrogante inhóspita y amenazante. Para el hombre mesoamericano el horizonte es el límite donde la tierra y el cielo vuelven a juntarse y el espacio se comprime y se cancela.

[3] Artículo en línea: [icci.nativeweb.org/boletin/38/pacari.html](http://icci.nativeweb.org/boletin/38/pacari.html)

[4] Artículo en línea: [biblio3.url.edu.gt/Libros/joyce/idea.pdf](http://biblio3.url.edu.gt/Libros/joyce/idea.pdf)

[5] Artículo en línea: [http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/heidegger/heidegger\\_construirhabitarpensar.htm](http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/heidegger/heidegger_construirhabitarpensar.htm)

[6] Artículo en línea: <http://arvo.net/seccion-martin-heidegger/heidegger-y-la-pregunta-por-el/gmx-niv550-con11973.htm>

Del mismo modo, el espacio mesoamericano de los sitios ceremoniales se extiende en forma armónica, proporcional a los cerros y montañas que lo circundan, en el caso de un valle; si hablamos de las llamadas acrópolis mayas, el espacio humanizado crece de manera discontinua, articulado por la mirada de conjunto que localiza los hitos verticales de las cresterías desde lo alto de los basamentos, como sucede en Tikal. (Figura 1)

En el caso de los emplazamientos elevados sobre terrazas aplanadas como sucede con Monte Albán, tenemos la misma delimitación del mundo humano como aquello que se encuentra contenido en esa superficie transitable.

Nos dice Heidegger: *La expresión "mundo circundante" contiene en el "circundante" una alusión a cierta espacialidad.* (Heidegger, 1983:79). Mas esta espacialidad está sujeta al modo en que los entes entran a formar parte del mundo del Dasein, y cómo éste procede para delimitar su mundo.

En este sentido, Heidegger distingue dos grupos básicos de entes: aquellos "ante los ojos", que simplemente están presentes frente a nosotros en un entorno indiferente, y aquellos "a la mano" que son los entes útiles y significativos que el Dasein valora.

Cabe mencionar aquí la diferencia entre el espacio humano y el espacio sincrónico y total de la deidad. Miguel León-Portilla traduce el concepto *Tloque Nahuaque* de la siguiente manera: *Tloque* - cerca; *nahuaque*- en el circuito de. (León-Portilla, 1979: 392-393)Entonces hay una deidad capaz de abrazar al Dasein

desde el espacio más cercano que lo confina, hasta el circuito más lejano que delimita su mundo.

Heidegger atiende en forma central al concepto de cura o cuidado como agente y motivo que conduce la delimitación del espacio que efectúa el Dasein como "ser-en-el-mundo".

En cuanto a la espacialidad del mundo humano, el filósofo propone:

*El conocimiento (del mundo) procede, pasando primero por lo "a la mano" en el "curarse de" (interesarse), a poner en libertad lo "no más que ante los ojos" (Heidegger, 1983: 85)*

Los entes "a la mano", aquellos que nos sirven, son los avocados a marcar los hitos de la espacialidad, los entes "ante los ojos" son aquellos que se cruzan en el camino sin llamar nuestra atención. Así lo argumenta Heidegger:

*En el andar con el mundo de que se cura (el Dasein) puede hacer frente a lo "no a la mano", no sólo en el sentido de lo inempleable o de lo que falta en absoluto, sino como algo "no a la mano" en el sentido de que justamente no falta ni es inempleable, pero que se cruza en el camino del curarse de. (Heidegger, 1983: 87)*

La acción que nos lanza a apropiarnos de lo abierto es caminar en una dirección determinada, mirando en torno, algo parecido a merodear en busca de lo útil o de aquello que tiene valor para nosotros. Miramos en torno para delimitar un paraje y así aproximar aquellos entes que nos interesan, hacerlos parte del mundo en



Figura 1 Tikal. Cresterías que sobresalen de la selva. Foto: Iliana Godoy Patiño

el que nos reconocemos como habitantes potenciales. El paraje es una región del espacio que contiene a los entes “a la mano” como hitos o señales, cuyos intervalos son ocupados por aquello que se presenta “ante los ojos”.

