

DEJAR LA CASA. ESPACIOS DE LOS VELORIOS EN BUENOS AIRES 1868-1903

LEAVING HOME: HOME FUNERAL SPACES IN BUENOS AIRES 1868-1903

David Dal Castello *

Anales del IAA #44 - año 2014 - (161-173) - ISSN 0328-9796 - Recibido: 3 de noviembre de 2014 - Aceptado: 20 de febrero de 2015.

■ ■ ■ Hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX, gran parte de los procesos de muerte en Buenos Aires comenzaban en las casas, desde la espera ante la enfermedad, hasta la práctica del velorio. La acción ritual del velorio constituía una fase de separación entre los vivos y el muerto que dejaba su casa, facilitando a su vez una singular forma de apertura social del espacio doméstico. Entre los años 1868 y 1903 los efectos de las epidemias y otras circunstancias de alcance doméstico y urbano habilitaron discursos y acciones de cuestionamiento y desplazamiento de la práctica del velorio fuera de las casas, promoviendo la institución de otros espacios alternativos, otros modos de elaboración y representación de la muerte.

PALABRAS CLAVE: Velorios. Espacio doméstico. Casa mortuoria. Capilla Ardiente.

■ ■ ■ During the second half of XIX numerous death processes in Buenos Aires begun in the houses, starting with disease treatments, including funeral practices. The ritual action of the home funeral provided a separation phase between the living and the dead, who was leaving his home, enabling, at the same time, a singular mode of social opening of domestic space. Between 1868 and 1903 the effects of epidemic disease and other domestic and urban circumstances leaded to speeches and actions of questioning and displacing funerals outside the homes, promoting the institution of alternative spaces, elaboration and representation of death.

KEYWORDS: Home funerals. Domestic space. Funeral home. Funeral chapel.

* Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas "Mario J. Buschiazzo". Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo. Universidad de Buenos Aires.

“Dejar la casa” supone un doble significado. Define en primer término el acto de velar en cuanto su función más primitiva de separación entre cuerpo y doble, entre el muerto y los vivos, es decir, un “rito de separación”.¹ Y pretende, por otra parte, captar reelaboraciones históricas de la práctica específica mediante otros espacios; significa dejar de velar en la casa, observar los procesos de separación fuera de ella, cuestión que de ninguna manera debería ser confundida con la anulación del ritual. En el año 1868, el primer Reglamento Municipal de Cementerios sancionaba la construcción de una “sala mortuoria” en reemplazo de la tradicional “capilla ardiente”, respondiendo a un enfoque predominantemente cientificista de observación de los cadáveres como posibles focos de contagio epidémico. Desde aquí hasta 1903, momento en que se sancionó la primer ordenanza para cremación en Buenos Aires (y con ello una forma diferente de presencia y culto al cuerpo), la práctica del velorio entró en un camino de revisiones y reelaboraciones donde cuerpos vivos y difuntos y espacio interactuaron de un modo particular.² A lo largo de este periodo, condiciones de emergencia epidemiológica afianzaron discursos para una consolidación institucional política y médica. Al mismo tiempo, nuevas formas de economía urbana suscitaron la presencia de otros espacios para la práctica de velorios sustituyendo al hogar.

Las casas de familia, lazaretos, casas de aislamiento, casas mortuorias, la morgue, los espacios provistos por empresas de pompas fúnebres y el templo crematorio de Buenos Aires emergieron en este contexto de manera relativamente simultánea.³ Nuestro principal objetivo es desentrañar los diversos modos significativos de presencia de la muerte en la ciudad a partir de la práctica de los velorios, como complemento histórico a los argumentos de muertes silenciadas, prohibidas e invisibilizadas que sostiene buena parte de la literatura específica.⁴ Nos proponemos probar la reelaboración y presencia de la muerte en tanto instrumento institucional e institucionalizador desde las esferas de la política y la medicina pública.

“Una casa abierta al sur” y “Dejar la casa” son los subíndices que organizan este texto. En el primero analizaremos espacios domésticos. Desde la secuencia espacial dormitorio-sala-patio reconoceremos porosidades desde donde las nociones de intimidad, lo público, lo moralmente aceptado y lo abyecto se ponían en juego a nivel intrafamiliar y a nivel social. Por último, en “Dejar la casa” plantearé el alejamiento de la práctica del velar fuera de la vivienda y de la familia. Esta historia cultural es específica debido a la temática, y al mismo tiempo panorámica por su pretensión de balizamiento de un campo poco trabajado desde la arquitectura y el urbanismo.

Una casa abierta al sur. Dormitorio-sala-patio

*Por el deceso de alguien
-misterio cuyo vacante nombre poseo y cuya realidad no abarcamos-
hay hasta el alba **una casa abierta en el Sur,**
una ignorada casa que no estoy destinado a rever,
pero que me espera esta noche
con desvelada luz en las altas horas del sueño,
demacrada de malas noches, distinta,
minuciosa de realidad.*

Jorge Luis Borges. *La noche que en el sur lo velaron*. Cuadernos de San Martín, 1929.

