

Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Bacharelado em Ciências Sociais

Samuel Kirst

**Das necrópoles à metrópole:**

Os cemitérios da Tristeza e a sagração da modernidade na Zona Sul de Porto Alegre

PORTO ALEGRE

2023

Samuel Kirst

**Das necrópoles à metrópole:**

Os cemitérios da Tristeza e a sagração da modernidade na Zona Sul de Porto Alegre

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado como requisito parcial à  
obtenção do título de bacharelado em  
Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e  
Ciências Humanas da Universidade Federal  
do Rio Grande do Sul.

Orientador: Ricardo A. Cavalcanti-Schiel

Porto Alegre

2023

## FICHA CATALOGRÁFICA

### CIP - Catalogação na Publicação

Kirst, Samuel  
Das necrópoles à metrópole: Os cemitérios da  
Tristeza e a sacração da modernidade na Zona Sul de  
Porto Alegre / Samuel Kirst. -- 2023.  
55 f.  
Orientador: Ricardo Cavalcanti-Schiel.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto  
de Filosofia e Ciências Humanas, Bacharelado em  
Ciências Sociais, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Antropologia urbana. 2. Cemitérios. 3.  
Modernidade. 4. Morte. 5. Urbanismo. I.  
Cavalcanti-Schiel, Ricardo, orient. II. Título.

## **FOLHA DE APROVAÇÃO**

Samuel Kirst

### **Das necrópoles à metrópole:**

Os cemitérios da Tristeza e a sagração da modernidade na Zona Sul de Porto Alegre

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial à obtenção do título de bacharelado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Ricardo Cavalcanti-Schiel

**Aprovado em:** Porto Alegre, 26 de abril de 2023.

BANCA EXAMINADORA:

---

Ricardo Antonio Cavalcanti-Schiel, professor do Departamento de Antropologia  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Jean Segata, professor do Departamento de Antropologia  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Adriana Schmidt Dias, professora do Departamento de História  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

À memória de minha mãe.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço ao meu pai que, por muitos esforços, sempre me proporcionou um ambiente confortável e seguro para que eu pudesse me desenvolver, como uma ponte sobre águas turbulentas.

À minha família, que se posicionou como base acolhedora quando me deparei com a cidade que hoje chamo de casa. E à família que sempre foi casa mesmo distante.

Aos amigos de Lajeado e aos amigos aqui de Porto Alegre.

À Raquel, com quem divido todos os momentos, e que me ofereceu muito apoio e leveza durante a escrita deste trabalho. E à toda família que se estendeu dela pra mim.

Aos colegas da Grupo A, que compartilharam comigo suas experiências e amizade nos últimos dois anos.

Agradeço nominalmente a Arthur, Guido, Pedro, Raquel, Sérgio e seu João que me acompanharam e auxiliaram durante as visitas aos três cemitérios.

Ao meu orientador, professor Ricardo Cavalcanti-Schiel, que conduziu o projeto que apresentei a ele por direções inspiradoras e proveitosas.

À banca examinadora, professora Adriana Schmidt Dias, que em sua disciplina de Arqueologia apresentou-me aos estudos cemiteriais e às possibilidades sociológicas destes espaços, e professor Jean Segata, que aceitou de pronto participar como avaliador deste trabalho.

*“Tantum ergo sacramentum  
Veneremur cernui  
Et antiquum documentum  
Novo cedat ritui”*  
(Tomás de Aquino)

## RESUMO

O presente ensaio vem tratar da “morte” como símbolo de sagração da modernidade na Zona Sul de Porto Alegre pelos cemitérios da Tristeza. O referencial teórico é composto por alguns tratados etnológicos clássicos acerca da morte e seus ritos, fundamentando uma análise sobre o *lugar dos mortos* e em que se constituem os estudos cemiteriais modernos. Após abordar a história da região da Tristeza pela ótica de sua ocupação a partir do século XIX, tento, através de uma breve etnografia cemiterial, levantar alguns pontos relevantes acerca das manifestações simbólicas e sua constituição espacial interna e, também, sobre a paisagem urbana. Por meio destes artifícios se buscará estabelecer um cenário onde a morte é representada pela implementação de um novo projeto urbano.

**Palavras-chave:** Antropologia urbana. Cemitérios. Modernidade. Morte. Urbanismo.



## ABSTRACT

The present essay discusses “death” as a symbol of the rite of modernism in the South Region of Porto Alegre through the Tristeza cemeteries. The theoretical referential is constituted by some classical ethnological works about death and its ceremonies, providing the basis for an analysis of the *place of the dead* and the constitution of modern cemetery studies. After broaching the history of the area of Tristeza from the point of view of its occupation at the 19th century, I try, through a brief cemetery ethnography, to raise some relevant points about symbolic manifestations and their internal spatial constitution, and furthermore on the urban landscape. Through these artifices it will intend to establish a scenario where death is represented on the development of a new urban project.

**Keywords:** Urban anthropology. Cemeteries. Modernism. Death. Urbanism.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>2. ENCARANDO A MORTE</b>	<b>15</b>
2. 1. As representações coletivas da morte	15
2. 2. No lugar dos mortos	20
2. 3. Os estudos cemiteriais	24
<b>3. A TRISTEZA, O SÉTIMO CÉU E O MORRO DO OSSO</b>	<b>27</b>
<b>4. UMA BREVE ETNOGRAFIA CEMITERIAL</b>	<b>34</b>
4. 1. Quatro tardes nos cemitérios	34
4. 2 Topografia e espaço das necrópoles	36
4. 3. Unidade e fragmentação no complexo cemiterial da Tristeza	42
4. 4. O desenvolvimento urbano, por entre os túmulos	46
<b>5. A “MORTE” COMO SÍMBOLO DE SAGRAÇÃO DA MODERNIDADE NA PAISAGEM URBANA</b>	<b>50</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>52</b>

## 1. INTRODUÇÃO

O primeiro cemitério “moderno” de Porto Alegre foi fundado em 1850, o Cemitério da Santa Casa de Misericórdia, a pedido do Duque de Caxias. Sua construção se deu pela necessidade de se levarem os mortos para “fora dos muros da cidade”, pois o antigo cemitério da Igreja da Matriz, onde hoje fica a Cúria Metropolitana no bairro do Centro Histórico, já estaria superlotado e acumulando problemas de ordem administrativa e higiênica para a cidade.

*“No Cemitério da Matriz não se observ[av]am as normas sobre profundidade das covas e o espaço entre umas e outras, nem havia indicações sobre a data das inumações, o que levava a serem desenterrados cadáveres em horrível estado de podridão. O espaço era pequeno e se encontrava superlotado de cadáveres”* (Franco 1988: 110 *apud* Meirelles, 2010: 37).

Os cemitérios *extraurbe* tornavam-se, cada vez mais, requisito de modernização para as novas metrópoles.

O Cemitério da Santa Casa cresceu e hoje é conhecido por ser um “museu ao céu aberto” (Araújo, 2012) por conta da sua riqueza em estatuária e ornamentos neoclássicos e positivistas, sendo um “destino” do chamado “necroturismo”: passeios – diurnos e noturnos – organizados em necrópoles ou lugares reconhecidos como “macabros”, aos quais se procura dar uma contextualização histórica. A Cúria Metropolitana também é cenário destas visitas, porque, apesar do cemitério da Igreja Matriz ter sido desativado ainda no século XIX, escavações arqueológicas, realizadas a partir de 2011, encontraram os restos mortais de aproximadamente 50 pessoas abaixo do piso de concreto da edificação (Costa, 2012) – uma prática de enterramento comum até aquele mencionado século.

O exemplo dessas duas formações cemiteriais na cidade de Porto Alegre inaugura, pelo seu contexto, a possibilidade de se observar a capital gaúcha através das suas necrópoles. O jornal *Zero Hora* apresentou em uma matéria, de 2021, o “cemitério escondido no bairro Tristeza”, um complexo de três necrópoles semicentenárias no

bairro Sétimo Céu: a primeira, uma necrópole comunitária municipalizada em 1954; a segunda, pertencente à Brigada Militar; e a terceira um *campo-santo* do Centro Israelita Portoalegrense. A reportagem (Becker, 2021), liga a construção dos cemitérios à chegada dos imigrantes italianos e alemães em Porto Alegre, e tenta explorar o sobrenatural e o macabro, comumente atribuído ao *lugar-cemitério*, no “cemitério dos imigrantes”, através de entrevistas com moradores do local e a equipe de zeladoria pública sobre possíveis fantasmas e o medo inspirado pelo *lugar dos mortos*.

No entanto, ao se perseguir algumas referências sobre a ocupação da Zona Sul de Porto Alegre pelos imigrantes europeus e sobre o próprio cemitério, os exemplos de contexto urbanístico e social, tal como sugerido, ao partirem da Cúria Metropolitana ou do Cemitério da Santa Casa de Misericórdia para o resto da cidade, sugerem a possibilidade de relações e abordagens sociológicas comparativas entre os cemitérios da Tristeza e a metrópole gaúcha como um todo. Observando algumas características que saltam dos túmulos no complexo cemiterial, como o projeto de *cemitério-jardim* empregado, a sua específica unidade espacial e suas diferenciações internas, percebe-se que é possível traçar uma ligação entre o complexo cemiterial da Tristeza e os processos de urbanização e modernidade de Porto Alegre, especialmente na Zona Sul, a partir do início do século XX.

O processo de urbanização de Porto Alegre que, como evoquei, remonta a meados do século XIX, não se estendeu de forma homogênea sobre o território geográfico da cidade. O tecido urbano foi se ampliando à medida que a cosmopolitização cultural desembarcava na cidade e as inovações e modernizações técnicas permitiam a ocupação de novos espaços físicos e de empreendimento. Na região da Tristeza, na Zona Sul, se apresentam diversas características e sentidos dessa modernização urbana, tratados adiante em uma seção dedicada a isso dedicada, que transformaram o arrabalde rural em um local de recreio e sociabilidade metropolitana.

A relação dos cemitérios da Tristeza com o processo de modernização urbana de Porto Alegre estaria dada por hipótese, caberia agora, no que toca à curiosidade antropológica, perscrutar os constructos simbólicos desvelados por esses cemitérios, que corroborariam tal conexão. A partir do posicionamento dos cemitérios como lugar dos

mortos, seria então possível observar a “morte” como, ao mesmo tempo, um signo e como um indicador das relações sobre as sociedades dos vivos.

No romance literário *Incidente em Antares*, de Érico Verissimo, a obra, que é dividida em duas partes, apresenta em sua segunda metade o “incidente”, ocasionado pela greve geral a que os coveiros da cidade de Antares também aderem, fazendo com que sete defuntos tivessem de aguardar por suas inumações. Verissimo lança mão do realismo fantástico para trazer os jacentes de volta à vida, para que se defrontem com o porquê de ainda não terem sido postos à terra. Ao saírem de seus caixões, os mortos discutem sobre suas mortes e dão-se conta das ações de suas famílias e da sociedade que contrariavam seus desejos póstumos, moral ou mesmo sentimento de justiça. Para tal, decidem então se mostrar à cidade, indo todos até o coreto da praça central, e promovendo ali um “julgamento” dos vivos. Os mortos – e, dessa forma, a própria “morte” – caminhando pela cidade, espalham o pânico nos moradores que, ao compreenderem o “incidente”, reconhecem a necessidade de destinar os mortos ao seu devido lugar: o cemitério.

*“– Pensai nessas moscas que passeiam pelos vossos corpos putrefatos e depois vêm pousar em nossas epidermes, em nossos alimentos e na água que bebemos! Em suma, vós estais conspurcando a dignidade da morte. Insistindo em ficar no centro da nossa urbe. Nosso dever para convosco é sepultar-vos [...] O vosso dever para com esta comunidade é aceitar resignadamente a vossa morte, isto é, na imobilidade e no silêncio e não... não vos valerdes (minha mãe! terei conjugado direito o verbo?) da vossa condição de defuntos para impor-nos a vossa presença perturbadora e letal”* (Verissimo, 2006: 346).

Deparamo-nos aqui com algumas das manifestações do imaginário social que circundam o signo da morte. Trataremos delas adiante. O que quero expor neste trecho da obra é, a princípio, o tratamento higienista, capturado por Verissimo e direcionado aos moribundos na cidade como na sociedade ocidental a partir da era moderna. As frequentes crises epidêmicas ocorridas nas cidades e a tendência à racionalização biológica, bem como um certo “materialismo médico”, impulsionaram o higienismo para os novos modelos de planejamento urbano, aplicando políticas de saúde pública e medidas sanitárias atualizadas aos tempos modernos.

Vale aqui uma breve explanação a partir da utilização do termo “materialismo médico”, que retornará a este ensaio ao abordarmos o “*lugar dos mortos*”. Mary Douglas o utiliza em seu argumento de que os “nossos” hábitos de higiene e ideias de sujeira seriam expressões de sistemas simbólicos, segundo ela:

*“[...] um termo inventado por William James para a tendência de explicar a experiência religiosa dessa maneira: por exemplo, uma visão ou sonho é explicado como relacionado com drogas ou indigestão. Não há objeção a esta abordagem a não ser que ela exclua outras interpretações. Muitos povos primitivos são materialistas médicos, numa larga medida, tanto quando tendem a justificar suas ações rituais em termos de dores e penas que os afligiriam caso os ritos fossem negligenciados”* (Douglas, 2014: 46).