Somos por lo tanto el centro de la potencialidad en ese allí, en ese punto fijo, momentáneo, que es el reposo previo al paso siguiente.

Ese avanzar, mirando en torno, como primera indagación de lo abierto, se focaliza en determinadas direcciones que nos orientan para formar una red relacional, es decir, un mapa que nos permite desplazarnos por el mundo y sus distintos parajes.

Para marcar la dirección en que se encuentran dichos parajes de nuestro interés podemos utilizar señales que nos orienten y alternen el mirar en torno con la generación de ejes virtuales de trayectoria definida.

#### LECTURA DEL ESPACIO MESOAMERICANO DESDE ESTA PERSPECTIVA

Estos conceptos resultan pertinentes en los conjuntos mesoamericanos, y podemos observarlos a partir de La Venta, Tabasco, primer sitio ceremonial conocido, perteneciente a la cultura olmeca.

Allí encontramos la selección del rumbo norte sur como eje direccional de simetría, ordenador del conjunto,

que parte desde un cerro tallado artificialmente, hasta darle una forma aproximada de cono truncado, y a partir de él, se articulan los espacios abiertos o plazas, delimitados por plataformas que tienen como remate una pirámide cuadrangular. (Figura 2)

En este caso, la “apertura” o intemperie es el espacio potencial, ajeno a la presencia humana que lo convierte en mundo; el caminar en forma perpendicular a la trayectoria del sol, “mirando en torno” es la acción que antecede a la selección del cerro como núcleo o entidad significativa; a partir de ese centro o señal elevada surgen los cuatro rumbos del universo, que corresponden a los puntos cardinales. El primero que se observa es el oriente que corresponde a la salida del sol; el segundo es su contrario, el occidente, por donde el sol se pone; el tercero es el norte y el cuarto, el sur. La orientación principal de los basamentos es oriente-poniente, porque permite relacionar los volúmenes arquitectónicos con la salida y la puesta del sol en los solsticios y en los equinoccios, a fin de que el paraje seleccionado sea un reflejo cósmico del cambio de estaciones. El eje norte-sur deviene su complemento perpendicular, y permite articular las secuencias espaciales. El resultado de este proceso es la sucesión de espacios abiertos delimitados por plataformas y basamentos que le permite al ser humano reconocerse como habitante de un espacio propio, que será el núcleo de un conglomerado social.

El interés de los primeros asentamientos es conectar el sitio con los ciclos agrícolas que son la base de la subsistencia. Se cumple así la relación entre utilidad, “cura” y habitabilidad que Heidegger postula.