Siguiendo algunos relatos de época pareciera que la casa se convertía mientras la ceremonia del velorio transcurría, y después volvía a ser ese lugar cotidiano, aunque ya no el mismo. El núcleo más íntimo de la vida individual e intrafamiliar se permeabilizaba, quizás como en ningún otro momento, debido a la acción ritual funeraria. Desde la casa se convocaba al vecindario, se volvía un espacio con-sagrado, una casa abierta. Si, como señala Bachelard (2000), la casa es “cuerpo y alma, el primer mundo del ser humano”, agregaríamos que fue por mucho tiempo en Buenos Aires, sitio del último suspiro del moribundo y del recuerdo familiar. Analizaremos y caracterizaremos aquí el valor histórico de esa secuencia espacial regida por el proceso de muerte,⁵ sus derivaciones, sus críticas en tanto objeto moralizante y la aparición de sitios equivalentes y/o alternativos.

Dormitorio

Durante la segunda parte del siglo XIX, la presencia de la muerte en Buenos Aires implicó algo más que el deceso biofísico. Las sucesivas epidemias y el desconocimiento de su etiología signaron la enfermedad como una experiencia difícilmente reversible, y por consiguiente la muerte estaba presente y muy próxima incluso en un cuerpo vivo protagonista, agonizante preeminente en su lecho; eran muertes anticipadas y anticipables. A su vez la salud pública presentaba varias deficiencias (escasez de recursos, los objetivos de atención no eran claros y faltaba coordinación general). Por otra parte, quien deseaba ser internado debía presentar un certificado de pobreza avalado por el testimonio de los vecinos o de la policía y acompañado de un certificado de vecindad, dificultoso para muchos (González y Gutiérrez, 1988, pp. 40-56).

Crónicas de época explican que cuando el galeno y los familiares consideraban que la muerte estaba próxima se llamaba al sacerdote de la parroquia cercana que, acompañado de un monaguillo, ingresaba a la vivienda y administraba los sacramentos y la extremaunción. En tiempos de fiebre amarilla, el diario *La República* de 1871 sentenciaba:

(...) En una época tan aflictiva como la que presenciarnos, en la que todos los corazones están sobresaltados ¿no es un abuso que cometen los señores curas al llevar el Sacramento a los enfermos, de ese aparato lúgubre de que se rodean, con las hachas encendidas y los faroles mugrientos, a guisa de procesión, siendo lo que más acongoja el tañido de la repelente campanilla? (...) Anoche ha sido causa de ese fatal instrumento para hacer espigar una pobre enferma, sobrecogida de terror, al oír que pasaba el Sacramento. El terror que se apoderó de ella le causó una descomposición de tal naturaleza, que no alcanzó a durar diez minutos, y no porque su estado fuese de tanta gravedad (...) (*La República*, 25 de marzo de 1871).

El espacio terrenal del dormitorio al que accedía el sacerdote y el monaguillo se convertía en espacio de recogimiento, se consagraba a partir de sus acciones rituales. Se tornaba, en términos de Mircea Eliade, en “punto fijo”, suponiendo una orientación ante la homogeneidad caótica del mundo profano. Así, esta demarcación del espacio era a la vez una ruptura que caracterizaba al espacio heterogéneo sagrado (Eliade, 1979, pp. 25-61). En otra perspectiva la apelación fenomenológica de esta procesión establecería una posible articulación entre dormitorio y espacio público urbano desde lo olfativo y lo auditivo.

Desde las ciencias médicas se creía que las miasmas se contagiaban por el aire y que tanto el enfermo como el cuerpo muerto eran medios de contagio (Paiva, 1994, 2000). En 1885 Guillermo Rawson establecía una valoración moral consignada bajo la fórmula espacio doméstico y sociedad:

(...) En la casa del pobre pasaban sus horas, vivían, dormían y sufrían los dolores de la enfermedad hasta finalmente alcanzar la muerte prematura. Por contrario en el palacio del rico todo organismo era vigoroso y sano, no había enfermedad, y si la había, contaban con tratamiento médico (...) (Rawson, 1885, p. 5).

La visión de esas casa de los pobres, entendidas como cuerpo humano enfermo, legitimaría cierta autoridad fiscalizadora por parte de los médicos en el habitar privado (Sánchez, 2007). Desde la *Revista Médico Quirúrgica* se discutían diversos modos de abordar y sofocar el problema de la enfermedad. Una publicación de 1883 transcribía la propuesta que un higienista francés llevó al Congreso Internacional de Higiene del mismo año. El profesor Vallin proponía aislar al enfermo en la habitación, instalar allí un horno para quemar los productos del barrido y producir una atmósfera artificial con emulsiones químicas y un fuego siempre vivo para renovar el aire convirtiéndola en una suerte de sala de hospital, prototecnificada, autosuficiente y aislada (*Revista Médico Quirúrgica*, 23 de febrero de 1883, pp. 364-365).

Por esos años *La Gran Aldea* de Lucio V. López describía dos funerales aristocráticos que expresaban similares valoraciones morales de distinción social.⁶

(...) bien hijito –me dijo al fin–, vete a recoger que es tarde ya y yo tengo que hablar con tu tío...y como yo hiciera un movimiento de cariñosa resistencia para separarme de su lado, él insistió dulcemente, me volvió a abrazar y a besar muchas veces y mi tío Ramón me condujo a un cuarto inmediato donde me había instalado desde que mi padre se agravó (...) (López, 2010, p. 17).