Enquanto, com o higienismo, moderno e ocidental, “matamos germes”, em outras partes do mundo o tratamento da poluição ritual “afasta os espíritos”, no exemplo de Douglas. Assim, como exposto pela população da cidade fictícia de Antares, a tendência ao repúdio e ao afastamento da cidade de tudo que é considerado “sujo”, e até “perigoso”, pelo urbanismo higienista vai imputar a qualificação de “perturbadora e letal” a propósito da “morte” e do lugar que a ela é reservado.

Também no filme *Metropolis* (1927), de Fritz Lang, são tematizadas as dinâmicas sociais e de classe em uma cidade moderna hiperbolicamente conformada pelo desenvolvimento técnico, onde, no delírio febril do personagem Freder, a figura escatológica cristã da Prostituta da Babilônia emerge com sua besta sobre os “pecados” da cidade e precede a vinda da “morte”, esta representada por um esqueleto entoando uma *danse macabre* com uma flauta. Após a sinalização de um apito de fábrica, vindo da metrópole, a morte passa a ceifar as vidas com sua foice até que Freder encerra o interlúdio anunciando que “*der Tod ist über der Stadt!*” (“a morte está sobre a cidade”).

A “morte”, tal como evocada na obra de Fritz Lang, pode nos levar para dois caminhos analíticos. O primeiro diz respeito a própria *danse macabre* e às tensões sociais figuradas no filme, por meio da alegoria, popularizada em fins da Idade Média, de que a posição social das pessoas seria anulada pelo evento da morte, muitas vezes apresentando reis, papas e cavaleiros dançando com os esqueletos atribuindo assim uma característica socialmente “niveladora” sobre a morte. A segunda é de que a “morte”

surge na cidade filmográfica como uma representação metafísica do imaginário europeu para o anúncio de mudanças, desencadeadas, nesse caso, pela “alienação” desenvolvimentista e tecnológica – qual seja, desumanizadora –, que pairaria sobre a urbe.

As evocações simbólicas presentes em obras como *Incidente em Antares* e *Metropolis* sugerem-nos que o “materialismo médico” da sociedade ocidental moderna, consagrado nas feições do higienismo urbanista brasileiro já a partir do século XIX, se conjuga e interage com a potência interveniente da “morte” na paisagem urbana. Assim, dou início a este ensaio buscando posicionar os cemitérios da Tristeza como sinalizadores de uma modernidade urbanística incidente sobre a Zona Sul de Porto Alegre e, por extensão, sobre a concepção da cidade como um todo.

## 2. ENCARANDO A MORTE

### 2. 1. As representações coletivas da morte

Pretendo nestas próximas páginas, recapitular algumas proposições da etnologia clássica acerca do valor simbólico de que a “morte” e o “morrer” são investidos na ritualidade e no imaginário das organizações sociais.

A “morte”, como evento, faz convergir diferentes áreas de estudo e disciplinas, como uma espécie de prisma analítico. A biologia decreta a morte física de um ser vivo pela constatação de manifestações fisiológicas como, por exemplo, a ausência de atividade cerebral, tal como hoje se admite como critério médico para reconhecer a morte definitiva. A medicina e o direito reconhecem a situação de morte como um momento absoluto e de estado irreversível, que comporta uma transformação radical, que faz cessar em definitivo o reconhecimento da vigência da pessoa para seus propósitos de inteligibilidade: a organização biológica autônoma e o direito positivo, respectivamente. A partir desses dois grandes eixos discursivos, na cultura ocidental, cessa então, com a morte, a condição de sujeito da pessoa; assim como seus direitos e haveres, ou seja, seus atributos “*jurais*”, que se transformam em “espólio”. No entanto, as diversas traduções culturais deste evento podem conter dimensões cosmológicas próprias que se estendem para além de um único momento e guardam significações – algumas divergentes, outras similares – para cada estágio que, não apenas o moribundo, mas também a sociedade que o envolve, vão vivenciar a partir do fenômeno.

O sentido de pluralidade da “morte” é desenhado, *a priori*, a partir dessa dualidade entre o biológico e o cultural, como o expressou a *Société de Thanatologie* francesa, em seu manifesto de 1966, pela fórmula: “*La mort est la certitude suprême de la biologie... La mort en elle-même a un caractère intemporel et métaphysique mais elle laisse toujours un cadavre bien actuel et réel*” (Thomas, 1975: 29).<sup>1</sup> As traduções

---

<sup>1</sup> Tradução minha: “A morte é a certeza absoluta da biologia... A morte, por si só, tem um caráter atemporal e metafísico, porém sempre deixa um cadáver físico e real”. Thomas adiciona, em nota de rodapé (: 29), que, ainda no texto do mesmo manifesto, se afirma que “*la mort est avant tout un événement sociologique*” (“a morte é, antes de tudo, um evento sociológico”).



culturais que giram em torno do “*evento que põe fim à vida*” e sua ritualística são, como veremos, uma maneira de lidar não somente com a morte de um ser vivo, mas também com a perda e a regeneração de parte do tecido e da estrutura social de um grupo.

Para Louis-Vincent Thomas, o uso de uma metodologia comparativa, seria a mais conveniente para a prática tanatológica (Thomas, 1975: 11). A antropotanatologia do autor buscaria, então, uma construção universal da natureza sociológica da “morte” na diversidade de suas representações e sentidos. Cabe sinalizar que o trabalho de Thomas propõe-se a essa comparação, entre os costumes modernos ocidentais relativos à morte e as tradições funerárias subsaharianas. Este capítulo, no entanto, busca apenas a exposição elucidativa, através destes estudos exemplares sobre a “morte”, para que possamos tratá-la adiante como signo incidente sobre a paisagem urbana.

Um ponto de partida para a compreensão da morte como evento sociológico que mobiliza toda a estrutura de uma comunidade é o ensaio de Robert Hertz, “Contribuição para um estudo sobre a representação coletiva da morte” (2016), publicado pela primeira vez na França, em 1907. O autor parte do mesmo paradigma à da conceituação da “morte” por meio da dualidade biológica e social:

*“[...] ao tratar-se de um ser humano, a morte não se resume aos fenômenos fisiológicos: ao acontecimento orgânico, acrescenta-se um conjunto complexo de crenças, emoções e atos que lhe conferem seu caráter próprio. Observa-se a vida que se extingue, mas esse fato é expresso em uma linguagem particular: é a alma – diz-se – que parte para outro mundo no qual vai juntar-se aos antepassados. O corpo do defunto não é considerado como o cadáver de um animal qualquer: impõe-se fornecê-lo determinados cuidados e uma sepultura regulamentar, não simplesmente por medida de higiene, mas por obrigação moral. Enfim, para os vivos, a morte abre um período lúgubre durante o qual lhes são impostos deveres especiais; sejam quais forem seus sentimentos pessoais, durante algum tempo, eles devem manifestar sua dor, mudar a cor da roupa e modificar seu gênero de vida habitual” (Hertz, 2016: 17).*

A morte física que ocorreria em um único instante é, deste modo, contraposta pela abordagem de Hertz que reconhece na “morte” um evento que tem, na coletividade, sua duração estendida por meio das formas e rituais que atravessam o cotidiano dos

coletivos humanos. Este entendimento da “morte” como um evento estendido para além do momento do falecimento, e de implicações sociais para além da perda do próprio ente, sugerem que o período de luto (ou reclusão funerária) não é somente um mecanismo que isola as pessoas para que resguardem a si mesmos e ao grupo, mas também como um período intermediário que precede as exéquias finais. Através da coletividade, a “morte” deixa de ser o “evento que põe fim à vida”, tal como o asseguraria o discurso biológico, fazendo com que, por meio da especificação simbólica, tenha efeito uma mutação da “pessoa social” do morto. As estruturas simbólicas de coletivização da “morte” permitem que a sociabilidade do ente falecido tome outros destinos que não o do fim absoluto, introduzindo-o em uma outra esfera social: aquela regida pelo signo da morte, e operada através dos ritos fúnebres.

O ensaio de Hertz (2016) explora a significação da “morte social” através da dimensão coletiva dos ritos fúnebres, partindo do caso empírico de algumas comunidades malaias. A significação da “morte” seria expressa nestes grupos, segundo Hertz, pelo meio ritual das duplas exéquias: uma, caracterizada como um período intermediário, que expressaria o processo de transformação do morto e de seu ser social; e a segunda, de caráter definitivo, reintroduzindo o morto à sociedade em sua estruturação através da reunião, pelos ritos de exéquias finais, com os seus antepassados.

O período de “liminaridade” – como viria a ser caracterizado por Van Gennep (2013), dois anos após a publicação do ensaio seminal de Hertz – dos ritos funerários se iniciaria logo após a morte de uma pessoa. Neste momento, o corpo do morto seria depositado em um local não definitivo, às vezes próximo dos familiares enlutados, outras, isolados da comunidade, floresta adentro ou até mesmo enterrado em uma cova rasa (Hertz, 2016: 20). Os falecidos e seus entes ficam suspensos em um estado de margem, do qual adentram por meio de “ritos de separação”, o estado de luto é, “na pessoa dos vivos, a consequência direta do próprio estado do morto” (Hertz, 2016: 49). A realização do *Tiwah* requer o cumprimento de duas condições principais. A primeira diz respeito aos preparativos materiais para a cerimônia, que seriam de difícil consecução, a segunda é a conveniência de que o cadáver tenha se decomposto, ao ponto de que reste apenas a ossada no interior do ataúde (Hertz, 2016: 21). A liberação de materiais pútridos pela decomposição do cadáver seria, deste modo, para os malaios,

a liberação do próprio morto de sua infecção mortuária, sendo a ossada seca restante o resultado desta “purificação”, a partir da qual, as exéquias finais poderiam ser celebradas. Esta “redução”, preparativa e conveniente, do defunto poderia acontecer de maneiras tanto naturais, quanto auxiliadas por intervenções dos vivos.

Para as formações sociais africanas analisadas por Louis-Vincent Thomas (1975), o período de transformação do cadáver representa perigo, de maneira semelhante aos exemplos de Hertz, em relação à infecção mortuária. Os ritos fúnebres serviriam, deste modo, a evitar o contágio dos vivos por este período de decomposição, e, comumente, teriam fim na completa redução do corpo à ossada. Se considerarmos as proposições de Mary Douglas, em sua interpretação a respeito dos símbolos de profanação e higiene presentes nos sistemas religiosos, as “ideias sobre contágio podem certamente ser remetidas à reação à anomalia, [...] o reconhecimento inicial de anomalia conduz à ansiedade e daí ao ato de suprimir ou evitar” (Douglas, 2014: 15-6). Naqueles contextos africanos, o nível de repugnância ao cadáver seria posto não necessariamente ao avanço da tanatomorfose, mas sim naqueles mortos por uma “morte ruim”, como afogamento. Horror ainda maior seria inspirado pelo cadáver que não recebeu as devidas honrarias de sua família e povoado, ligando o corpo em decomposição a um “espectro maligno” (Thomas, 1975: 251) que ameaçaria todo o grupo.

De outra parte, nas concepções andinas, conforme Ricardo Cavalcanti-Schiel, a figura do *condenado* representa uma ameaça à saúde dos vivos, com sua permanência indevida no mesmo mundo – *kay pacha* (“este mundo”) – que eles (Cavalcanti-Schiel, 2005: 197). Segundo esse último analista, nos Andes meridionais diz-se que alguém “se condena” quando cometeu uma falta social muito grave, quando deixa de cumprir com suas obrigações de reciprocidade, ou quando se apaixona, faz promessas de comprometimento antes do *tantanaku* (“casamento de prova”) e vem a morrer antes de consumir-se tal união. Genericamente, são casos de não cumprimento, seja por ação ou omissão da pessoa, seja motivado por uma fatalidade. Como propõe o autor: “o condenado é aquele que guarda uma dívida que o prende a uma sociabilidade incompleta, produzida por uma reciprocidade irremediavelmente *manquée*, ou, antes, a esterilidade a priori da reciprocidade mesma” (*idem*).

A “preparação” do corpo em um “período intermediário” (conforme a terminologia de Hertz) revelaria as condutas ambivalentes adotadas diante da presença do cadáver<sup>2</sup>, e seriam reconhecíveis também em modelos funerários “alternativos” como o embalsamamento e a cremação. No ritual egípcio antigo de mumificação do cadáver, o embalsamador dissecava, preservava e preparava o corpo para o sepultamento e a passagem para o “mundo dos mortos”, desacelerando e limitando a corrupção dos tecidos promovida pelo falecimento. A cremação, por sua vez, pretende antes de tudo recriar o corpo em uma forma capaz de entrar em uma nova vida, e menos aniquilá-lo (Hertz, 2016: 38). A eficiência crematória também faria abreviar os perigos espirituais e sociais que rondariam esse período liminar. A conclusão, para Hertz, é de que a utilização de uma “sepultura provisória” após um falecimento, onde o morto é “purificado” e espera a passagem definitiva, difere em tempo e meios, mas não em natureza. “A morte só estará plenamente consumada quando a decomposição tiver chegado ao fim; somente então o defunto cessa de pertencer a este mundo para entrar em outra existência” (Hertz, 2016: 43).