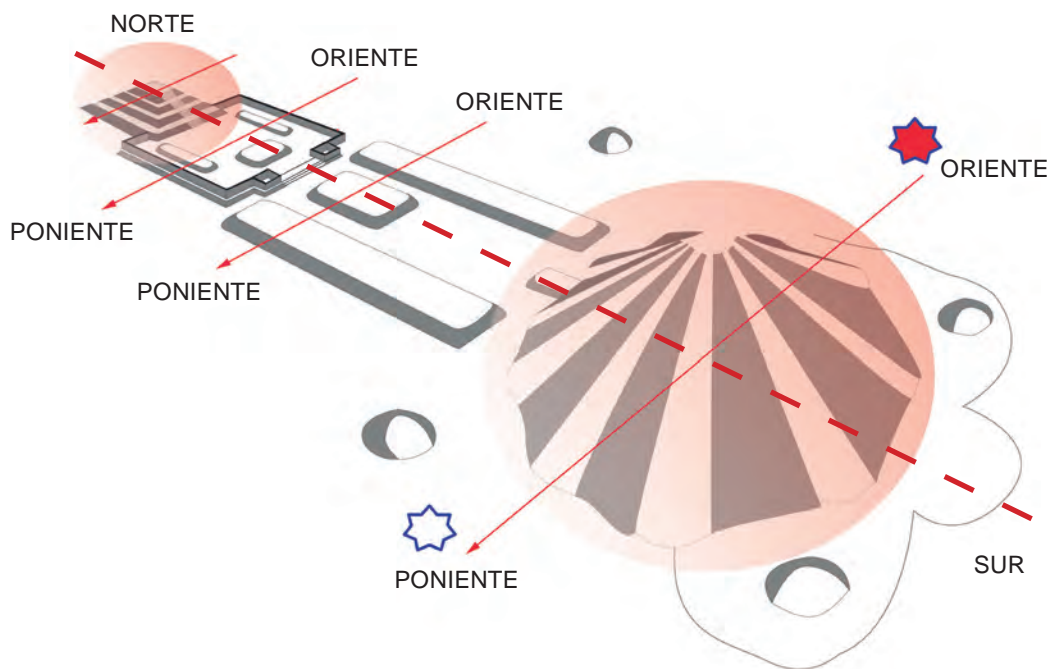


Figura 2 La Venta, Tabasco. Ejes y orientaciones. Dibujo: Alejandro Villanova

En el mundo mesoamericano esta apropiación del espacio conjuga su utilidad económica y social con la sacralización, que establece, mediante el rito, el diálogo con los dioses.

Si tomamos como ejemplo a Teotihuacan, el Dasein se pone en movimiento en una dirección norte sur, luego mira en torno y establece señales cercanas que dialogan en consonancia con el circuito circundante, formado en este caso por el Cerro Gordo que enmarca a la Pirámide de la Luna, (Figura 3) y el Cerro de Patlachique, cuyas laderas repiten los taludes de la Pirámide del Sol, observada desde lo alto de la Pirámide de la Luna. (Figura 4)

Este espacio abierto humanizado, característico de los sitios mesoamericanos, es propiamente el mundo donde transcurre la existencia del Dasein. El paraje no es estático, sino que amplía sus límites conforme la comunidad crece, al apropiarse paulatinamente de "lo abierto".

Teotihuacan se impone como un grandioso signo humano generador de paisaje. A primera vista nos damos cuenta del esquema de composición: percibimos con claridad el eje de la Calzada de los Muertos como camino recto que penetra el conjunto en profundidad y articula los volúmenes principales. (Eje direccional de orientación)

El desnivel que existe entre La Ciudadela y la Plaza de la Pirámide de la Luna nos da una visión clara del conjunto como si lo miráramos desde arriba. (Apropiación del espacio). (Godoy, 2011: 115-116)

En Teotihuacan el emplazamiento y la arquitectura generan un diálogo indisoluble a través de resonancias con el paisaje circundante, tal vez como un anhelo de ampliar el circuito que confina al ser-en-el-mundo hasta una amplitud insospechada.

#### PLIEGUE Y DESPLIEGUE DIMENSIONAL

En la segunda etapa de su filosofía Heidegger se centra en la alternancia de ocultación y desocultación del ser. La ocultación se vive en la experiencia cotidiana y es la condición que experimentamos siempre ya; podemos, incluso, considerar esta experiencia como lo único posible y desentendernos entonces de la nostalgia de los dioses que nos han abandonado. Pero, para vivir una vida propia debemos ser conscientes de la ausencia del ser, generando en el mundo un vacío propiciatorio que Heidegger llama claro del bosque. Este espacio convoca las señales del ser, que a través de su ausencia se manifiesta.



Figura 3 Teotihuacan. Pirámide de la Luna hacia el Cerro Gordo.  
Foto: Iliana Godoy Patiño





Figura 4 Teotihuacan. Pirámide del Sol hacia el Cerro de Patlachique.  
Foto: Iliana Godoy Patiño



Figura 5a Monte Albán. Subconjunto basamento y patio hundido.  
Foto: Iliana Godoy Patiño



Figura 5b Monte Albán. Vista de conjunto desde la plataforma Norte.  
Foto: Iliana Godoy Patiño



Esta alternancia entre aparición y desaparición podemos observarla también en centros ceremoniales como Monte Albán, donde la seguridad de abarcar el conjunto desde la Plataforma Norte se diluye apenas iniciamos el recorrido. Cada basamento y cada recinto a cielo abierto se independizan como sub-conjuntos cuando los ocupamos con nuestra escala humana real. (Godoy, 2011: 118-120) (Figuras 5a y 5b)