Sala

El mulaterío femenino de la casa y de la vecindad, había invadido la sala: no faltaban alrededor del féretro dos o tres mulatillas arrodilladas, que se turnaban sucesivamente. Claro está que la sala había sido cubierta en un instante de crespón y de merino negro en homenaje a su ilustre dueña (...) la casa se vio llena toda la noche de las eminencias del pasado, destronadas por el presente (López, 2010, pp. 111-112).

Veinte años después, en 1880, el segundo funeral de la novela describía la sala como reaseguro del *status* social de la familia. Tanto el montaje de esa “capilla ardiente” (cirios, candelabros, velos negros, crespón) como los gestos sociales consignan continuidades barroco coloniales (Zapico, 2005). La apertura social de la casa trascendía en ocasiones el espacio interno. José A. Wilde, describía una particular relación que se establecía entre la sala o pieza con la calle. Consistía en abrir las ventanas o entornarlas de modo que pudiera verse desde la calle (Wilde, 1960, p. 160).

Pero en los conventillos no había posibilidad de aislar el féretro porque un mismo ambiente hacía las veces de sala, dormitorio y cocina. Compartir acciones de vida cotidiana ante el muerto en ese entorno constituía una objeción moral para los higienistas. En *Estudio médico-social sobre los niños*, el médico Manuel Podestá señalaba:

Cuántas veces hemos visto en esos cuartujos sombríos, una exhibición grotesca de esos muertitos que bajo el tradicional y piadoso *pretexto* de velarlos, se tienen allí para reunir de noche é los amigos y vecinos á pasar el tiempo en una fiesta, cuyas consecuencias, apreciará después el médico con los que se contagian, y el comisario de la sección con su intervención oportuna (Podestá, 1888, p. 130).

La condición espacial indeterminada (sala y patio en este caso) en los conventillos constituía en ocasiones una oportunidad de redefinición del ritual y apropiación del espacio público por parte de sectores populares. En el patio, en los espacios exteriores de los velorios –sugiere Panizo–, se come y se bebe, como una necesidad antropológica para determinar un límite entre los vivos y el muerto (Panizo, 2008-2010).

Patio

El conventillo estaba en la calle –era la continuación del velorio al aire libre– (...) Se veía todavía los semblantes soñolientos de los amigos y concurrentes a la fiesta y en algunos, cierta expresión de idiotismo, que reflejaba á las claras el número de libaciones que habían hecho para llevar cuenta de las horas pasadas al lado del pequeño féretro (Podestá, 1888, p. 131).

A partir de esta crítica proponemos distinguir primeramente duelo y luto. Freud (1917) entendía al “duelo” como una reacción a la pérdida consciente del objeto libidinal. Bajo esta ley, cualquier modo de acción subjetivo podría operar como forma de sustituir al desaparecido. El luto, en cambio, respondería a instituciones socioculturales (Berger y Luckmann, 2011).

El periodista italiano Aníbal Latino, polarizaba socialmente la pervivencia de ciertas costumbres entre la gente “bien educada” y la “clase baja”: lo festivo.⁷

Permítasenos consignar, antes de concluir, con verdadera satisfacción que la gente bien educada ha desterrado ya hace tiempo la inconcebible costumbre de expresar con dulces y botellas, o sea, como una especie de festín, el profundo dolor causado por la muerte de algún miembro de la familia, costumbre que sin horror, vemos practicarse todavía por gentes de clase baja (Latino, 1984, p. 208).

Estas ideas de “fiesta” en Podestá, y de “festín” en Latino excedían el espacio doméstico transgrediendo los límites entre intimidad y lo público. A propósito de esta reflexión, Bajtín se refería a lo carnavalesco como patrimonio del pueblo, una risa ambivalente, negadora y afirmadora, “que amortaja y resucita a la vez” (Bajtín, 2001, p. 17). Si después de esta consideración volvemos a las palabras de Latino, cabría pensar en la risa más bien como modo de procesamiento de la muerte. Para Lacan (1964), por otra parte, “lo cómico”, se ubica como

manifestación de la angustia, como falta de la falta y presencia de lo velado (remarcamos, lo velado). Partiendo de esta dimensión subjetiva, lo velado, es decir, la presencia de la muerte se alumbraría por la vía de lo cómico, lo festivo.

Una expresión diferente, de solemnidad y dolor vuelve a aparecer en el texto de Lucio López, que describía una escena en el patio con hombres vestidos de negro y gravedad en sus rostros (López, 2010, pp. 18-19). La configuración espacial de las casas de los “ricos” señalaría una codificación pautada de las acciones individuales y colectivas, mientras que la indeterminación espacial del conventillo dislocaría el circuito dormitorio, sala, patio y con ello orientaría a formas alternativas de articulación entre la intimidad y la exposición pública. En todo caso, el velorio aparece como práctica subversiva del espacio doméstico y en consecuencia del habitar. Se anudan así factores sanitarios, políticos, sociales y económicos desde donde se desplegaron espacios alternativos.

