

*Número  
Especial*

Teoria  Sociedade

ISSN: 1518-4471

*Antropologias e  
Arqueologias, hoje*

Revista dos Departamentos de  
Antropologia e Arqueologia,  
Ciência Política e  
Sociologia

U F M G

# LEBRANDO E ESQUECENDO AS LAVRAS DO ABADE: MEMÓRIAS DE UM SÍTIO ARQUEOLÓGICO HISTÓRICO

DIOGO MENEZES COSTA

## RESUMO

O texto trata das memórias da atual cidade de Pirenópolis-GO sobre o conflito ocorrido no sítio arqueológico histórico das Lavras do Abade, no ano de 1887. As teorias sobre a memória coletiva, cultural e social são discutidas, assim como a aplicação desses três conceitos na compreensão das entrevistas realizadas, no estudo das manifestações culturais, nos aspectos dos lugares esquecidos e no uso da cultura material pela comunidade.

## PALAVRAS - CHAVE

Memória coletiva, cultural e social, cultura imaterial e material, arqueologia histórica

## INTRODUÇÃO

Em 1887 nas Lavras do Abade, uma vila de mineradores de ouro no centro-oeste brasileiro, foi atacada durante duas noites e três dias consecutivos pelo arraial de Meia Ponte, sua vila vizinha e hoje cidade de Pirenópolis. Conforme narrativas locais, a mineração foi destruída em consequência da poluição da água do Rio das Almas, que nasce na Serra dos Pireneus-GO. Entretanto, pesquisas conduzidas nessa área indicaram que o patrimônio natural local não foi o único motivo das disputas relacionadas ao controle e uso dos recursos hídricos, pois esse enfrentamento também foi motivado por disparidades econômicas e disputas políticas entre as duas comunidades na região (Costa 2011c).

Memória, seja ela individual ou comunal, é um fenômeno humano que varia de acordo com as circunstâncias sociais em diferentes paisagens e épocas. Este texto pretende olhar tanto para as especificidades de cada caso, como também para as regularidades presentes nas memórias dos cidadãos da cidade de Pirenópolis sobre o conflito nas Lavras do Abade. A lembrança sobre o evento histórico é entendida como uma construção tanto particular quanto coletiva, enquanto o esquecimento associado a esse sítio arqueológico é o resultado de ações acumulativas, sejam elas conscientes ou inconscientes. Em suma, as Lavras do Abade são uma memória enquadrada/envergonhada (Pollak 1989) na comunidade de Pirenópolis, a qual é desvelada por partes conforme os interesses do presente, ou ocultada pelas apreensões do passado.

O trabalho aqui apresentado se divide em duas partes: uma primeira, em que serão discutidos os conceitos teóricos, e uma segunda, em que será demonstrado um estudo de caso. Na primeira parte serão introduzidos os conceitos de memória coletiva, cultural e social, sendo cada um deles trabalhado em particular e também em conjunto com os demais temas. Na segunda parte esses conceitos serão aplicados no estudo de caso das Lavras do Abade, através da interpretação de entrevistas com os moradores idosos da cidade, da observação de uma manifestação religiosa local e das influências das paisagens e dos objetos nas ações sociais de lembrar e esquecer.

## A MÁQUINA DO TEMPO

Por que as sociedades relembram? Conforme Zerubavel (2003), o ato social de relembrar é uma consequência intrínseca dos mecanismos criados pelo homem para medir o tempo. Diversas são as formas que as sociedades humanas têm para medir o tempo, desde uma forma cíclica mais usada por sociedades tradicionais, até uma forma

linear hoje constantemente empregada na nossa sociedade moderna. Porém, nas sociedades modernas, dois princípios básicos de “linhas do tempo” são usados para ordenar os eventos do passado: um é o princípio do progresso e o outro do declínio.

A linha do tempo social baseada no progresso é uma percepção usual e comum do tempo enquanto uma reta unidimensional que parte de um ponto mais “primitivo” ou “inicial”, e prossegue de forma ininterrupta e de constante “desenvolvimento” até alcançar um ponto mais “civilizado” ou “final”. Normalmente empregado em diversas sociedades modernas, esse princípio vai ter seu auge no ocidente contemporâneo, que, através da noção de evolução unilinear, estabelece o passado como algo simples, e que precisa ser superado ou melhorado.