Respecto a la profundidad podemos decir que se encuentra oculta en la imagen frontal de los relieves y fachadas de los edificios. Esta tercera dimensión aparece como posibilidad de penetrar el espacio y se revela ligada al tiempo en nuestro caminar humano. Así lo experimentamos al escalar los distintos cuerpos de los basamentos que se revelan como extensas plataformas elevadas. (Godoy, 2004: 146-147)

En la arquitectura mesoamericana el espacio se pliega y se despliega como una forma de aparición y desaparición dimensional, de acuerdo a lo que postula el físico David Bohm en su teoría del orden implicado. (Bohm, 2005: 120-123)

Este efecto se observa en el cuerpo adosado de la pirámide de la Luna. En una vista frontal se percibe como una decoración lineal plana sobre el primer cuerpo; al aproximarnos se revela el volumen de dicho cuerpo adosado, que parece un basamento independiente. (Figura 6)

Vamos de la mirada que contempla a la mirada que penetra; del plano síntesis pasamos a la profundidad secuencial.

#### LA ARQUITECTURA Y EL ACONTECER DE LO SAGRADO

Para explicar la función del arte como fundadora de mundo y propiciatoria del desocultamiento del ser, Heidegger, en su ensayo *El origen de la obra de arte*, toma como ejemplo un templo griego y dice lo siguiente:

*Un edificio, un templo griego, no copia ninguna imagen. Simplemente está ahí, se alza en medio de un escarpado valle rocoso.* (Heidegger, 2001: 29) (Figura 7)

Lo que se desoculta aquí es la huella que deja el ser humano en el mundo. Del mismo modo sucede con el espacio abierto que forma parte de los centros ceremoniales mesoamericanos.

Y continúa Heidegger:

*El edificio rodea y encierra la figura del dios y dentro de su oculto asilo deja que ésta se proyecte por todo el recinto sagrado a través del abierto peristilo. Gracias al templo, el dios se presenta en el templo.* (Heidegger, 2001: 29)



Figura 6 Teotihuacan. Pirámide de la Luna. Cuerpo adosado y profundidad.  
Foto: Iliana Godoy Patiño



Figura 7 Acrópolis de Atenas. Partenón. Dibujo: Alejandro Villanova



Figura 8 Hormiguero, Campeche. Portada zoomorfa con sacerdote. Dibujo: Alejandro Villanova



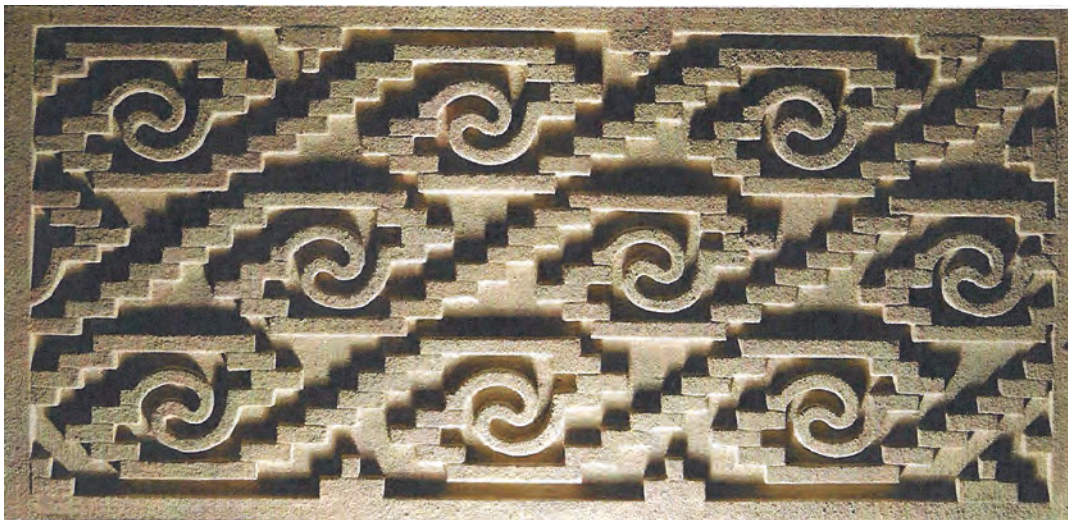


Figura 9 Grecas de Mitla. Obra de Mauricio Orozpe

El espacio arquitectónico hace posible la presencia del dios. Así el espacio participa de la naturaleza de la deidad en la medida en que permite su aparición. El dios no sería un dios sin el templo.