Dejar la casa

Según se observa en las actas del Consejo Municipal de ciudad de Buenos Aires del 1 de septiembre de 1868, la sanción del Reglamento Municipal de Cementerios ese día reflejó desde el seno oficial algunas alteraciones sobre los velorios tradicionales. Se trata de una intención común entre la política y la medicina pública, que perseguía el dominio de la muerte como instrumento institucionalizador. Desde esta perspectiva, el tratamiento de ciertos cadáveres quedaría limitado a funciones de observación científica. En el texto introductorio de dicha acta municipal se aclara literalmente la sustitución de la “capilla ardiente” por la “sala mortuoria”, expurgando subrepticamente las connotaciones religiosas sobre la primera y enfatizando las funciones científicas de la última. El punto dedicado a Sala Mortuoria del reglamento expresa:

Art 48- Cada cementerio deberá tener una sala mortuoria con el objeto de recibir cadáveres destinados a ser observados.

Art 49- Todo individuo muerto repentinamente o con pocas horas de enfermedad, será depositado en la sala de observación hasta cumplir el término de *treinta horas* prefijado en el artículo correspondiente.

Art 50- Inmediatamente de ser depositado el ataúd en la sala mortuoria, éste se abrirá y se dejará el rostro y el cuerpo al aire libre, y a una de las muñecas se atará un cordón el que vendrá a rematar en una campanilla colgada en el cuarto del guardián. Si durante horas de observación el cadáver depositado presentara síntomas manifiestos de descomposición, él podrá ser inhumado sin necesidad de esperar el término prefijado de las treinta horas.

Art 51- Un ministro de la religión protestante o de otra secta cualquiera, podrá acompañar el cadáver, según los ritos de su comunión (Actas del Concejo Municipal de la ciudad de Buenos Aires, 1868).

Desde esta posición, el cementerio se configuraría como dispositivo de mayor complejidad funcional, alterándose, por otra parte, sus temporalidades tradicionales. Como pudimos ver, los velorios significaban un riesgoso foco de contagio, y así algunos espacios domésticos fueron señalados desde diversos grupos alineados ideológicamente. La Comisión de Higiene

Pública, la Comisión Popular desde la Municipalidad y las revistas *Médico Quirúrgica* y de la *Asociación Argentina de Cremación*, condensaban buena parte de la posición higienista de la época. Otras publicaciones periodísticas populares eran funcionales a estos discursos. Algunos años después se discutía la necesidad de contar con una morgue propia que implicara un dispositivo tecnificado de control institucional de las muertes y de observación científica que alejaría a las familias de su manipulación (*Revista Médico Quirúrgica*, 23 de julio de 1887). En ese mismo número se planteaba la necesidad de crear casas mortuorias destinadas a “la clase obrera y menesterosa”, reutilizando edificios de propiedad particular en donde cada habitación serviría para que las familias pudiesen velar a sus difuntos, y un local específicamente acondicionado para aislar a los cadáveres sospechosos de muerte por epidemia.

Unos años antes, el negocio económico se anticipaba en la manipulación de las muertes. El gran mapa mercantil de Buenos Aires de 1870 ya registraba al menos siete establecimientos referidos a los servicios fúnebres y cocherías.⁸ Hacia fines de siglo las empresas de pompas fúnebres del empresario español Marcial Mirás, la de Artayeta Castex y la de Lázaro Costa publicaban sus servicios en revistas de difusión popular. La actividad de cochería comenzó ofreciendo traslados con carruajes y con el paso del tiempo fue sumando ofertas hacia un servicio más integral. Marcial Mirás se inició en la actividad en 1883 pero alcanzó su mayor éxito hacia 1900 trasladándose a un edificio de mayor envergadura, en Balcarce 202-203, esquina Alsina. En la publicación del 20 de enero de 1900 de *Caras y Caretas* se lo describe del siguiente modo: “(...) tenía en planta baja una peluquería, el escritorio y un salón de exhibición de *coupés*, *char à bancs*, *breacks de chase*, *charrets*”. El espacio central, de 1000m², era un gran hall que hacia el fondo contaba con un establo para los caballos, y en planta alta había una sastrería, ropería y depósito de coches elevados por ascensor eléctrico. La prolífica actividad de Mirás daba empleo a 170 personas y utilizaba 180 caballos de paseo. El edificio era una gran nave de galpón con fachada en código de estilo (Fig. 1).

Otra publicación posterior ofrecía por 170 pesos “Cuatro caballos, con un cajón negro con plomo, capilla ardiente, chapa con inscripción, coche de duelo, carruajes de librea y avisos en los diarios”. Como venimos observando, la capilla ardiente como espacio-artefacto ritual fue durante estos años paradójico objeto de variaciones y de continuidad religiosa. El servicio funerario ofrecía ahora capillas ardientes propias (Fig. 2).

En el cambio de siglo estas empresas se ubicaban ofreciendo un servicio a las familias cuyo valor agregado de buen gusto y distinción articulaba las tareas de manipulación del cuerpo, trámites de sepultura, traslado e incluso publicación de necrológicas en diarios. Es probable que la prosperidad de estas empresas en el curso de sólo dos décadas haya sido posible tras la desafección de una de las mayores enfermedades que asestaron la ciudad: la epidemia de cólera se erradicaba hacia finales de 1880, momento en el que las empresas funerarias recién comenzaban a crecer de manera diferencial.