Mais uma vez, no caso malaio, quando a cerimônia final é realizada os restos mortais podem ser depositados na sepultura definitiva e o morto seria, finalmente, reunido aos seus antepassados na “morada dos mortos”. Além destes dois objetivos, que pretendem livrar os falecidos de suas sepulturas momentâneas, os vivos também são reintroduzidos ao meio social ordinário, do qual haviam sido afastados durante o período intermediário, e liberados da obrigação do luto. Em virtude dos “perigos” que a aproximação entre o “mundo dos vivos” e o “mundo dos mortos” e seus habitantes pelas práticas cerimoniais, durante todo o período lúgubre, a reintrodução dos parentes e das pessoas próximas da pessoa falecida à sociedade deve ser feita, tal qual a do próprio cadáver, por meio de ritos de purificação. Os ritos de reinserção social, segundo Hertz, dariam “a última palavra à vida”, introduzindo o morto à comunhão dos seus iguais em sepultura, e liberando os vivos das proibições do período liminar.

---

<sup>2</sup> “*Répugnance ou respect, désir de le conserver entier ou besoin de le mutiler, soins minutieux dont on l’entoure ou abandon systématique...*” (Thomas, 1975: 250) Tradução: “repugnância ou respeito, desejo de mantê-lo inteiro ou necessidade de mutilá-lo, cuidado minucioso ou abandono sistemático...”.

A representação coletiva da morte para Hertz, tem sentido e movimento de exclusão e regeneração do tecido social, operadas pelos rituais de duplas exéquias:

*“O horror inspirado pelo cadáver não provém da simples constatação das mudanças ocorridas no corpo. A insuficiência de uma explicação simplista desse gênero é comprovada pelo fato de que, no interior da mesma sociedade, a emoção provocada pela morte varia extremamente em intensidade segundo o caráter social do defunto, e inclusive, em determinados casos, não se manifesta de modo algum. [...] Assim, não é pelo fato de se tratar simplesmente da extinção da vida física que a morte se torna a causa de crenças, sentimentos e ritos sociais. Além de interromper a existência corporal e visível de um vivo, a morte destrói o ser social externado na individualidade física, a quem era atribuída importância e uma dignidade, em maior ou menor grau, pela consciência coletiva”* (Hertz, 2016: 84).

Esta breve exposição, que repassa a etnologia tanatológica de alguns autores clássicos da antropologia, é basilar para o entendimento da “morte” como um evento social. As diferentes maneiras de execução das exéquias podem explicitar alguns constructos de assimilação cultural da “morte”, como a reclusão e a reintrodução social do morto, e de seus entes próximos, por meio dos rituais necessários que seriam empregados. A partir deste ponto, podemos nos empenhar na análise desse lugar físico construído pelos vivos não apenas para servir de “depósito” para as relíquias dos mortos, mas, também, para que o “mundo dos mortos” se faça presente em um âmbito territorial bem delimitado nas sociedades ocidentais contemporâneas. Os muros dos cemitérios agora separam, simbólica e concretamente, o que seriam os lugares de ambos, vivos e mortos.

## 2. 2. No lugar dos mortos

Os exemplos de alguns tratamentos à morte abordados no subcapítulo anterior demonstram tanto o caráter de transformação do corpo quanto os processos, que traduzem ritualmente a tanatomorfose e a representação coletivização da morte. Entretanto, cabe ressaltar, que os mortos, mesmo depois de realizadas as exéquias finais,

permaneceriam presentes e em um plano social outro. A experiência andina insinuaria a natureza desse lugar:

*“O relevante é o que os mortos, alçados à condição de antepassados, continuam operando. E aí são os campesinos, deliberadamente ou não, que nos informam que essas forças operam desse lugar outro paradigmático, um lugar lógico, e não um lugar ‘fenomênico’, o ukhu pacha [mundo de mais adentro]”* (Cavalcanti-Schiel, 2005: 198).

A deterioração física do corpo após a morte não exclui o ente social que partiu, mas pode, sim, requerer (senão mesmo exigir) quase que uma rememoração física de sua existência, em uma diversidade de níveis, comumente expressa por monumentos e lugares ornados em dedicatória aos mortos, como os cemitérios.

Tomo por referência, mais uma vez, a “etnotanatalogia” de Thomas (1975) que, de maneira comparativa, apresenta o culto aos mortos de grupos subsaharianos que se dão, quase exclusivamente, em um altar dedicado aos antepassados, com a ida aos cemitérios sendo restrita às situações de enterro. Situação que, no ocidente moderno, é variável entre regiões interioranas e regiões urbanas (Thomas, 1975: 262-3). A primeira, com uma população de maioria cristã, tende a visitas mais frequentes aos cemitérios, sendo observadas atividades como a limpeza e ornamentação dos túmulos. Já nos ambientes mais intensamente urbanizados, as visitas se dão, “mais por rotina do que convicção”, nos Dias de Finados ou aniversários de falecimento.

O “materialismo médico” moderno e higienista viria a tornar o “lugar dos mortos” um “lugar da morte”, atrelando-o ao imaginário de contágio e infecção, inspirado, como vimos anteriormente, pela decomposição dos corpos. Segundo Douglas (2014: 49), as ideias de sujeira e higiene, que carregamos conosco, seriam expressões dos sistemas simbólicos da sociedade. O cemitério foi, deste modo, vislumbrado por conter uma aura macabra, sendo marginalizado do cenário urbano por uma certa compulsão asséptica ocidental moderna. Não quero dizer com isso que as precauções higienistas estejam equivocadas, mas quero, sim, sugerir a alternância de sentido, de rejeição e proximidade, que os vivos têm para com o lugar dos mortos.

O historiador Philippe Ariès, trata da historicização do espaço dos mortos em sua obra *O Homem diante da morte* (1981-82), onde, ao vasculhar a relação entre os

vivos e os mortos na Europa, especialmente na França, desde o fim da antiguidade até os tempos modernos, se dedica a abordar, em grande parte do texto, os locais de sepultamento utilizados em diferentes momentos da história, permitindo, assim, chegar à dedução de que existiria uma correlação entre a significação da morte, sua assimilação por parte dos vivos e a constituição do lugar dedicado ao descanso dos mortos. Na retrospectiva histórica de Philippe Ariès sobre a morte e os cemitérios, o conceito de “morte domada” é cunhado pelo autor para caracterizar uma tipificação familiar da morte. Segundo Ariès (1981), a “morte domada” é aquela que se apresenta com antecedência e se faz avisar, mobilizando a família em torno do jacente, para que dele possa se despedir, tendo o moribundo, dessa forma, uma “passagem” pacífica. A conclusão de Ariès (1981: 31) sublinha que, se no imaginário antigo, a morte se apresentaria num sentido “domesticado”, ela se mostraria, hoje, como o seu contrário, uma “morte selvagem”.

A ascensão do cristianismo, intensificada durante a Idade Média, fez com que os antigos cemitérios pagãos do interior europeu fossem assimilados pelas sepulturas *ad sanctos apud ecclesiam* (“com os santos em torno da Igreja”), tendo em vista que, eram nos cemitérios antigos que estavam depositadas as relíquias de santos e mártires. Até os primeiros séculos do período moderno, o cerimonial público dos funerais foi monopolizado pelo serviço de exéquias eclesiástico (Ariès, 1982: 542), que fazia enterrar os jacentes conforme a hierarquia social da própria instituição, o que viria a produzir, no período pós-renascentista, alguns desconfortos por parte dos protestantes e de setores seculares da sociedade.

O que se entendia, até meados do século XVIII, por cemitério urbano eram ou as mencionadas sepulturas *ad sanctos* ou as catacumbas subterrâneas e valas comuns, como a do *Cimetière des Innocents*, em Paris, fechado após infiltrações de ar espalharem o “mefitismo” dos carneiros para as ruas da cidade. “A saúde pública passa a combater o costume das catacumbas, pois se vê diante de odores fétidos e indícios de doenças, certamente reforçados pela indiscriminação entre o espaço dos vivos e dos mortos” (Franco, 2010: 106). Ao mesmo tempo, a medicalização, o sanitarismo urbano e a transferência dos moribundos de suas casas para os leitos hospitalares ocultam e distanciam o morrer. Perdendo a familiaridade, a morte ganha, cada vez mais, um caráter “selvagem” ao olhar dos vivos.

Deparamo-nos então com o que Ariès classifica por “morte invertida”. Tomada como um tabu na sociedade ocidental moderna, a morte torna-se cada vez mais silenciosa e interiorizada pela coletividade, que trata de escondê-la:

*“[...] A novidade, certamente o caráter de oposição a tudo o que precedera, de que é a imagem invertida, o negativo: a sociedade expulsou a morte, salvo a dos homens de Estado. Nada mais anuncia ter acontecido alguma coisa na cidade... [...] A sociedade já não faz uma pausa: o desaparecimento de um indivíduo não mais lhe afeta a continuidade. Tudo se passa na cidade como se ninguém morresse mais”* (Ariès, 1982: 613).

A “inversão” do sentido da morte fora enumerada em cinco tópicos, por Louis-Vincent Thomas, propondo assim, demonstrar de maneira sucinta, o processo de “evolução” que reduz e esconde as representações coletivas da morte ao *lugar dos mortos* e tende, cada vez mais, à supressão “higienista” destes mesmos espaços.

Os dois primeiros tópicos elencados são o da *dessacralização* e *dessocialização*, aspectos que andam, de certa maneira, juntos, pois enquanto a racionalização e laicização da própria morte afastaram as pompas fúnebres que a religião promoveria, a socialização carecia dos rituais religiosos para a coletivização do pesar e do luto. A *rentabilidade* e o avanço da *ciência* também colaboram para a “inversão” da morte na sociedade. Segundo Thomas (1975: 352-3), no capitalismo, a vida e a morte perdem o sentido próprio e passam a carregar valores de mercado, deixando escapar a sacralidade destes eventos e convertendo-os em operações de troca. O mercado da medicina pode encarar, hoje em dia, a morte “como outra doença qualquer” (Thomas, 1975: 354) e inclusive oferecer alternativas que prolongam e distanciam, não apenas a morte, mas a deterioração dos corpos vivos ou mortos.

Um último argumento aventado por Thomas – e esse de especial relevância para o avanço analítico deste ensaio – é o de que: *“Jamais les morts n’ont été, pour les urbanistes, aussi encombrants”*<sup>3</sup> (Thomas, 1975: 355), no sentido de que a expulsão dos mortos dos centros das cidades, aliado ao crescimento populacional e às melhores condições de preservação dos cadáveres, teriam superlotado e atravancado a

---

<sup>3</sup> Tradução: “Nunca os mortos foram tão perturbadores para os urbanistas”.



rotatividade de terrenos cemiteriais e jazigos. Além de que, uma série de regras, para construções e instalação de infraestrutura, são delegadas aos arredores das necrópoles. Algumas opções poderiam ser apontadas para solucionar o problema urbano, como a difusão da cremação ou de ossários coletivos, que ocupam, consideravelmente, menos espaço que as sepulturas perpétuas. A “visão idílica” cemiterial que é apresentada por Thomas, e que, acredito eu, contemplariam as manifestações sociais da morte, é a dos *cemitérios-parque*, como o *Père-Lachaise* e o *Montparnasse*, que tornaram-se um refúgio pacífico de natureza, esculturas e epitáfios, acrescentando um novo sentido social dos vivos no lugar dos mortos em meio ao cenário urbano.

### 2. 3. Os estudos cemiteriais

Os “cemitérios novos”, como Ariès (1982: 578) se refere aos *cemitérios-parque*, são objetos frequentes para as ciências humanas, por conta do seu caráter monumental, outorgado pelos adereços estéticos das sepulturas, que expressam, de forma mais imediatamente evidente, valores sociais.

A sugestiva diferenciação categorial *documento/monumento* é também trabalhada por Le Goff (2013) (a partir da sugestão de Foucault), para confrontar os dois materiais que o autor reconhece como a interpelação pela memória coletiva à história como ciência: “os monumentos, herança do passado, e os documentos, escolha do historiador.” (Le Goff, 2013: 485). Os monumentos são definidos assim como maneiras, voluntárias ou involuntárias, de perpetuar a memória de um grupo social, na forma de construções ou comemorações. Já os documentos são as “provas” selecionadas do acontecimento ou de uma manifestação específica, a exemplo da língua monumental que é dotada da “verticalidade” da gramática, e a língua vulgar que, sendo documental, ao conquistar um corpo gramatical tornar-se-ia monumento (Zumthor, 1960 *apud* Le Goff, 2013: 494). A transformação dos documentos em monumentos permite o resgate dos acontecimentos pela memória e possibilita a sua utilização como fonte e objeto das ciências humanas.