En Mesoamérica el dios no puede ser visto por el pueblo; es el sacerdote quien lo personifica y lo vuelve manifiesto cuando cruza el umbral de templo. (Figura 8)

Citamos nuevamente a Heidegger:

*...la obra-templo es la que articula y reúne a su alrededor la unidad de todas esas vías y relaciones en las que nacimiento y muerte, desgracia y dicha, victoria y derrota, permanencia y destrucción, conquistan para el ser humano la figura de su destino.* (Heidegger, 2001: 29-30)

El templo y su recinto son la conjunción que forma una unidad, tal como el basamento y la plaza se conjugan en los centros ceremoniales de Mesoamérica. En ambos casos, la arquitectura logra significar al Dasein como ser-en-el-mundo en su historicidad.

Hasta aquí Heidegger ha relacionado dos elementos de la cuaternidad: lo humano y lo divino.

Continúa la cita:

*... Al reposar sobre la roca, la obra extrae de ella la oscuridad encerrada en su soporte informe y no forzado a nada. Allí alzado, el edificio aguanta firmemente la tormenta que se desencadena sobre su techo y así es como hace destacar su violencia. El brillo y la luminosidad de la piedra, aparentemente una gracia del sol, son los que hacen que se torne patente la luz del día, la amplitud del cielo, la oscuridad de la noche.* (Heidegger, 2001: 30)

Como obra construida el templo liga a la tierra con el cielo, las otras dos instancias de la cuaternidad. (Norberg Schulz, 2008: 93-110) En la arquitectura mesoamericana esta relación se presenta aun con mayor fuerza, ya que el espacio abierto terrenal recibe nitidamente al cielo.

En otro fragmento leemos:

*Su seguro alzarse es el que hace visible el invisible espacio del aire. Lo inamovible de la obra contrasta con las olas marinas y es la serenidad de aquella la que pone en evidencia la furia de éstas. El árbol y la hierba, el águila y el toro, la serpiente y el grillo sólo adquieren de este modo su figura más destacada y aparecen como aquello que son.*



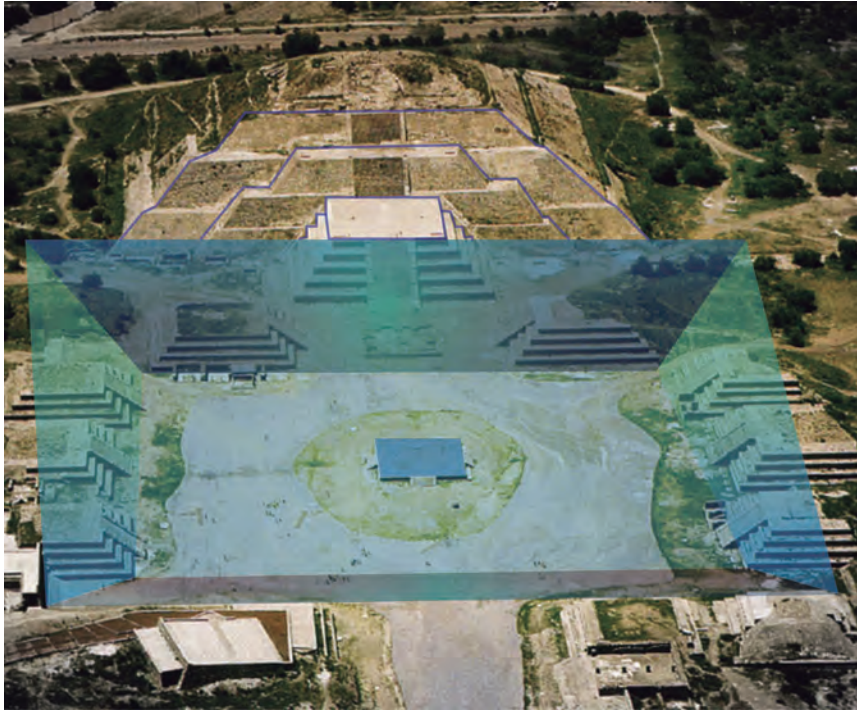


Figura 10 Teotihuacan. Plaza de la Luna con pirámide invertida. Foto: Iliana Godoy Patiño