De forma semelhante, a linha do tempo baseada no princípio do declínio segue o mesmo mecanismo, porém em sentido inverso. Nessa concepção a linha do tempo começa em um passado “ideal”, ou os “bons velhos tempos”, e segue uma trajetória de decadência até os dias atuais. Nesse princípio, diferente do anterior, o passado possui mais valor, pois vai ser o parâmetro de medida da condição presente, e também responsável pela criação da noção de nostalgia.

Entretanto, conforme Zerubavel (2003), esses dois mecanismos não funcionam em isolamento um do outro, mas, sim, em uma combinação constante na construção da noção de tempo na sociedade. Nesse caso, o mecanismo real de medição do tempo que acontece é de um movimento de zigue-zague entre o passado e o futuro, em que esses dois elementos são confrontados para medir o presente, e não somente para criar projeções ideológicas sobre esses. Portanto, na criação do presente os sistemas de lembrança e esquecimento são uma combinação dos dois princípios de declínio e progresso, porém alimentados por outro subsistema do mecanismo de medir o tempo: a memória social.

## O QUE É UMA MEMÓRIA COLETIVA?

Como Maurice Halbwachs (1992), Paul Ricoeur (2004) também concorda que a ideia de uma memória individual, totalmente dissociada de uma memória coletiva, é uma abstração quase sem sentido. Para Halbwachs todos os grupos humanos provém os seus indivíduos com princípios nos quais as memórias são construídas, que acabam servindo como mapas tanto na esfera material como imaterial da sociedade. Dessa forma, para Halbwachs a memória coletiva é uma construção social, com a função de perpetuar o presente através da valorização de alguns aspectos do passado. Por outro lado, a memória individual é também como uma engrenagem em uma máquina maior, ou, nas palavras funcionalistas de seu tutor Émile Durkheim, um instrumento de solidariedade “orgânica”. Porém, muito antes de Lévi-Strauss, mas em um rompante estruturalista,

Halbwachs também admite que, além do indivíduo, a estrutura social comanda e organiza a constituição da memória.

Para a memória coletiva os indivíduos só se lembram quando se colocam na perspectiva do grupo, enquanto, ao mesmo tempo, a memória do grupo só se manifesta nas lembranças dos indivíduos. Portanto, é somente em sociedade que os indivíduos dão sentido a sua coleção de imagens mentais, pois é em sociedade que normalmente os indivíduos adquirem suas memórias, e também é em sociedade que os indivíduos recordam, interpretam e localizam-nas. Esse jogo de significação é, por sua vez, uma complementação entre as experiências individuais e uma construção social. Dessa forma, o ato de lembrar é um ato de partilhar, e, por conseguinte, só pode ser realizado em conjunto com os outros indivíduos. Porém, como é constituída em sociedade, a memória coletiva é também sujeita a esta, tornando-se uma coleção de várias lembranças dos membros de um mesmo grupo com interesses comuns.

Por outro lado, Olick (1999a, 1999b), além de reconhecer a memória coletiva como uma coleção de recordações individuais, também alerta para o jogo dual que a memória emprega tanto no âmbito individual quanto no social. Para Olick a memória coletiva é também um ato performativo social ou individual, e passível de ações intencionais ou ideológicas. Dessa forma, os grupos ou indivíduos são capazes de reconstruir o seu passado, muitas vezes distorcendo-o ao fazê-lo, e essas alterações, por sua vez, acabam por compor novas memórias transmitidas às gerações posteriores.

Entretanto, Holtorf (2000, 2007) também chama a atenção para o fato de que as memórias coletivas sobre o passado não são só influenciadas, mas também conformadas pelos contextos sociais do presente. Como resultado, algumas memórias coletivas acabam por se tornar inúteis na reconstituição de um determinado evento passado, sem o conhecimento de suas condições de criação ou de suas implicações pessoais ou sociais. Conforme Holtorf, a distinção entre uma memória coletiva ou individual não é tão acentuada assim, pois ambas refletem o contexto do presente. Portanto, as memórias coletivas servem não somente para estudar o passado, mas também o presente das sociedades e os indivíduos que as compartilham.