Segundo Oscar Calavia (2011: 429), há algo de tautológico em descobrir nos cemitérios, os modelos sociais das cidades, pois os espaços são, muitas vezes, desenhados sob as mesmas ideologias e teorias urbanísticas. Entretanto, Colette

Pétonnet (2008: 102) argumenta não haver nada de especificamente urbano nos cemitérios, pois em qualquer comunidade se encontrariam lugares dedicados ao sepultamento dos mortos. Desta maneira, o que torna a observação cemiterial pertinente aos cientistas sociais seriam as peculiaridades de cada necrópole, dando azo a uma possível interpretação acerca das relações simbólicas do espaço.

A defesa do cemitério como objeto de pesquisa é feita, na maioria das vezes, ressaltando o valor semiótico e epigráfico das necrópoles. Araújo (2012) nota que manter “viva” a identidade social do morto é uma necessidade comum em diferentes sociedades, e que essa identidade é preservada através de símbolos que são inscritos nos epitáfios, na estatuária dos jazigos, evocando determinadas memórias por meio de uma construção narrativa. Mesmo nos cemitérios do tipo “campos-santos”, comumente utilizados ou gerenciados por organizações religiosas, também se representam valores seculares nos monumentos, que abrangem aspectos estéticos, étnicos e sociais, e que fazem com que a memória individual do morto contribua para a manutenção da identidade coletiva de sua família e comunidade.

A arte tumular que, em tese, perpetua a memória dos falecidos, faz com que os cemitérios muitas vezes sejam reconhecidos como patrimônio histórico das cidades, mobilizando uma diversidade de áreas de estudo que podem utilizá-los como fonte de informações. A pesquisadora em artes visuais Neitzke de Carvalho argumenta que, ao problematizar o valor estético, material e histórico dos túmulos, pode-se trabalhar com a memória da cidade e toda uma rede adjacente de interesses na pesquisa analítica, como “as marmorarias (comércio), as comunidades religiosas, os representantes políticos, o papel dos falecidos, a atuação das famílias e mesmo a necessidade da mão de obra artística” (Carvalho, 2010a: 543). Um outro artigo, da mesma autora, utiliza a arte tumular como parâmetro da introdução das estéticas modernistas nas cidades, expondo a maneira como uma classe média emergente no início do século XX estava “ansiosa por demonstrar até mesmo nas questões relativas à morte, a solidez de seus valores e o senso pragmático de realidade no qual a sociedade foi baseada” (Sborgi *apud* Carvalho, 2010b), adornando as sepulturas com elementos de estilos importados da Europa como o neoclássico, o romantismo, o realismo e posteriormente a *art nouveau*.

As análises aqui mencionadas sugerem-nos que os cemitérios são lugares onde não se encontra tão apenas o passado, mas também como o discurso em pedra e imagem que milita pela perpetuação de uma identidade individual e coletiva no microcosmo urbano da necrópole. Como ressalta a pesquisadora Neitzke de Carvalho (2010b) a natureza do “lugar-cemitério” é “de comunhão com o passado, de reencontro com os antepassados, e de profunda e autêntica vivência histórica” (Carvalho, 2010b: 46). Essas diferentes abordagens teóricas e temáticas exemplificam algumas das questões sociais e culturais observáveis dentro dos cemitérios, tornando-os fontes e campo também para as ciências humanas, o que torna também a experiência cemiterial relevante ao olhar da “antropologia das sociedades complexas”.

### 3. A TRISTEZA, O SÉTIMO CÉU E O MORRO DO OSSO

Quando em 1979 o “historiador da Tristeza”, Roberto Pellin, empenhou-se em “revelar” a história do bairro e da região sul porto-alegrense, diversos acontecimentos acabaram sendo narrados sob a perspectiva de um “filho nato e bairrista” dessa região da cidade, pintando um cenário da Tristeza do início do século XX. A modernidade não tardou, mais do que no resto do país, em chegar por aquelas bandas, e veio movida a vapor de locomotiva. Instalada em 1894, a via férrea ligava o centro de Porto Alegre à Zona Sul e serviu, de início, como transporte para os “recipientes do serviço de asseio público a um ponto de despejo longe do centro da Capital” (Chaves, 2020). Porém, logo, a instalação de saneamento público permitiu que o trem passasse a transportar outros tipos de carga e, também, passageiros (Pellin, 1979: 14).

Até então, a Tristeza era uma região, predominantemente, rural. As propriedades eram ou latifúndios, presentes desde o período imperial, ou comunidades de imigrantes, recém chegados do estrangeiro ou mal adaptados às “colônias”, que preferiam a proximidade da concentração urbana. Com o acesso ao centro da cidade facilitado pela locomotiva, a população tristezensense pôde desenvolver-se sob outras modalidades de trabalho, que não apenas o agrícola.

Os atributos naturais da região sul de Porto Alegre, como as praias formadas pelo Lago Guaíba e abundantes áreas campestres, também inspiraram novos empreendimentos nos bairros que iam, assim, se formando. A exploração urbana se deu a partir da criação de clubes, hospedarias e locais de recreio, que incentivariam o veraneio próximo à cidade, sem necessidade de que, para escapar do calor úmido subtropical, os porto-alegrenses tivessem que se deslocar até o litoral. “A Tristeza sempre foi o alegre arrabalde, para onde se deslocava a nata da sociedade porto-alegrense, a fim de curtir no verão, o banho reanimador do Guaíba” (Pellin, 1996: 129 *apud* Machado, 2015: 408). Deste modo, o bairro, formado majoritariamente por imigrantes, tornou-se um refúgio para o ócio da elite urbana por meio da exploração econômica e social dos atributos naturais da região.

Os clubes campestres eram animados, promoviam bailes de carnaval, concursos de beleza e campeonatos esportivos. Entretanto, a instalação de uma rede elétrica para o bairro, suscitou um evento, particularmente curioso, que é narrado pelo recolhido de memórias do nosso “historiador da Tristeza”:

*“Jubiloso com a iluminação, um grupo de moradores e veranistas, tendo à frente os diretores do Clube Jocotó, resolveu festejar o acontecimento com uma cerimônia chamada ‘O ENTERRO DO LAMPIÃO’.*

*O Dr. Mário Totta era muito divertido e espirituoso. Extremamente social, era um verdadeiro líder em todos os sentidos. Como até aqui o lampião vinha servindo ardendo, ele inventou que seu enterro deveria ser na água...*

*Na véspera do enterro enfeitou uma canoa, destinada a levar o lampião para o meio do Guaíba e batizou-a com o nome de Deus Netuno. Na praia da rua que hoje tem seu nome, colocou uma mesa com a parte superior de um palmo abaixo do nível da água e a seus pés amarrou umas pedras para que não flutuasse.*

*Às 4 horas da tarde de um ensolarado domingo de janeiro de 1924, um lampião velho a querosene foi carinhosamente acondicionado numa enorme caixa e colocado numa carreta por junta de bois, para ser feito o enterro simbólico.*

*Aos cânticos e espocar de foguetes, largou o préstito da praça da Tristeza. À vanguarda iam os Senhores Carlos Bastian e Henrique Bandeira. Atrás, uma banda de música atraía a multidão para o acompanhamento. Ao chegar a rua Dr. Mário Totta, foi o cortejo interrompido para ser saudado por um grupo pertencente ao Bloco Carnavalesco Bataclan. O presidente do bloco, montado a cavalo, puxou um discurso acaipirado, apresentando as despedidas e oferecendo uma coroa confeccionada com palhas secas de espigas de milho.*

*O enterro continuou e ao chegar à praia do Sr. Carlos Júlio Becker o Dr. Mário Totta embarcou o caixão no Netuno. A canoa foi empurrada um pouco e o Dr. Mário Totta, invocando a força do Deus Netuno, desceu e ficou pairado à superfície da água, sobre a mesa ignorada por todos. Ai discursava, caminhava e dançava... Todos ficaram pasmados! Terminou seu eloqüente improvisado,*

*permeado de trocadilhos, dizendo: – Que fazer lampião? Não houve torcida que te salvasse!*

*No final da brincadeira foi aberto um buraco na praia e o lampião, retirado da canoa, foi aí enterrado” (Pellin, 1979: 148-9).*

Este episódio, antes de tudo, sugere que “tristeza” podia ser não mais que um apodo para a região, herdado da designação atribuída por um antigo fazendeiro de lá; quando, a rigor, tal classe de sentimento, nem de longe, refletiria o espírito de pândega vigente nos “blocos de brincantes” e na vida social do bairro. No entanto, o campo das significações ergue-se do caixão por este cortejo “fúnebre” prestado ao lampião.

Para Thomas (1975: 22) o “caráter decididamente mortífero da sociedade atual” poderia ser revelado na relação dessa sociedade com os itens de consumo diário. A tendência de substituição de objetos em pleno funcionamento, por outros, tecnologicamente superiores, culmina na destruição ou abandono de certos objetos, digo aqui, representativos por sua função. Exemplo desta “pulsão de morte” pode ser vislumbrada nos *cemitérios de automóveis* que são, hoje, parte de um tipo de paisagem urbana. Nesse reino da morte dos objetos, o lampião deveria ser morto e enterrado para que, por fim, a eletricidade pudesse ocupar a antiga função de iluminar as noites agitadas no balneário.

A intenção de afundar a canoa que levava o caixão nas águas do Guaíba poderia então veicular, como mensagem implícita, a de apagar pela água o fogo a querosene do lampião. O “Deus Netuno”, no entanto, negou-se a afundar, fazendo necessário o sepultamento do lampião na areia, asfixiando, simbolicamente, a chama da luminária, apagando as luzes – e fechando a porta – do século passado.

A “morte” e o sepultamento do lampião evocam, assim, mais do que uma simples “despedida”, as exéquias prestadas ao objeto são, também, a sagração do advento moderno da eletricidade no bairro. Percebe-se que, ao enterrar o instrumento obsoleto, a população fazia “reencarnar”, com uma grande festa, a “alma” do lampião, canalizada pelos resistores elétricos. A falta do lampião seria sentida como saudosismo. No discurso fúnebre foi dito: “iluminaste todos os lares, brilhaste em todas as festas, resplandecente em todas as cerimônias” (Pellin, 1979: 231).

A Tristeza era, neste ponto, uma região suburbana de Porto Alegre, tendo sido alçada, somente em 1959, ao status de bairro (Porto Alegre, 1959). Sua urbanização teria sido inspirada pelo modelo de *cidade-jardim*<sup>4</sup> (Machado, 2015: 411), invocando um maior contato dos habitantes com a natureza, provável razão pela qual, os centros de atividades recreativas, primordialmente, campestres tenham se popularizado na região.

O – agora – bairro da Tristeza, loteado desde a metade do século XIX, guardava ainda em seu interior o Morro do Osso, que se eleva por quase 150 metros, e cobre uma área de 220 hectares. De grande valor imobiliário, na face oeste do morro, casarões suntuosos são privilegiados com a vista para o Lago Guaíba, formando, em si, a microrregião do Sétimo Céu, isolada pela altura topográfica – e pela estratificação social –, dentro do bairro Tristeza.

A emancipação do bairro Sétimo Céu do bairro Tristeza ocorreu em 2016 (Porto Alegre, 2016), em decisão municipal que desenhou os novos limites territoriais entre os bairros. O Morro do Osso deixava, assim, de integrar a Tristeza e passava a ser parte do Sétimo Céu, ocupando cerca de 70% do território total do novo bairro. O morro foi transformado em Parque Natural, por conter, em si, mata atlântica remanescente que, após a criação do parque, seria protegida pelo Plano Diretor (de 1979) da cidade de Porto Alegre, que previa a “preservação permanente” de espaços como reservas ecológicas e biológicas, parques naturais e urbanos (Porto Alegre, 1979).

O Morro do Osso foi incluído em um levantamento historiográfico e arqueológico (Noelli *et al.*, 2007) que mapeou parcialmente ocupações pré-históricas na cidade de Porto Alegre. Segundo este estudo, o território porto-alegrense já seria ocupado há, pelo menos, nove mil anos “por diversas e sucessivas populações” (Noelli *et al.*, 2007: 210) que teriam disputado a circunvizinhança do Lago Guaíba. A título não mais de que registro memorial bruto e sumário, valeria a ilustração narrativa:

*“Diziam os velhos da tribo que do lado d’além do Guaíba viera em pequenas pirogas uma tribo de Tapes estabelecer-se nas terras d’aquém (o Viamão) e que aí, depois de alguns anos, tomara o nome de Tapís, dividindo-se*

---

<sup>4</sup> Projeto de Ebenezer Howard, que previa a construção de um “cinturão verde” e áreas livres distanciadas de maiores concentrações urbanas, formadas por regiões “autossuficientes com o fim de redistribuir a população das cidades” (Jacobs, 2011: 485).