*Esta aparición y surgimiento mismos y en su totalidad, es lo que los griegos llamaron muy tempranamente physis. Ésta ilumina al mismo tiempo aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada...En eso que surge, la tierra se presenta como aquello que acoge. (Heidegger, 2001: 30)*

Aquí aparece la simultaneidad de los elementos complementarios que se definen el uno al otro gracias a la facultad fundacional del arte, capaz de otorgar presencia a los contrarios simultáneamente, tal como sucede con el yin-yang o en las grecas zapotecas, de naturaleza reversible. (Martín, 2003: 68-71) (Figura 9).

Según Heidegger:

*La obra templo, abre un mundo y al mismo tiempo lo vuelve a situar sobre la tierra, que sólo a partir de ese momento aparece como suelo natal. Los hombres y los animales, las plantas y las cosas, nunca se dan ni se conocen como objetos inmutables para después proporcionarle un marco adecuado a ese templo que un buen día viene a sumarse a todo lo presente. Estaremos más cerca de aquello que es si pensamos todo a la inversa,*

*a condición, claro está, de que estemos preparados previamente para ver cómo se vuelve todo hacia nosotros de otra manera. (Heidegger, 2001: 30)*

Aquí se refiere al enfoque fenomenológico que hace aparecer al mundo como una consecuencia de la actividad selectiva del Dasein, y no como un contexto pre-existente.

Y termina la cita, haciendo de la arquitectura el centro que otorga identidad tanto a las cosas como al Dasein:

*Es el templo, por el mero hecho de alzarse ahí en permanencia, el que le da a las cosas su rostro y a los hombres la visión de sí mismos. (Heidegger, 2001: 30)*

Del mismo modo el binomio basamento y plaza se dan presencia mutuamente: La plaza es un espacio vacío cuya forma es una pirámide truncada invertida; es la oposición vacío y lleno característica de los recipientes. Recordemos que en el Tao te King la utilidad de una vasija depende del aparente vacío. (Lao-Tse, 2007: 23 ) (Figura 10)

## EL RITUAL COMO ACONTECER DEL MITO

Siguiendo a Heidegger, el espacio forma parte de la presencia de lo sagrado, y de hecho le otorga su investidura al ser. Más el espacio se crea para dar cabida a las actividades humanas, entre las que destaca el ritual que pone de manifiesto esa presencia oculta de los dioses.

Desde el acontecer, los ritos trastocan el tiempo circunstancial y nos trasladan a la intemporalidad del mito. Según Johanna Broda:

*Los rituales constituyen un recurso expresivo de la visión del mundo que involucra la participación comunitaria. (Felix-Baez, 2001:163)*

En esa dimensión social el espacio y el ritual se fusionan y constituyen una vivencia personal y colectiva.

Altamente codificado, el ritual mesoamericano toma en cuenta el emplazamiento de cada acción simbólica y crea un discurso que articula secuencias y rupturas espacio-temporales.

*Para el hombre indígena, "la realidad" está presente en forma simbólica y no tanto representativa o conceptual... La realidad se "revela" en la celebración de la misma realidad (Pacari, 2002)<sup>7</sup>*

La cultura indígena revive el tiempo mítico, que se actualiza mediante el ritual. Así, el espacio arquitectónico se dinamiza y cumple con las expectativas de una comunidad que busca religarse (religión) con el orden universal, en el sentido de la cuaternidad de Heidegger, (lo divino, lo humano, el cielo y la tierra).

Mediante la ofrenda y el sacrificio la religión mesoamericana busca satisfacer a los dioses. El sacrificio significa hacer desaparecer lo máspreciado del mundo humano, para crear un vacío que llame la atención de los dioses. Bajo este supuesto, en las culturas mesoamericanas el sacrificio humano resultaba la máxima ofrenda.