Al mismo tiempo, ciertos discursos higienistas transitaban otro carril. Surgía entonces una nueva discusión, otro modo de elaborar la muerte ante los supuestos de contagio: la cremación de los cadáveres. Las prácticas rituales de separación, ya sea en la casa, en las salas mortuorias o en manos de las empresas fúnebres experimentaron un giro determinante desde la conversión acelerada del cuerpo –físico y simbólico– en cenizas. Las ideas de cremación circulaban en el ambiente científico internacional y se valoraban como modernas, económicas e higiénicas. En Argentina, Pedro Mallo inauguró la tendencia en una conferencia de 1879.

El 26 de diciembre de 1884 se realizó la primera cremación, en un clima de grandes resistencias. El cuerpo de Pedro Doime, víctima de una enfermedad epidémica fue el que permitió llevar a cabo un procedimiento que para los médicos José María Ramos Mejía y José Penna “destruía el último vestigio de contagio”. La segunda cremación se hizo en el mismo sitio (actual Hospital Muñiz), en noviembre de 1886. Por no contar con medios específicos, el aparato de cremación era apenas una cama de hierro de alambres reforzados. Tres experimentos infructuosos antecedieron al crematorio de Buenos Aires que se inauguró oficialmente en el Cementerio del Oeste en 1903 (Figs. 3 y 4).

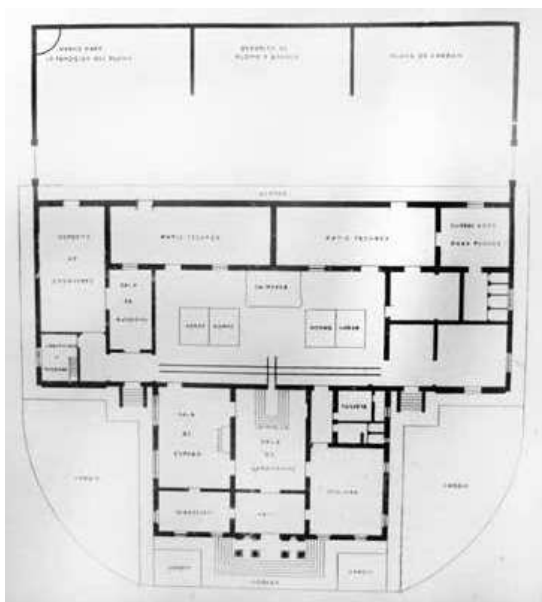
Sin embargo hubo que esperar hasta 1903 para que se sancionara la primera ordenanza que reglamentaba la cremación, cuestión que terminaba de conferir marco formal a la práctica. Desde allí en más, la cremación iba a ser obligatoria para aquellas muertes dudosas de infección y contagio, lo mismo que para todos los cuerpos provenientes de casas de aislamiento, y voluntaria para aquellos que expresamente lo pidieran. El “Templo Crematorio” –así es nombrado en el boletín– da cuenta por sus plantas de funciones claramente definidas y de un espacio de transición entre el horno y los visitantes. Nótese además cierta convivencia entre laicismo y religiosidad mediante el uso de la voz “Templo”. La Sala de Ceremonias hacía las veces de capilla ardiente, y un catafalco con forma de mesa servía de apoyo al féretro que en su cara posterior contaba con una puerta que comunicaba con los hornos de cremación (Fig. 5).

Los primeros crematorios contaban con un horno y una oficina adscrita a la cremación. Desde el año 1903, el Crematorio de Buenos Aires se concebía como establecimiento integral dotado de capilla, columbario (depósito de cenizas) y más tarde se agregaría cinerario y parque para urnas. De modo que el Templo Crematorio ofrecería un espacio que en gran medida resolvería el ritual de la muerte sin necesidad de mayores desplazamientos.

Pero la cremación como costumbre se instalaría recién a finales de 1920 tras un largo proceso de resistencia cultural. Las cremaciones practicadas en este templo entre 1914 y 1922 fueron tan solo 57, y en su mayoría voluntarias. Curiosamente el mayor número de cremaciones se dio unos años antes en el crematorio de la casa de aislamiento. Entre 1886 y 1903 se cremaron allí 7738 cadáveres del establecimiento y 5443 externos.

Palabras de cierre

La ordenanza que se sancionó el 13 de noviembre de 1903 reglamentaba la incineración de cadáveres en la ciudad por parte de la Administración Sanitaria. El Templo Crematorio situado dentro del Cementerio del Oeste terminó de complejizar la idea de Cementerio como artefacto polifuncional, sitio de procesamiento integral de las muertes. Oficinas administrativas, capilla ardiente, cinerarios, columbarios y parque para urnas se sumaba a la sala mortuoria nombrada en el reglamento de 1868. Durante estos años una singular coyuntura política científica, social y económica dio lugar a estos episodios y discursos que proponían otros espacios como alternativa a la casa. El problema de las epidemias tal vez representó el mayor argumento para instalar un aparato de base moral desde la muerte que pretendía institucionalizarse bajo lógicas positivistas. Se buscó apropiarla y modelarla como instrumento de legitimación por parte de las esferas de la política, la medicina pública y el sector económico.



Figuras 3 y 4: Fachada y planta del Templo crematorio del Oeste inaugurado en 1903. Fuente: *Boletín de la Asociación Argentina de Cremación*.