*em dois magotes dos quais o maior, que levantara toldos ou tabas nos lugares onde hoje estão as freguesias de Viamão e Belém, tomou o nome de Tapiaçú, e a menor que se apoderou dos morros e plainos de Ibicuí-retã (passo da areia) tomou o nome de Tapi-mirim. Os Taoi-mirins, pois, discorriam no vale do Gravataí desde a sua foz até as lagoas de Xicolomão [banhados onde nasce o Rio Gravataí] e vinham nas montanhas que olham para a grande lagoa do Guaíba tão povoada de pitorescas ilhas; e ainda que inimigos mortais de seus irmãos Tapiaçús, serviam-lhes de guarda avançada contra os Coroados que habitavam os cerros e matas de Itacolomi e se estendiam pelos vales de Itapuí [Rio dos Sinos] onde estridula a araponga e solta seu gemebundo canto o tristonho urutau” (Caldre e Fião, 1943: 419 apud Freitas, 2005: 184).*

Uma das possíveis origens do nome dado ao morro é, logo, indicada pelo mesmo cronista: “próximo dessa cidade, além de Santa Tereza, onde se achavam ainda há bem pouco tempo grandes painéis contendo cadáveres secos e ossos dos homens (Tapis) de tempos remotos.” (Caldre e Fião, 1943:419-29 apud Freitas, 2005: 184). Evidentemente, tal rosário de conexões exige análise bem mais detida sobre seu possível sentido de factualidade (arqueológica, histórica e etnográfica). Faço aqui apenas o registro de outras evocações narrativas em torno daquele que, atualmente, tornou-se um contexto de disputa.

Em 2004, instalou-se, no Morro do Osso, um acampamento Kaingang que faria, por sua presença, reclamar o morro por terra indígena tradicionalmente ocupada. Nos termos construídos por essa neonarrativa indígena o morro teria sido “revelado” pela visita de um *kujà/xamã* antepassado, que estaria enterrado lá, à *kujà* Lurdes *Niemprê* da Silva. Nesta visita xamânica, o antepassado teria sugerido, para a *kujà* Lourdes, a tomada de medidas de defesa contra as forças políticas e policiais que estariam se “arvorando” contra o estabelecimento da aldeia naquele morro (Freitas, 2005: 310).

A ocupação Kaingang no Morro do Osso parece ser de especial relevância para esse grupo, em contraposição ao assentamento da Lomba do Pinheiro que sugere um sentido divergente em sua ocupação:

*“No contexto da Ymã Mág Porto Alegre, a Aldeia Kaingang da Lomba do Pinheiro/ÿmã Fág Nhin, assentada sobre um próprio municipal, é considerada*



*enquanto Ymã Tág: uma ocupação recente sobre uma margem territorial, espaço cujo vínculo de pertencimento está em construção. Ymã Tág é um local onde inexitem as cinzas de antepassados e ao qual não vinculam a trajetória de nenhum tronco velho. Esta posição de “borda territorial” confere a estes espaços, na perspectiva Kaingang, uma condição de palco de tensões e instabilidades. Em oposição, reconhecem a Aldeia do Morro do Osso (Aldeia do Pé de Deus/Ymã Topê Pên) como Ymã Si: uma aldeia antiga, assim reconhecida por conter as cinzas dos antepassados mortos (vênh-kej, cemitério) e do fogo que os aquecia em vida (pĩ). A descoberta desta ymã si mobiliza os kaingang-pé a ingressar em estado de guerra, revigorar o xamanismo e direcionar esforços em defesa das florestas que sustentam o viver kaingang-pé no circuito Mrũr Jykre, constantemente ameaçadas pela urbanização” (Freitas, 2005: 43).*

É curioso que a situação dos Kaingang de Porto Alegre, desde que confirmada arqueológica e historiograficamente em todas as suas conexões com o grupo etnográfico atualmente existente, indique que uma possível, ocupação funerária – mas seria ela igualmente especializada tal qual uma formação cemiterial? ou seria essa apenas um projeção de não-índios? – tenha tido lugar, justamente, no Morro do Osso. Esse seria, por fim, o lugar em que, por meados de 1890, um novo cemitério seria edificado pelos novos habitantes da região da Tristeza para os seus próprios mortos, “pois os moradores dessas terras já não mais enterravam os mortos nas sedes das fazendas” (Pellin, 1979: 119). Curiosas coincidências que compõem a aura do Morro do Osso.

A fundação do cemitério da Tristeza se confunde com a história do próprio bairro. Isto pois, alguns imigrantes vindos da Europa para o Rio Grande do Sul teriam se recusado a deixar Porto Alegre, ou mesmo, retornado do interior, onde ficavam as terras destinadas a eles pelo Estado. Assim, estes colonos se fixariam na região da Tristeza. Já em 1898, a municipalidade regulou os sepultamentos que viriam a ser realizados no Cemitério da Tristeza, com instruções que se inspiram no higienismo moderno, como a quarentena para o enterro de mortos “epidêmicos” e os distanciamentos mínimos a serem respeitados entre as sepulturas. Diferia-se assim, a nova formação cemiterial do antigo “pequeno cercado que guardava pouco mais de uma dezena de túmulos” (Pellin, 1979: 119).

Em 1915, a Brigada Militar viria a inaugurar um cemitério próprio, aos fundos do cemitério já existente, sendo este destinado somente aos funcionários e familiares da instituição policial. Mais tarde, em 1932, o Centro Israelita Portoalegrense viria a instalar o segundo cemitério judaico de Porto Alegre ao lado dos cemitérios da Tristeza e da Brigada Militar. Em 1938, a doação de um pequeno terreno, aos fundos do Cemitério Israelita, seria acrescido ao cemitério tristezensense, formando um enclave entre os três terrenos, que viria a ser chamado de *Quadro 7*. O primeiro dos cemitérios seria municipalizado em 1954 e, estando até hoje sob responsabilidade da prefeitura, é o Cemitério Municipal mais antigo de Porto Alegre.

A criação destes cemitérios pode ser reconhecida como um indicador do processo de modernização da região da Tristeza, uma vez que se conformariam à ideia moderna de *cemitério-parque*, ou *cemitério jardim*, além de respeitarem uma série de regulamentações públicas higienistas e urbanísticas. Ademais, o próprio contexto histórico os insere no âmbito do fenômeno migratório da Europa para cá; um fenômeno apenas marginalmente reconhecido como parte dessa modernidade industrial e capitalista de atomização (e singularização) da mão-de-obra (por oposição à pré-moderna condição de súditos). É notável a presença de sobrenomes europeus – alemães, italianos, poloneses e russos – nas lápides, a ponto de que, mesmo hoje, alguns ainda se refiram ao complexo cemiterial da Tristeza como o “cemitério dos alemães” ou o “cemitério dos imigrantes”.

Com isso, explicita-se, a partir daqui, a “morte” e o *lugar dos mortos*, não apenas como evidência de um passado marcado pelo vínculo de um determinado grupo social (e suas tradições) ao espaço que viriam a ocupar, mas também por uma “monumentalização” que reverbera no presente. Destinar um certo lugar aos mortos pode vir a catalisar as mais variadas formas de sociabilidade dentro desse espaço, como veremos nas observações etnográficas que dão sequência a este ensaio.

## 4. UMA BREVE ETNOGRAFIA CEMITERIAL

*“A dreaded sunny day  
So I meet you at the cemetery gates  
Keats and Yeats are on your side  
While Wilde is on mine”  
(The Smiths)*

### 4. 1. Quatro tardes nos cemitérios

Nas tardes de verão em Porto Alegre, os cemitérios são comumente vistos como lugares peculiares de visitação pública. Mesmo quando a visita é direcionada ao túmulo de algum parente, os sentimentos despertados por esse lugar são de múltiplos matizes, quase sempre mobilizando o pesar de se estar em um lugar que se ergue sobre a ausência dos outros, particularmente dos entes familiares. Talvez por ter crescido em uma cidade em que o primeiro cemitério municipal tenha sido absorvido pela região central, conformando, ao longo dos anos, uma ilha entre os prédios, os cemitérios tenham se camuflado à minha observação da paisagem urbana, fazendo com que o estranhamento (ou a negação) de que uma formação cemiterial pudesse ocupar um espaço dentro das cidades, fosse substituído pela curiosidade despertada acerca dos processos que levariam à inserção de um complexo cemiterial, no caso deste ensaio, em um bairro tipicamente residencial.

A primeira visita que fiz aos cemitérios da Tristeza, já com intenção de uma possível etnografia por lá, foi no Dia de Finados (dois de novembro). Dia em que, supostamente, os cemitérios receberiam um maior número de visitantes, considerando, ainda, a flexibilização às restrições sanitárias impostas pela pandemia de covid-19, que, nos anos anteriores, haviam limitado as visitas aos cemitérios. Fui até o Sétimo Céu com a ideia de que encontraria pessoas deixando flores às lápides ou, mais tradicionalmente, fazendo a limpeza dos túmulos com baldes e vassouras. No entanto, o zelador do Cemitério Municipal e – como se diz classicamente em antropologia – meu “informante principal”, não contou mais do que 40 visitantes durante todo o feriado.

Chegando à Rua Liberal, onde os cemitérios localizam-se pelos números 19 e 20, a primeira percepção foi a da presença de uma viatura da Guarda Municipal de Porto Alegre, que supus fazer a segurança do local, mas que partiu logo após a chegada de outras duas viaturas, desta vez, da Brigada Militar, que estavam em visita oficial ao cemitério da própria instituição. A “segurança” no logradouro municipal não seria cotidiana, o serviço estaria presente, justamente, em virtude do feriado de Finados.

Depois de apresentar-me ao zelador, conversamos sobre a disponibilidade de visitação ao cemitério, com algumas informações sobre os horários e dias em que os portões do Cemitério Municipal deveriam estar abertos. O zelador ofereceu-se para me mostrar todo o cemitério, inclusive o *Quadro 7* da área municipal, conectado por um caminho pavimentado através do Cemitério da Brigada Militar. Sendo o dia de Finados um feriado cristão, o Cemitério Israelita estaria fechado, porém, graças à permissão, mediada pela minha companheira, da comunidade do Centro Israelita Portoalegrense, que toma conta do espaço, foi possível conhecer, brevemente, este cemitério.

Da segunda vez que fui visitar os cemitérios da Tristeza, me deparei com os portões fechados, mesmo sendo no “horário comercial” de um dia de semana, o que ia contra as indicações de disponibilidade que o zelador havia me informado. Assim, fiz contato com a Secretária Municipal do Meio Ambiente (SMAM), responsável pelos cemitérios públicos, por meio da divisão de Parques e Praças, que me informou das limitações de pessoal que estariam tendo, o que fazia com que tivessem que sistematizar a rotação da equipe entre os parques, praças e cemitérios. Esse sistema de gestão de pessoal fez com que, naquele dia, especificamente, o Cemitério Municipal da Tristeza estivesse fechado.

Quando pude retornar ao Sétimo Céu uma terceira vez, fui acompanhado de alguns amigos dispostos a conhecer os cemitérios, o zelador estava lá para nos receber e nos acompanhou durante toda a visita. Tendo me reconhecido do dia de Finados, e reconhecendo também o meu interesse no lugar, o zelador compartilhou comigo algumas das tarefas do trabalho cemiterial, tais como a manutenção do espaço, o atendimento aos visitantes e as exumações e transferências de restos mortais. Nessa visita, pude checar algumas instalações como uma casa que fica no Cemitério da Brigada Militar e serviria de moradia para o antigo zelador. No pórtico de entrada do

Cemitério Municipal também se estende para uma salinha de zeladoria, onde estão os livros da administração e materiais essenciais para o serviço. Chamam a atenção os fios de eletricidade expostos para fora das “caixas de luz”, revirados devido aos frequentes furtos às necrópoles.

Na quarta “ida a campo”, fui acompanhado pelo meu sogro, curioso pelo tema, que fotografou os três cemitérios, os monumentos e a paisagem. Passamos brevemente pelos cemitérios públicos e, logo, adentramos no Cemitério Israelita para uma visita mais atenta que a do dia de Finados. Este cemitério, apesar de pequeno, revela logo em sua distribuição espacial não apenas as significações religiosas do judaísmo para o *lugar dos mortos*, mas também integra o contexto da modernidade na cidade de Porto Alegre no início do século XX, como veremos adiante.

## 4. 2. Topografia e espaço das necrópoles

Assim como os urbanistas projetam as cidades, projetam também os cemitérios, o *lugar dos mortos*, e o fazem como um espelho da urbanidade em que está inserido, o que se aplica à sua constituição física e espacial. As ideologias e os valores sociais de seus projetistas e ocupantes são refletidas pela planta, pelos túmulos e a utilização do espaço cemiterial.