Si en la concepción existencialista de la vida humana somos seres para la muerte, entonces el sacrificio es el acto definitivo: no esperar a que la muerte avance, por el contrario, crear en el vacío una oportunidad de contacto con las deidades.

[7] Artículo en línea: [icci.nativeweb.org/boletin/38/pacari.html](http://icci.nativeweb.org/boletin/38/pacari.html)

## BIBLIOGRAFÍA

- BOHM, David. Wholeness and the implicate order. New York, Routledge Classics, 2005.
- DESCARTES, Rene. Discurso del método. Madrid: Editorial Tecnos, 2003
- FELIX-BAEZ Jorge & BRODA, Johana. Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México. México: Editorial CONACULTA/ Fondo de Cultura Económica, 2001.
- GODOY, Iliana. Pensamiento en piedra. Forma y expresión de lo sagrado en la escultura mexicana. México: Facultad de Arquitectura, UNAM, 2004.
- GODOY, Iliana. Hacia una hermenéutica del espacio mesoamericano. En: ARTIGAS Juan B. El arte mexicano en el imaginario americano. México: Centro de Investigaciones y Estudios Arquitectónicos (CIEP), 2007.
- GODOY, Iliana. Espacio mesoamericano. Un horizonte abierto. México: Ed. Architectum, Facultad de Arquitectura, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. Espacio y arte. Revista Eco, 1970, Tomo 122. Bogotá, Colombia. Traducción de Tulia de Dross.
- HEIDEGGER, Martin. El ser y el tiempo. México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. El origen de la obra de arte. En: Caminos de bosque. Madrid: Editorial Alianza Editorial, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. ¿Para qué poetas? México: Editorial UNAM, Colección Pequeños Grandes Ensayos, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. (2004), Pensar, habitar, construir. Consulta el 23 de marzo de 2012, disponible en: [http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/heidegger/heidegger\\_construirhabitarpensar.htm](http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/heidegger/heidegger_construirhabitarpensar.htm)
- HUSSERL, EDMUND. (2011), La idea de la fenomenología. Consulta 19 de marzo de 2012 en: [biblio3.url.edu.gt/Libros/joyce/idea.pdf](http://biblio3.url.edu.gt/Libros/joyce/idea.pdf)
- LAO-TSE. Tao te ching. España: Editorial Edicomunicación, 1986.
- LEÓN-Portilla. La filosofía Náhuatl. México: Editorial UNAM, 1979.
- LEÓN-Portilla, Miguel & Earl Shorris,. The new geography of Mesoamérica. In the language of kings : An Anthology of Mesoamerica Literature. USA: Edit. W.W. Norton & Company, 2001.
- MARTÍN Morillas, Antonio Miguel. La nada en el segundo Heidegger y el vacío en oriente. Granada: Departamento de Filosofía, Universidad de Granada, Tesis doctoral, 2003.
- MUNTAÑOLA, Josep. Topogénesis. Fundamentos de una nueva arquitectura. Barcelona: Ediciones de la Universidad Politécnica de Barcelona, 2000.
- NIETZSCHE Friedrich. Así habló Zaratustra. Barcelona: Editorial Círculo de Lectores S. A., 1970
- NORBERG-SCHULZ, Christian. Heidegger's thought on architecture. Revista Discusiones filosóficas, Vol. 9, No. 13, Manizales, 2008.
- PACARI Vacacela Sisa. (2002) Una reflexión sobre el pensamiento andino desde Heidegger. Consulta el 6 de febrero de 2012, disponible en: [icci.nativeweb.org/boletin/38/pacari.html](http://icci.nativeweb.org/boletin/38/pacari.html)
- PIFARRÉ, Lluís. (2002, mayo). Heidegger y la pregunta por el ser. Boletín ICCI-ARY Rimay, Año 4, No. 38, consulta el 18 de febrero de 2012, disponible en: <http://arvo.net/seccion-martin-heidegger/heidegger-y-la-pregunta-por-el/gmx-niv550-con11973.htm>
- VARELA, Francisco y HAYWARD, Jeremy. Un puente para dos miradas. Conversaciones con el Dalai Lama sobre las ciencias de la mente. Santiago de Chile: Editorial Dolmen, 1997.