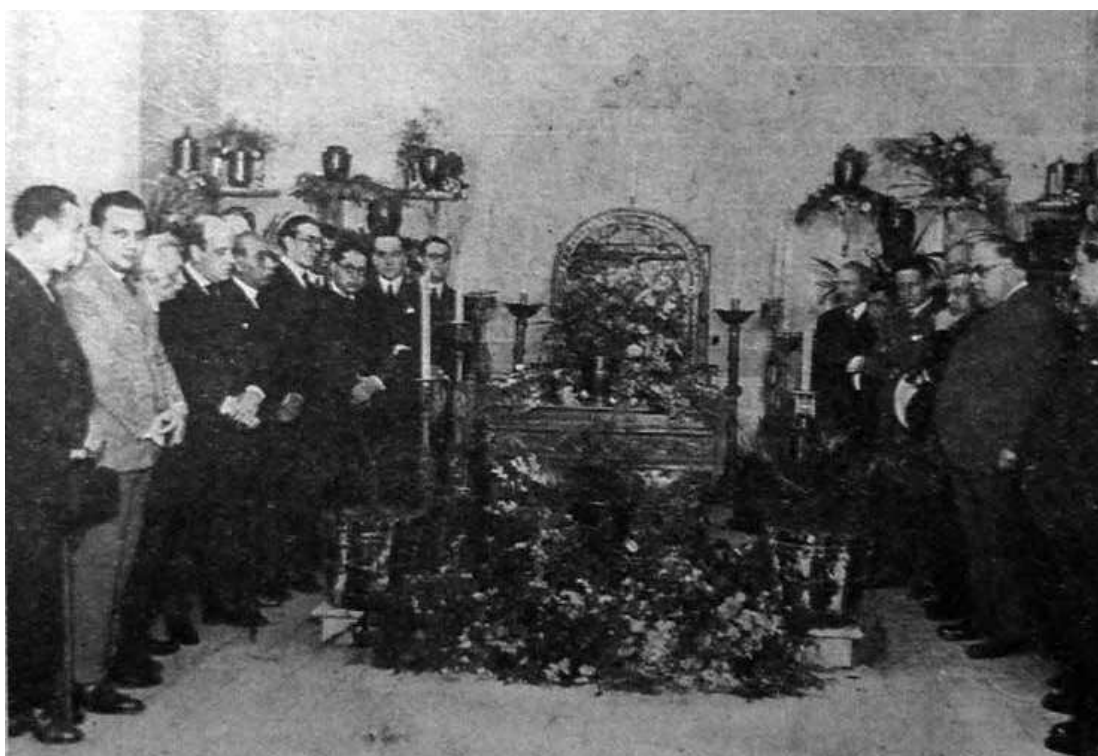


Figura 5: Capilla ardiente de José Ingenieros, 1925. En esta imagen se muestra la sala de ceremonias del Templo crematorio del Oeste. El féretro está apoyado sobre el catafalco cuya parte trasera es una puerta que comunica con los hornos de cremación. Fuente: *Boletín de la Asociación Argentina de Cremación*.

Al mismo tiempo estos discursos ponían al descubierto otras prácticas existentes, desdeñadas, confirmando en la muerte una dimensión social diferenciadora. Si en el polo íntimo del duelo (el dolor) es siempre una presencia insoslayable, el luto supondría una convención sociocultural que buscaba modelarse moralmente. Desde esta distinción entre duelo y luto, sumada a la noción de “lo cómico” podría asumirse que tanto *lo “festivo”*, como *lo “solemne”* cabrían como modos culturales colectivos (alternativos) de elaboración y procesamiento de las muertes.

En un momento histórico de gran desborde epidémico la muerte no pudo dejar de ser nombrada, valorada, representada. Desde el paradigma de la ciencia surgieron un conjunto de alternativas orientadas a sofocar las muertes, evitar los contagios y destituir determinadas relaciones espaciales entendidas como inmorales; el velorio dejaba la casa. Dentro del conjunto de espacios alternativos, la inclusión de la capilla ardiente, montaje de gran significado religioso, resultó ser una constante inexpugnable, cuestión que alimenta la hipótesis de Mircea Eliade acerca de la pervivencia de ciertas formas religiosas. La capilla ardiente que nació en torno al espacio de las iglesias desde los siglos XVII y XVIII en Buenos Aires se mantuvo como un artefacto articulador entre lo terrenal y lo sagrado, como un *punto fijo* que se trasladó al espacio doméstico, luego a las casas de pompas fúnebres y fue más tarde a instalarse en espacios más alejados de lo religioso, como el Templo Crematorio de Buenos Aires.

Practicados, teóricos o testimoniales, los espacios recorridos aquí determinaron la emergencia de diferentes sensibilidades y actitudes (populares, científicas, económicas). Desde ese contexto, velar significó algo más que el acompañamiento del cuerpo, significó una acción ritual interactiva entre los vivos y el difunto. Simbolizó modos de presencia a través del velo de “lo cómico”, de lo moral, ante la fantasía siempre presente de que la imagen pueda borrarse definitivamente, como se vela una fotografía.