A divisão em *Quadros* que se dá no Cemitério Municipal, comum a algumas outras necrópoles, faz lembrar as subdivisões de um bairro ou loteamento, designando, inclusive, números de localização para as sepulturas e os ossuários. O *Quadro 1* é o primeiro após a entrada, constituído por alguns *carneiros*<sup>5</sup> e duas paredes de ossuários<sup>6</sup> divididas pelo caminho central do cemitério. Logo acima se têm à esquerda o *Quadro 2* e à direita o *Quadro 4*, este segundo o maior do cemitério estendendo-se até o limite dos fundos. Acima do *Quadro 2* está o *Quadro 3* que, sendo a menor destas divisões, nunca foi ocupado por nenhuma sepultura. Tudo disposto de forma razoavelmente ortogonal.

---

<sup>5</sup> Forma como meu informante referiu-se aos jazigos, na maior parte do tempo. São denominados “carneiros” os lugares destinados ao sepultamento dos cadáveres.

<sup>6</sup> Ossuários são as estruturas que guardam ossadas, comumente individuais e identificadas, ao contrário dos *ossários*, destinados a mais de uma ossada, e onde não costumam constar identificações.

Assim que o “meu informante” foi transferido pela SMAM para o Cemitério da Tristeza, um cachorro, que já habitava a Rua Liberal e as necrópoles, passou a acompanhar o dia a dia das atividades de zeladoria. A companhia do cão é retratada, inclusive, em algumas fotografias encontradas na internet, onde ele aparece do lado de dentro dos portões do Cemitério Municipal. Quando o companheiro canino veio a falecer, seria preciso dar um “fim digno” ao seu cadáver. Dado que o terreno do *Quadro 3* seria livre de sepulturas humanas e o Cemitério Municipal não permitiria novos sepultamentos, pois as inumações estariam limitadas aos jazigos perpétuos, o espaço poderia ser ocupado por uma pequena cova para o cãozinho, sinalizado por algumas pedras sobrepostas, como em um túmulo.

A falta, ou negligência, do serviço de coleta de lixo urbana faz com que os rejeitos do cemitério se acumulem e tornem-se inconvenientes, tanto pelo espaço ocupado, quanto pelo mau cheiro do lixo, em sua maioria, orgânico. Segundo meu informante, a decomposição de alguns animais, ritualisticamente sacrificados nas cerimônias dos cultos afro-brasileiros e deixados em frente aos portões ou dentro do complexo cemiterial, é agravada pelo tempo que o serviço de limpeza urbana leva para fazer a coleta. Assim sendo, a solução encontrada pelos funcionários locais seria a do enterro dos restos destes animais nos terrenos vagos do *Quadro 3*, desta vez, à diferença do cãozinho do zelador, sem qualquer “indicação tumular”. Com esse expediente inusitado (mas utilitário), o *Quadro 3* acaba subvertendo, não só o “tabu especista” dos enterros no Cemitério Municipal, como também a diferenciação espacial e de sentido na inumação e representação neste *lugar dos mortos*.

Confrontando-se esse expediente ao caso do enterro do cão do zelador, no entanto, nota-se que, agora, a “burocracia” (municipal) do cemitério – e valeria lembrar que, para Max Weber, a modernidade caracteriza-se fundamentalmente pelo triunfo da racionalidade burocrática, a da impessoalidade – trata de sanar o que, no caso do cão do zelador e sua quase-lápide, insinuava-se como uma espécie de curto-circuito em torno da noção de pessoa: enquanto, nesse caso (do cão), abriu-se uma exceção pessoalíssima, que subverteu pontualmente (mesmo que de forma precária) a impessoalidade da modernidade burocrática, no caso dos animais mortos deixados diante do cemitério, eles não são mais que, definitivamente, “lixo orgânico”. Não são exatamente “animais enterrados ao lado de humanos”. Caberá aos arqueólogos do futuro lidar com as

ambiguidades com que se defrontarão, assim como hoje temos que lidar com as ambiguidades da presença funerária paleoindígena no Morro do Osso.

Aos fundos do *Quadro 3* ergue-se uma estrutura de *carneiros* em forma de “gavetas”, um lote acima do outro, como um prédio para as cidades, que deve datar da inauguração da necrópole. Poucas destas “gavetas” guardam caixões, a maioria permanece aberta desde a construção da estrutura, onde se encontram detritos de obra e alguns panos. Este “prédio” vem ruindo aos poucos pela ação da natureza e pela falta de ventilação em seu corredor, que acaba por acelerar o apodrecimento da estrutura, perigando tombar.

Aos fundos do Cemitério Municipal tem-se acesso às portas de ferro do Cemitério da Brigada Militar. No centro deste segundo cemitério, um monumento parecido com um obelisco foi erguido em homenagem à “família da Brigada Militar”, e convertido em uma espécie de “altar” por um homem que, segundo o zelador municipal, diz passar algumas noites no cemitério e que intervém, de forma espontânea, no espaço da necrópole.

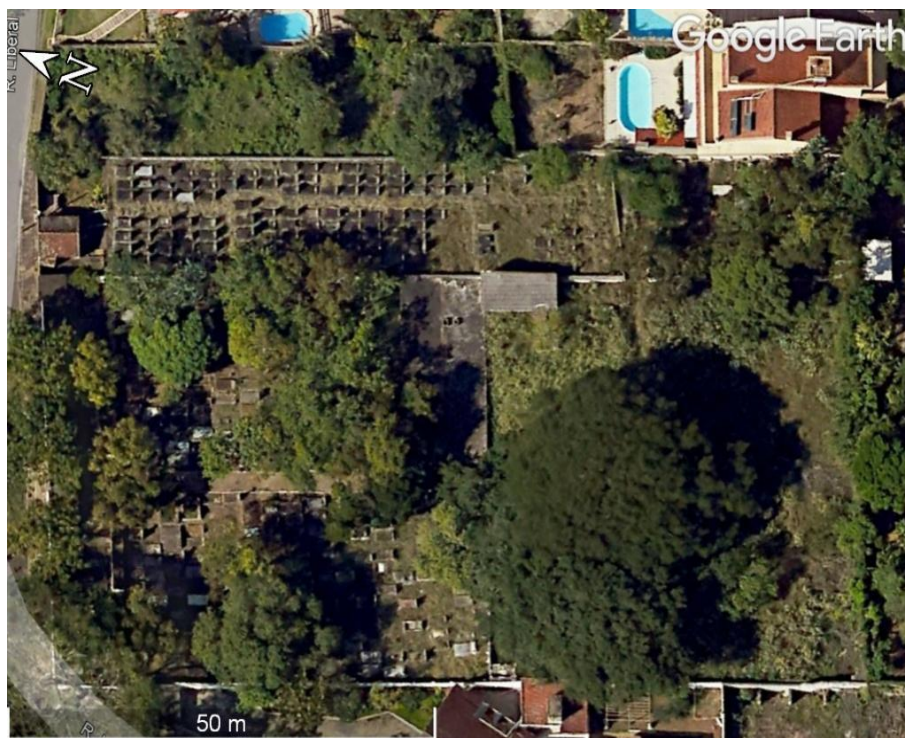
O Cemitério da Brigada Militar é formado por poucos túmulos, menos de uma dezena, e com os mais recentes datados da década de 1930. No entanto, conta com dois ossuários, um aos fundos do terreno que está tomado pela natureza e não aparenta ter sido alguma vez utilizado, e outro logo à direita da entrada. Neste segundo, sete ossuários com placas de identificação, todos violados e com alguns ossos expostos, estão acima de um ossário comum de aproximadamente dois metros de profundidade, também violado.

O caminho construído desde a entrada do Cemitério Municipal, e que atravessa o Cemitério da Brigada Militar, leva até o *Quadro 7* do Municipal. Meu “informante” não soube dizer se o *Quadro 5* e *Quadro 6* seriam considerados parte da área dos brigadianos, a partir da área municipal. Lá encontram-se apenas carneiros e o forno de cremação do Cemitério Municipal, convertido em depósito de entulhos após a sua desativação, há aproximadamente vinte anos, por conta da crescente vizinhança que se instalava próxima aos limites dos cemitérios, à quem as atividades crematórias seriam uma ameaça higiênica. Um pequeno banco, ao lado crematório, dá vista para o Lago Guaíba e para o Cemitério Israelita, que se estende à frente.

No Cemitério Israelita, percebe-se que a disposição dos túmulos é ordenada e simétrica, com o caminho da entrada fazendo a separação entre os homens e as mulheres. As sepulturas de crianças ou de alguém cuja morte foi resultado da violação de algum tabu social/religioso ficam aos fundos da necrópole, sendo assim, levemente diferenciados das demais sepulturas. À direita da entrada fica a sala de *Tahará* (purificação do corpo) realizada pela *Chevra Kadisha* (sociedade que guarda e realiza os rituais de preparação dos cadáveres para um enterro, de acordo com a liturgia judaica) e um pequeno banheiro. Ambas as estruturas estão avariadas pelo tempo e, possivelmente, por saques de ladrões.

Os cemitérios da Tristeza remetem à formação dos *cemitérios-jardim*, modelos de necrópoles tipicamente modernos, considerando um equilíbrio estético entre as sepulturas em pedra e a natureza das árvores, grama e flores. Este contraponto entre a beleza e a morte põe em questão a neutralização não só da “impureza”, pelo higienismo moderno, mas também do arquétipo de *Thanatos*, a “destruição” imposta pela morte, que o *lugar-cemitério* guardaria em sua própria natureza. Os signos de terra presentes, por meio da paisagem de refúgio natural, remetem ao descanso e ao retorno do corpo para seu estado de origem (Thomas, 1975: 466) – pelo menos para as cosmogonias abraâmicas –, sendo o caso das estruturas de signos religiosos mais presentes nestes três cemitérios.





*Figura 1. Complexo cemiterial da Tristeza visto de satélite, em 07 de abril de 2021. Cemitério Municipal no quadrante baixo da esquerda; Cemitério da Brigada Militar no quadrante baixo da direita; Cemitério Israelita no quadrante alto da esquerda; e Quadro 7 no quadrante alto da direita. Fonte: Google Earth, acessado em 24/03/2023.*

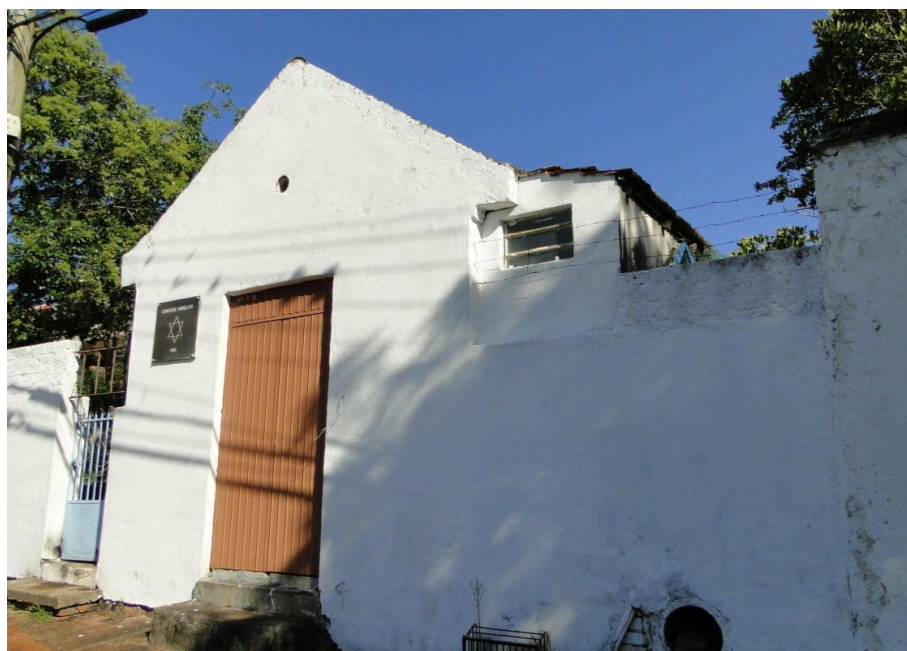


*Figura 2. Fachada do Cemitério Municipal. Foto: Guido G. von der Heyde.*





*Figura 3. Portões do Cemitério da Brigada Militar. Foto: Guido G. von der Heyde.*



*Figura 4. Fachada do Cemitério Israelita e sala de Tahará. Foto: Guido G. von der Heyde.*



*Figura 5. Vista do Cemitério Israelita. Foto: Guido G. von der Heyde.*

#### 4. 3. Unidade e fragmentação no complexo cemiterial da Tristeza

Além de representadas na topografia e na distribuição espacial dos cemitérios, as estruturas simbólicas podem ser percebidas em outras camadas sutis de observação destes lugares. A repartição, quase urbanística, do complexo cemiterial em “bairros” – um judaico, um público e outro institucional – permite que se ponham em perspectiva comparada diferentes estruturas simbólicas que regem cada necrópole. A constituição física do *lugar dos mortos* refere-se à constituição social que o consagrou, levando em consideração as leis e os costumes, seculares ou não.

Tomando como exemplo o Cemitério Israelita, a sala de *Tahará*, ao lado da entrada principal – e por onde o corpo é conduzido para dentro do cemitério pela *Chevra Kadisha* –, indica que a realização deste ritual se dá dentro da própria necrópole, e que, após estes preparativos, o corpo pode ser encaminhado, já dentro de um caixão, para a sua cova. O lugar de sepultamento é coberto apenas pela terra, por habitualmente o período de um ano, até que possa ser realizada a descoberta da *Matzeivá*, cerimônia que conclui e reafirma a passagem do morto para o “mundo dos mortos”. O luto deve ser observado pelos entes mais próximos da pessoa falecida, primeiramente pelo

período de *Shivá*, que impõe uma série de restrições por sete dias, bem como com a reza do *Kadish yatom* (benção dos enlutados) até a realização da *Matzeivá*.

A divisão espacial dos túmulos entre homens e mulheres no Cemitério Israelita da Tristeza tem apenas uma exceção, um casal, sepultado entre 2012 e 2015, lado a lado em uma mesma *Matzeivá*. Esta “quebra” da lógica de divisão entre os sexos é, novamente, reflexo das constantes mudanças da estrutura social, que alteram as próprias expressões simbólicas no *lugar-cemitério*. Os pesquisadores Airan Milititsky Aguiar e Rebeca Hennemann Vergara de Souza (2004) tomaram, por exemplo, o Cemitério da União Israelita, o primeiro cemitério judaico de Porto Alegre, e reconheceram nele três diferentes fases: a primeira tomada de uma perspectiva mais ortodoxa, a segunda marcada pela padronização da arquitetura tumular e a terceira que já apresentaria, então, “tendências recentes de maior assimilação e secularização”. “A diferenciação do espaço nestas três fases é indicadora de mudanças culturais da comunidade judaica: ao mesmo tempo em que mudam os critérios de convívio social, mudam os critérios de constituição do espaço sepulcral, reafirmando-os” (Aguiar & Souza: 2004: 785).

Já no Cemitério da Brigada Militar, a prevalência de ossuários em relação aos túmulos, poderia ser um indicativo dos ideais de coletividade e unidade da instituição. Entretanto, o que acaba se destacando, de fato, neste cemitério são as intervenções no espaço feitas por um visitante frequente, cuja presença e ações fogem das convenções triviais da sociabilidade, como se fosse um personagem marginal, saído de algum poema de Augusto dos Anjos ou de algum conto de Edgar Allan Poe (autores que, à sua maneira, renunciaram a modernidade). E, com isso, registre-se *en passant* que essa associação entre morte e marginalização também dispõe de um cânone discursivo que alcança a alta cultura ocidental, e que, para alguns, pode chegar a ter um valor obsessivo ou até supostamente “hipnótico”.

O “obelisco” central foi adornado, por esse personagem local, com imagens de santos, velas e uma máscara de caveira. Uma árvore do terreno teve seu tronco pintado de amarelo e brinquedos foram espalhados por entre as raízes que saltam para fora da terra, imagens de santos também estão penduradas nela e um balanço pende dos galhos. Algumas roupas também foram adicionadas à “decoreação”, uma camiseta do time de

futebol *Real Madrid* vestida em um boneco de caveira e um uniforme camuflado foi pendurado atrás de um dos túmulos.

Segundo o zelador municipal, a motivação do autor parece ser, espontaneamente, a de “adornar” o ambiente. Pude perceber nas minhas visitas, que se deram entre o dia de Finados e o mês de janeiro, que adereços de Natal como pingentes e guirlandas foram pendurados nas portas de ferro, nos túmulos e nas árvores. A presença deste peculiar visitante parece se limitar à decoração e apreciação de sua obra em horários que são, digamos, pouco usuais.

No entanto, as máscaras de caveira postas pelo visitante no cemitério, demonstram uma possível intenção de representação da morte e dos mortos por meio deste signo. Pois tanto a caveira, como o esqueleto em si, são o produto restante da “purificação” mortuária, livre da infecção e da tanatomorfose, anteriormente mencionada.

*“Lorsque l’on veut évoquer ou peindre le mort, on pense plus volontiers au squelette qu’au cadavre. Celui-là est plus réconfortant que celui-ci: au Mexique on mange volontiers, lors des fêtes anniversaires du défunt, un crâne ou un tibia en sucre. Le cadavre, au contraire, épouvante”*<sup>7</sup> (Thomas, 1975:249).

Perceptível também é a intencionalidade do visitante em “sacralizar” aquele espaço que pertence a uma instituição secular, apesar da presença de cruzeiros nas lápides, adicionando os quadros e imagens de santos católicos ou de passagens bíblicas como a santa ceia. A “intervenção estética” que ocorre na necrópole brigadista, apesar de não aparentar ser nada além disso, insinua uma relação muito especial que seu “autor” tem com o *lugar-cemitério* remetendo-se – provavelmente ao acaso, entretanto, mas não tanto (afinal tudo é reverberação simbólica) – à proteção sepulcral dos santos (*ad sanctos*) daqueles antigos cemitérios eclesiásticos.

A análise de Gilberto Velho (2013) sobre as unidades e fragmentações nas sociedades complexas me parece sugestiva para sinalizar o trajeto das necrópoles para a

---

<sup>7</sup> Tradução: “Quando queremos evocar ou ilustrar os mortos, pensamos de pronto no esqueleto ao invés do cadáver. Este mais reconfortante do que aquele: no México, durante as comemorações do aniversário do falecido, as pessoas comem tranquilamente uma caveira ou tibia de açúcar. O cadáver, por outro lado, espanta”.

metrópole gaúcha. Apesar dos três cemitérios serem dedicados a uma mesma função, naturalmente, de abrigar ritos e restos fúnebres, estão “fragmentados” física e simbolicamente a partir dos referentes culturais de diferentes comunidades. A “rede de significados” (*web of meanings*, tomada de Geertz, 1973 *apud* Velho, 2013), no entanto, permite que se estabeleça, por quem quer que passe na frente dos cemitérios, uma “definição comum de realidade” (Velho, 2013: 112-4), a *monumentalidade* (retomando o conceito de Le Goff [2013: 486]) dos túmulos, das flores, das velas e das pedras permite que se compreenda e se assimile aqueles lugares como cemitérios de uma maneira geral. Os pormenores simbólicos são codificados apenas por “conhecedores do ritual”, chegando-se ao máximo da idiossincrasia no que respeita àquele curioso personagem antes mencionado.

Frente às divergentes estruturas significantes dos espaços, Velho (2013) aponta duas perspectivas analíticas. A primeira é tributária da análise empreendida por Georg Simmel em seu artigo “A metrópole e a vida mental”, de 1902, em que esse autor tipifica a atitude *blasé* nos indivíduos:

*“A atitude blasé resulta em primeiro lugar dos estímulos contrastantes que, em rápidas mudanças e compressão concentrada, são impostos aos nervos. [...] A essência da atitude blasé consiste no embotamento do poder de discriminar. Isto não significa que os objetos não sejam percebidos, [...] mas antes que o significado e valores diferenciais das coisas, e daí as próprias coisas, são experimentados como destituídos de substância”* (Simmel, 1967: 14-5).

Já a segunda seria a conformação de um *campo de possibilidades* em um momento e/ou um lugar que emergiria pelo cruzamento de “várias trajetórias e trilhas sociológicas e culturais” (Velho, 2013: 116). Parte da lógica que é familiar para um indivíduo se fundiria em um “denominador comum” da manifestação simbólica não familiar, criando assim, diferentes possibilidades de significação para um mesmo evento.

*“A utilização de diferentes códigos e discursos relativiza, contextualizando, a noção de blasé, desenvolvida por Simmel em 1902. Não é o mesmo indivíduo único que recebe passivamente estímulos múltiplos e diferenciados. O próprio Simmel, através da ideia de cultura subjetiva, permite pensar que esta pode ser*



*construída em múltiplos planos. A metamorfose de que falo possibilita, através do acionamento de códigos, associados a contextos e domínios específicos – portanto, a universos simbólicos diferenciados –, que os indivíduos estejam sendo permanentemente reconstruídos. Assim, eles não se esgotam numa dimensão biológico-psicologizante, mas se transformam – não por volição, mas porque fazem parte, eles próprios, do processo de construção social da realidade” (Velho, 2013: 124).*

O Cemitério Municipal pouco foge do ordinário e do que, familiarmente, se espera encontrar em um cemitério de inícios do século XX. Poder-se-ia dizer que, através da secularização institucional, racionalidade burocrática e impessoalidade da modernidade, esse cemitério torna-se um contraponto *blasé* às necrópoles vizinhas, que manifestam outras maneiras de representação que fazem da “morte” nesses espaços, na israelita pelos próprios tratos rituais judaicos e na brigadiana pela alteração estética de um espaço antes “abandonado” pela instituição. O que põe o Cemitério Municipal nesta posição de “estranhamento” que a antropologia busca decifrar é, justamente, por esta situação em que se encontra em relação aos demais cemitérios. Em uma conversa com o zelador municipal sobre o processo de exumação e transferência de restos mortais para os ossários, ele notou que no Cemitério Israelita, logo ao lado, não haveriam nem exumações nem ossários porque “*ali eles enterram diferente*”.

#### 4. 4. O desenvolvimento urbano, por entre os túmulos

Ainda para ilustrar a relação dos cemitérios com a modernização de Porto Alegre e da Zona Sul, que busco evidenciar neste ensaio, relaciono dois processos de desenvolvimento urbano observáveis através dos cemitérios da Tristeza. O primeiro versa sobre a institucionalização dos grupos sociais formados a partir da modernização da região, demonstrada não somente pela construção dos cemitérios, como pelos próprios túmulos. Já o segundo, segue a expansão demográfica da cidade de Porto Alegre, dada tanto pelo desenvolvimento urbano quanto pelo fluxo de imigrantes, e o reflexo que este fenômeno urbano tem sobre a ocupação do espaço cemiterial.

Uma das sepulturas que se encontram no Cemitério Municipal, no *Quadro 4*, é a da família Winge, que tem o tampo coberto, de maneira ornamental, por plantas e flores

e que muito dizem sobre quem foram – e ainda são. Vindo para o Brasil em 1884, o imigrante silesiano Josef Winge mudou-se, no ano seguinte, para a Tristeza, onde pode desenvolver seu trabalho não apenas como agricultor, mas também como correspondente e redator de revistas da área, entre elas a *Bauern-Freund (Amigo do Agricultor)*, que era veiculada para trabalhadores rurais de origem germânica no interior do Rio Grande do Sul (Pellin, 1979: 68). Os esforços pelo desenvolvimento técnico da agricultura também fizeram com que, em 1910, o senhor Winge fundasse o “Syndicato” Agrícola da Tristeza, unindo e orientando os trabalhadores e o mercado para os avanços na área (Pellin, 1979: 69).

Proponho que, com esta situação da institucionalização de grupos sociais que compartilham identidades em comum, como é o caso dos imigrantes germânicos, dos trabalhadores rurais ou mesmo dos moradores do bairro da Tristeza. Todas estas categorias geram um nível de reconhecimento em sociedade, o que faz com que posteriormente, se estabeleçam diferentes maneiras de reafirmá-lo, como a instalação de um cemitério próprio.

*“Entretanto, não somos os únicos a constatar que o pequeno bairro da grande cidade tende a manter uma vida própria e que os habitantes do meio popular, particularmente, aí permanecem muito ligados. Esse pequeno bairro, que pode ter de 2.000 a 3.000 ou 4.000 habitantes, é definido por suas instalações comerciais, sua composição profissional e alguns outros critérios que podem ser facilmente definidos em uma cultura ou em outra. [...] No seio de tais grupos locais, no conjunto da cidade, vemos nascer e desenvolver-se associações de tipos diversos, cada vez mais numerosas, trate-se de associações esportivas ou culturais, de sindicatos, tendo por fim a defesa dos interesses dos trabalhadores, dos inquilinos ou outras categorias de pessoas, de associações familiares ou de grupos políticos. O número e a natureza das associações já esclarecem, de uma maneira interessante, sobre a forma das relações sociais num meio urbano.”* (Lauwe, 1967: 116)

Como mencionado anteriormente, os cemitérios da Tristeza são conhecidos hoje por “cemitério dos imigrantes”, o contexto que o cerca é, sim, formado por uma diversidade de grupos sociais que convergiram durante a expansão urbana de Porto



Alegre para a Zona Sul. A partir daí, construíram os próprios laços comunitários e estruturantes neste arrabalde com ares modernos. Exemplo disto é o próprio cercamento do espaço fundiário daquilo que viria a ser o Cemitério Municipal, e que partiu, antes, de uma organização formada pelos “cabeças das principais famílias” (Pellin, 1979: 120) que mobilizaram seus vinculados para a tarefa que, somente mais tarde, seria regularizada pelas autoridades municipais. Estas organizações formadas pelas novas configurações urbanas, são postas à formação da própria necrópole, o jazigo da família Winge segue florido, assim como a floricultura inaugurada pelo senhor Winge continua ativa no mesmo endereço, ao pé do Morro do Osso.