NOTAS

1 El antropólogo Arnold Van Gennep publicó en 1909 *Los Ritos de Paso*, cuyo esquema establecía tres fases que expresaban los cambios de status en las sociedades: “ritos de separación”, “ritos liminares” y “ritos de integración”. Nuestro estudio de los espacios de la muerte en Buenos Aires reutiliza esa estructura como alternativa metodológica que permita anudar los movimientos del ritual funerario y los espacios de la ciudad.

2 En este punto es importante marcar un aspecto antropológico de base para comprender los velorios: el principio (arcaico) de salvación y, desde allí, la suposición de un doble (Morin, 2007, pp. 141-157). Por último, puede ser útil aceptar el valor del cuerpo difunto como cuerpo simbólico, desde la noción de *embodiment* Ver: Csordas (2010, p. 88).

3 Originada en el campo del lenguaje, y luego traspolada a los estudios de las prácticas en el espacio, la noción de “performance cultural” habilita un modo particular de comprender la cultura mediante su actuación. La base de indagación de los estudios performativos es que expresan valores, significados y objetivos centrales de una cultura, puesto que se encuentra allí expuesta, en acción. Esta noción constituye un aporte para nuestros estudios puesto que cualifican los espacios, entendidos como escenarios complejos Ver: Schechner (2010) y Csordas (2011).

4 Desde mediados del siglo XIX en adelante –sentencia buena parte de la literatura específica– la sociedad occidental experimentó una actitud de distanciamiento ante la muerte. Las referencias a la muerte como tabú, como algo prohibido, silenciado o invisibilizado constituyen para estos autores una tendencia en las sociedades occidentales industrializadas (específicamente Europa central y Estados Unidos), ligando las rupturas a la ciudad y las continuidades al medio rural. Ver: Morin ([1970]2007); Gorer (1955); Ariès ([1975] 2007) y Vovelle ([1982] 1985).

5 Tomamos aquí la noción de “proceso de muerte” que propone Bárbara Martínez (2010), que amplía la experiencia de muerte más allá de las limitaciones biofísicas, de un proceso acotado y delimitado como suelen plantear las ciencias médicas. Vista desde esta perspectiva, la muerte no sería un momento aislado sino más bien una serie de eventos en donde alguna persona “está por morir”, y por lo tanto, las variables espaciales se complejizarían.

6 El valor del uso de la literatura como fuente histórica dio lugar a posiciones encontradas. Sobre el caso específico de textos costumbristas en Buenos Aires, ver Aliata (2006).

7 Para Martínez de Sánchez, los funerales, que significaban una pérdida, eran compensados con un clima festivo, a excepción del caso de las muertes de niños. Si bien estos casos eran celebrados festivamente entre los sectores populares, la iglesia se ocupaba de suspenderlos, bajo un mandato moral. Ver Martínez de Sánchez (1996). Sobre los velorios de angelitos, ver Bondar (2012).

8 Advierte Ariès que, a mediados del siglo XIX, muchos artesanos comenzaron a ocuparse de manipular a los muertos entendiéndolo como oficio, reemplazando las tareas que antes hacían las familias. Hacia 1885, en Estado Unidos nació la figura del *funeral director* operando como supresores del dolor. Ver Ariès (2007).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- *Actas del Concejo Municipal de la ciudad de Buenos Aires*, 1 de septiembre de 1868.
- Aliata, F. (2006). *La ciudad regular: arquitectura, programas e instituciones en el Buenos Aires posrevolucionario 1821-1835*. Quilmes, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Ariès, P. ([1975] 2007). *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Bachelard, G. ([1957] 2000). *La poética del espacio*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Bajtin, M. (2001). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. En Marxists Internet Archive. Consultado en: <https://www.marxists.org/espanol/bajtin/rabelais.htm>
- Berger, P. y Luckmann, T. ([1968] 2011). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Bondar, C. (2012). Angelitos: altares y entierros domésticos. Corrientes (Argentina) y Sur de la Región Oriental de la República del Paraguay. Revista *Sans Soleil*. Volumen 4. pp. 140-167. Consultado en: <http://revista-sanssoleil.com/wp-content/uploads/2012/02/art-Cesar-Ivan.pdf>
- Boletín de la Asociación Argentina de Cremación, números 1 a 12 (1923-1928).
- Borges, J.L. (1929 [1997]). Cuaderno de San Martín. En Borges, J.L. (1929 [1997]). *Obras Completas*. Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Csordas, T. (2010). Modos somáticos de atención. En Csordas, T. (2010). *Citro Silvia. Cuerpos plurales, antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Diario *La República*, 25 de marzo de 1871.
- Eliade, M. ([1967] 1979). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, España: Guadarrama.
- Freud, S. ([1905] 2012). El chiste y su relación con el inconsciente. En Freud, S. ([1905] 2012). *Obras Completas, tomo II*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- ([1905] 2012). Duelo y melancolía. En Freud, S. ([1905] 2012). *Obras Completas, tomo II*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- González, R y Gutiérrez, R. (1988). Las condiciones de la vida material de los sectores populares de Buenos Aires 1880-1914, la cuestión de la salud. En *II Jornada de la historia de la ciudad de Buenos Aires "La salud en Buenos Aires"* Buenos Aires, Argentina: Instituto histórico de la ciudad de Buenos Aires.
- Gorer, G. (1955) The Pornography of Death. Revista *Encounter: literature, arts, current affairs*, octubre de 1955.
- Lacan, J. ([1964] 2012). La excomunión. En Lacan, J. ([1964] 2012). *Seminario 11, los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Latino, A. ([1886] 1985). *Tipos y costumbres bonaerenses*. Madrid, España: Hyspamérica.
- López, L. V. ([1884] 2010). *La Gran Aldea*. Buenos Aires, Argentina: Biblioteca Abelardo Castillo, Capital Intelectual.
- Martínez de Sánchez, A. M. (1996). *Vida y Buena Muerte en Córdoba durante la segunda mitad del siglo XVIII*. Córdoba, Argentina: Centro de estudios históricos.
- Martínez, B. (2010). Rituales de muerte en el sector sur de los Valles Calchaquíes. En Hidalgo, L. (comp.). (2010). *Etnografías de la muerte. Rituales, desapariciones, VIH/SIDA y resignificación de la vida*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO-Editorial Ciccus-FFyL.
- Morin, E. ([1970] 2007). *El hombre y la muerte*. Barcelona, España: Kairós.
- Paiva, V. (1994). Entre miasmas y microbios: la ciudad bajo la lente del higienismo. Buenos Aires 1850-1890. Revista *Área* N°4, agosto de 1994.
- (2000). Medio ambiente urbano. La emergencia del concepto. Concepciones disciplinares y prácticas profesionales en Buenos Aires entre 1850 y 1915. Revista *Área* N°8, diciembre de 2000.
- Panizo, L. (2008-2010). El embodiment de los muertos: hacia una etnografía de la muerte. *Cuadernos del instituto nacional de antropología y pensamiento latinoamericano* N°22, 2008-2010.
- Podestá, M. (1888). *Niños: estudio médico social*. Buenos Aires, Argentina: Imprenta La patria italiana.
- Rawson, G. (1885). *Estudio sobre casa de inquilinato*. Buenos Aires, Argentina: Imprenta del Porvenir.