No Cemitério Israelita, outra característica do processo de urbanização da cidade pode ser notada através da necrópole. Os projetos de modernização de Porto Alegre tornaram a cidade um dos principais destinos de migração dentro da região Sul do Brasil, fazendo com que um crescimento demográfico tivesse vez na metrópole emergente. Segundo Santos (2014), a cidade tornou-se atrativa também para imigrantes que estariam, já, instalados no interior do Estado.

*“A cidade de Porto Alegre também passou pelas modificações no que se refere ao seu aspecto urbanístico. Isto refletiu através das inúmeras construções e das diversas ampliações nas vias de transporte terrestre. Dentro deste contexto, já a partir da década de 1920, Porto Alegre será a cidade mais procurada para imigrar no Rio Grande do Sul. O cenário urbano se transformou, ganhando novas cores e modos de vida através da inserção de diversos grupos culturais na capital gaúcha.*

*Este movimento populacional do espaço rural para o urbano também esteve presente na diáspora judaica no Rio Grande do Sul. A proposta inicial do projeto de colonização era a inserção dos judeus em atividades agropastoris, tanto em Philippon (município de Santa Maria) como em Quatro Irmãos (Passo Fundo). No entanto, estes permaneceram nas colônias durante um período irrisório e logo se direcionaram para uma nova realidade, ou seja, para as cidades. O grupo judaico realizou outra reterritorialização no território gaúcho, diferente daquela projetada inicialmente” (Santos, 2014: 4).*

Esse contexto social e geográfico se reflete na ocupação espacial do Cemitério Israelita que, mesmo contando com dois jazigos recentes, teria atingido sua lotação máxima nos seus primeiros anos de atividade. O Centro Israelita foi fundado em 1917, sendo a segunda formação comunitária judaica de Porto Alegre, com a intenção de manter e fortalecer as tradições religiosas e culturais dos judeus “da diáspora”. No entanto, a falta de um cemitério próprio obrigava que os serviços fúnebres fossem realizados no cemitério da União Israelita. A fundação do Cemitério Israelita se deu em 1932, onde, apesar de distante do bairro Bom Fim (reduto da imigração judaica em Porto Alegre), tinha em si as instalações necessárias de um *Beit Haolam* (Casa do Mundo, Casa da Eternidade).

Logo em 1949, dezessete anos após a inauguração do Cemitério Israelita da Tristeza, um segundo campo foi adquirido para receber os sepultamentos da comunidade do Centro Israelita devido à lotação do primeiro. A medida foi tomada de urgência e, sob a direção do senhor Israel Starosta, o terreno, localizado onde hoje se encontram diversas outras necrópoles, recebeu as bênçãos necessárias e tornou-se o principal cemitério da comunidade. A lotação do Cemitério Israelita da Tristeza em menos de vinte anos demonstra, além do crescimento da comunidade do Centro Israelita em particular, o aumento demográfico da cidade de Porto Alegre, que tornaram a paisagem urbana preñe de novas dinâmicas sociais.

## 5. A “MORTE” COMO SÍMBOLO DE SAGRAÇÃO DA MODERNIDADE NA PAISAGEM URBANA

A partir dos temas abordados e da breve exploração etnográfica, realizada nos cemitérios da Tristeza, tentarei pôr em síntese as significações que este *lugar dos mortos* manifesta na paisagem urbana e como a “morte” torna-se um elemento de sagração da modernidade na Zona Sul de Porto Alegre.

Enquanto signo, a morte estaria presente desde a ocupação pré-histórica do Morro do Osso, através da presença de um “cemitério”, reconhecido (ou apropriado) como seu pelos Kaingang. A partir daí poderíamos sugerir uma primeira aproximação a esse signo como referente de ocupação daquele espaço; uma ocupação regida por suas específicas (ainda que pouco conhecidas) relações sociais. Esse ainda é, claramente, um momento pré-moderno, senão francamente arqueológico. Seu registro parece ser, a toda vista, da ordem da coincidência, e não da ordem da causalidade.

Ao abordar as representações coletivas da morte, no início deste ensaio, busquei sublinhar o esforço de diferentes grupos sociais, diante da morte de um dos seus membros, em isolar e, após as medidas de assimilação simbólica do evento, reintroduzir os enlutados ao convívio social regular, e introduzindo o falecido no “mundo dos mortos”. Segundo Thomas (1975: 462), já nas tradições esotéricas, as iniciações são comumente precedidas por uma “fase de morte”, o que conferiria à “morte” a significação de renovação, revelação e introdução. A morte e os mortos seriam modelos de transição de estado e situação, física e metafísica. Ao acometimento de uma “morte”, o ser social continua sendo agente de sociabilidade, ainda que reformatada.

A associação de *vida-luz/morte-escuridão* é abordada por Thomas (1975: 475-6) em referência à obra *Malpertuis*, de Jean Ray. Nesta referência a vida é como uma vela ou uma chama que é consumida pela noite, apagada pelo “sopro nefasto”. O autor ainda nos lembra de que Tânatos, personificação da morte na mitologia grega, é filho de Nix (noite) e Érebus (escuridão). No contexto desse cânone (ou “mitema”) ocidental, podemos retornar ao episódio do “enterro do lampião”, que revela a percepção dos tristezenses de que a instalação elétrica no bairro seria a “morte” da iluminação a gás ou

a querosene. O enterro do antigo lampião não seria apenas uma maneira espirituosa de findar com a tecnologia ultrapassada, mas também de promover uma ideia de “purificação” pela introdução eletricidade e, também assim, da própria modernidade.

Assim como o Cemitério da Santa Casa de Misericórdia, os três cemitérios da Tristeza são, para além de um lugar dos mortos, manifestações simbólicas da própria “morte” como significado da renovação de um projeto urbano porto-alegrense. Enquanto na música erudita contemporânea a *Sagração da primavera*, de Stravinsky, se consuma pela dança de sacrifício e “morte” da escolhida. A modernidade na Zona Sul de Porto Alegre encontraria sua “sagração” na “morte” urbanizada dos cemitérios da Tristeza.

## REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Airan. M. & SOUZA, Rebeca. H. V. 2004. “Palco para a vida: os cemitérios judaicos e a constituição identitária”. *XVI Salão de iniciação Científica*. Porto Alegre: UFRGS. (Apresentação). Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/35388>. Acesso em 24 de março de 2023.
- ARAÚJO, Thiago Nicolau de. 2012. “Museu ao Céu Aberto: Estudo das Expressões Religiosas, Sociais e Culturais na Arte Tumular nos Cemitérios do RS”. In: *XIII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)*. “Religião, Carisma e Poder: as formas da vida religiosa no Brasil”, São Luiz (Anais... vol. 13). São Luís: ABHR.
- ARIÈS, Philippe. 1982. *O Homem diante da morte* (2 vols.). Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- BECKER, Laura. 2021. “Cemitério escondido é um dos mistérios da região do Sétimo Céu, no bairro Tristeza”. *Gaúcha Zero Hora*, Porto Alegre, 26 de novembro. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2021/11/cemiterio-escondido-e-um-dos-misterios-da-regiao-do-setimo-ceu-no-bairro-tristeza-ckwb5mpg100a0016fqep3x77i.html>. Acesso em 07 de setembro de 2022.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2011. Resenha de *À flor da pedra*, de Antonio Motta. *Cadernos Pagu* 37: 427-431. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200018>. Acesso em 22 de setembro de 2022.
- CARVALHO, Luiza F. N. 2010a. “Entre a lembrança e o esquecimento: implicações do descaso patrimonial para arte funerária do Rio Grande do Sul”. In: *XIX Encontro Nacional dos Pesquisadores em Artes Plásticas (Anais... vol. 19)*: 540-553. Cachoeira, BA: ANPAP.
- 2010b. “Anjos ou Daimons? As figuras aladas personificadas nos túmulos e sua origem na antiguidade”. In: *IV Encontro da Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais, (Anais... vol. 1)*: 201-211. Piracicaba: ABEC. (CD-ROM).
- CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. 2005. *Da relutância selvagem do pensamento. Memória social nos Andes meridionais*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- COSTA, Leticia. 2012. “Escavações revelam relíquias escondidas sob o solo da Cúria Metropolitana”. *Gaúcha Zero Hora*, Porto Alegre, 14 de julho. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2012/07/escavacoes-revelam-reliquias-escondidas-sob-o-solo-da-curia-metropolitana-3821312.html>. Acesso em 31 de março de 2023.

- CHAVES, Ricardo. 2020. “Estrada de Ferro do Riacho, a ferrovia que foi peça-chave para o crescimento do bairro Tristeza”. *GZH*, Porto Alegre, 04 de março. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/cultura-e-lazer/almanaque/noticia/2020/03/estrada-de-ferro-d-o-riacho-a-ferrovia-que-foi-peca-chave-para-o-crescimento-do-bairro-tristeza-ck7dtyyc401ey01oak1e120tf.html>. Acesso em 13 de janeiro de 2023.
- DOUGLAS, Mary. 2014. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- FRANCO, Clarissa de. 2010. *A cara da morte: os sepultamentos, o imaginário fúnebre e o universo onírico*. Aparecida: Idéias & Letras.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro. 2005. *Mrÿr Jykre - a cultura do cipó: territorialidades Kaingang na margem leste do Lago Guaíba, Porto Alegre, RS*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- HERTZ, Robert. 2016. “Contribuição para um estudo sobre a representação coletiva da morte”. In: ——— *Sociologia religiosa e folclore: Coletânea de textos publicados entre 1907 e 1917*: 17-96. Petrópolis: Vozes.
- JACOBS, Jane. 2011. *Morte e vida de grandes cidades*. São Paulo: Martins Fontes.
- LAUWE, Paul-Henry Chombart de. 1967. “A organização social no meio urbano”. In: Otávio Velho (org.). *O fenômeno urbano*: 113-133. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- LE GOFF, Jacques. 2013. “Documento/Monumento”. In: ——— *História e Memória*: 485-499. Campinas: Editora da Unicamp.
- MACHADO, Janete da Rocha. 2015. “O bairro Tristeza e o veraneio na primeira metade do século vinte”. In: *1º Colóquio Internacional de História Cultural da Cidade*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/gthistoriaculturalrs/28CDJanetedaRochaMachado.pdf>. Acesso em 26 de setembro de 2022.
- MEIRELLES, Pedro von Mengden. 2010. *Geografia social da morte: uma análise espacial do Cemitério da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre (1850)*. Trabalho de Conclusão de Curso (História). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- NOELLI, F. S.; SILVA, F. A.; VIETTA, K.; TOCCHETTO, F. B.; CAPPELETTI, Ângela; COSTA, J. F. G. da; SOARES, A. L. R. & MARQUES, K. J. 2007. “O mapa arqueológico parcial e a revisão historiográfica a respeito das ocupações indígenas pré-históricas no município de Porto Alegre, Rio Grande do Sul”. *Revista de História*

- Regional* 2(1): 209-221. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/rhr/article/view/2031>. Acesso em 25 de março de 2023.
- PELLIN, Roberto. 1979. *Revelando a Tristeza*. Porto Alegre: Edição do autor.
- PÉTONNET, Colette. 2008. “Observação flutuante: o exemplo de um cemitério parisiense”. *Antropológicas* 25: 99-111.
- PORTO ALEGRE. 1959. *Lei 2.022, de 07 de dezembro de 1959: Dá denominação aos bairros de Porto Alegre*. Porto Alegre: Diário Oficial.
- . 1979. *Lei Complementar 43, de 21 de julho de 1979: Dispõe sobre o desenvolvimento urbano no Município de Porto Alegre, institui o Primeiro Plano-Diretor de Desenvolvimento Urbano, e dá outras providências*. Porto Alegre: Diário Oficial.
- . 2016. *Lei 12.112, de 22 de agosto de 2016: Cria, extingue, denomina e delimita os bairros que integram o território do Município de Porto Alegre*. Porto Alegre: Diário Oficial de Porto Alegre.
- SANTOS, Maria Medianeira dos. 2014. “A apropriação simbólica do espaço: o caso dos judeus em Porto Alegre/Brasil”. In: *Coloquio Internacional de Geocrítica. El control del espacio y los espacios de control, Barcelona*. La apropiación de lo urbano: los actores. Disponível em: <https://www.ub.edu/geocrit/xiii-coloquio/xiii-coloquio-programa.htm>. Acesso em 18 de abril de 2023.
- SIMMEL, Georg. 1967. “A metrópole e a vida mental”. In: Otávio Velho (org.). *O fenômeno urbano*: 10-24. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- THOMAS, Louis-Vincent. 1975. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot.
- VAN GENNEP, Arnold. 2013. “Os funerais”. In: ——— *Os ritos de passagem: Estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc*: 128-142. Petrópolis: Vozes.
- VELHO, Gilberto. 2013. “Unidade e fragmentação em sociedades complexas”. In: ——— *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*: 110-124. Rio de Janeiro: Zahar.
- VERISSIMO, Érico. 2006. *Incidente em Antares*. São Paulo: Companhia das Letras.