- Revista *Caras y Caretas*, 20 de enero de 1900.
- Revista *Caras y Caretas*, 14 de junio de 1902.
- Revista *Médico Quirúrgica*, 23 de febrero de 1883.
- Revista *Médico Quirúrgica*, 23 de julio de 1887.
- Sánchez, S. I. (2007). *El espacio doméstico en Buenos Aires (1872-1935). Concepciones, modelos e imaginarios*. Buenos Aires, Argentina: Concentra.
- Schechner, R. (2010). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires, Argentina: Libros del Rojas, Universidad De Buenos Aires.
- Van Gennep, A. ([1909]2008). *Los ritos de paso*. Madrid, España: Alianza.
- Vovelle, M. ([1982] 1985). *Ideologías y mentalidades*. Editorial Ariel, Barcelona.
- Wilde, J. (1960). *Buenos Aires desde setenta años atrás (1810-1880)*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Zapico, H. (2005). Una demostración pública de honor; fama y notabilidad en el Buenos Aires del siglo XVII: las honras fúnebres. *Patrimonio cultural en cementerios y rituales de la muerte, tomo I y tomo II, Comisión para la preservación del patrimonio histórico cultural de la Ciudad de Buenos Aires*, Buenos Aires, 2005.

BIBLIOGRAFÍA

- Cabarrou, A. (1988). Evolución tipológica del hospital entre 1880 y 1930. En *II Jornada de la historia de la ciudad de Buenos Aires "La salud en Buenos Aires"*. Buenos Aires, Argentina: Instituto histórico de la ciudad de Buenos Aires.
- Caride Bartrons, H. (2011). Cuerpo y Ciudad. Una metáfora orgánica para Buenos Aires a fines del siglo XIX. *Revista Anales* N°41, IAA, FADU UBA, 2011.
- Giunta, R. (2006). *La gran aldea y la revolución industrial: Buenos Aires 1860-1870*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de la cultura, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Priamo, L. (1990). Sobre la fotografía de difuntos, parte 1. *Fotomundo* N°269, septiembre de 1990.

David W. Dal Castello

Arquitecto de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires (FADU-UBA). Especialista en Historia y Crítica de la Arquitectura y el Urbanismo por la Carrera de Especialización en Historia y Crítica de la Arquitectura y el Urbanismo (CEHCAU-FADU-UBA). Maestrando en la Maestría en Historia y Crítica de la Arquitectura, el Diseño y el Urbanismo (MAHCADU-FADU-UBA). Profesor Adjunto de Introducción al Diseño y la Arquitectura Moderna cátedra Caride, de la carrera de Diseño Industrial (FADU-UBA). Profesor Adjunto de Historia de la Arquitectura cátedra Sabugo (FADU-UBA). Investigador del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas Mario J. Buschiazzo (IAA-FADU-UBA). Investigador del Programa de Estudios Heterotópicos del mismo instituto. El autor participó como expositor y coordinador en diversos congresos transdisciplinarios referidos a la temática.

Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas "Mario J. Buschiazzo".
 Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo. Universidad de Buenos Aires.
 Calle Intendente Güiraldes 2160 Pabellón III 4° piso. Ciudad Universitaria CP C1428EGA.
 Ciudad Autónoma de Buenos Aires. República Argentina.

dwdalcastello@hotmail.com