## O QUE É UMA MEMÓRIA CULTURAL?

Conforme Assmann (2006), a memória tem duas bases: uma neural e outra social. A base neural é a condição biológica sem a qual é impossível criar memória, enquanto a base social é a sua organização, que só é possível através da interação entre pessoas. Porém, diferente de Halbwachs, que estabelece a memória social como coletiva porque é calcada no presente, Assmann propõe que a memória social também reflete ações

passadas de um grupo, tornando-se uma memória cultural. A memória cultural é, com isso, uma herança e também um discurso. Uma herança, pois faz referência a saberes passados de geração em geração, com o auxílio de mnemônicas culturais; e também um discurso, pois é usada no dia a dia na formação da identidade do grupo, criando sua singularidade ao longo do tempo.

Porém, Assmann (1997) também afirma que a memória cultural não é somente um ato de dar testemunho sobre os eventos do passado de forma precisa e verdadeira, mas também de produzir depoimentos com sentido no contexto cultural de um determinado presente. Esse discurso é, por muitas vezes, mais prolongado do que pode ser visto pela hermenêutica e inclui, por exemplo, uma concatenação de narrativas sobre um mesmo assunto, que pode se estender por gerações, séculos ou até mesmo milênios. Dessa forma, a memória, quando usada no seu sentido cultural, é mais do que um simples estoque de informações desconexas; é uma construção social com objetivos e formas específicas.

A memória cultural é, por sua vez, uma memória coletiva ou comunicativa que ocorre ao longo do tempo. Entretanto, Assmann (1995) mantém a posição de que a memória cultural é diferente da memória coletiva de Halbwachs, por ser ensinada e aprendida e, mais do que isso, por ter uma distância do tempo atual. Essas “ilhas no tempo” marcam mudanças nas trajetórias das sociedades, são como uma construção de saberes diferenciados em períodos distintos da história do grupo, mas que pertencem a uma mesma linha do tempo. E, por mais que permita o estudo da memória coletiva de uma determinada sociedade ao longo de sua trajetória histórica, a memória cultural é também uma janela para a sociedade atual (Williams 2007).

## O QUE É UMA MEMÓRIA SOCIAL?

Se de um lado a memória é uma concessão de particularidades para a sociedade, de outro é também uma construção social de parcialidades. Nessa interseção, o indivíduo é tanto receptor como gerador de grupos distintos, como a família, a comunidade, a classe. Consequentemente, a memória individual serve também como produto e suporte para a memória social. A memória individual constrói diversas interações em diferentes níveis a todo o tempo, com variados grupos na sociedade. Dessa forma, o passado tem um significado diferenciado para cada grupo, ainda que na construção de um passado comum.

Segundo Gross (2000), a “mente coletiva” do século XIX é nada mais do que um grande esquema social piagetiano para o passado histórico, e esse esquema é tanto geral como específico para cada grupo. Cada segmento social tenta forjar um esqueleto mental conforme seus interesses, o qual acaba sendo internalizado pela *psique* individual dos

seus membros. Esse processo expõe a dificuldade em distinguir o que é estritamente pessoal ou privado nas memórias coletivas ou sociais. Fentress e Wickham (1992) alertam para o fato de que as memórias partilhadas são somente aquelas que são relevantes para todos, pois o contexto social do grupo pode variar de uma composição mais rígida e de longo termo, até uma mais fluida e temporária.

Para Gross (2000), quando algo é retido ao longo do tempo geralmente existe alguma razão para isso, pois a rememoração não é um ato acidental, mas proposital, intencional e suportado institucionalmente. Para reter uma informação ao longo do tempo, a sociedade utiliza três artifícios: primeiro, determina o valor de cada fato ou evento histórico, definindo o que vale e o que não vale ser lembrado; segundo, molda essa lembrança ao seu interesse imediato, seja ele um presente ou futuro almejado; terceiro, media o grau de emoção e esforço dedicado a cada uma das lembranças.

Por outro lado, para Fentress e Wickham (1992), a história da memória social é também a história de sua transmissão, e ela pode ser entendida por seus sistemas de difusão. A transmissão e a dispersão de memórias sociais são como o comércio, sujeitas a mudanças e substituições conforme novas demandas. A memória morre diariamente, mas somente para ser substituída por outra em valor igual ou superior. Entretanto, isso não indica que as memórias são impostas à sociedade, mas, sim, que são constantemente testadas, dialogadas ou negociadas conforme seus argumentos.

Para Burke (1989), a memória e a história dividem uma mesma origem: ambas são produtos de grupos sociais. A história não é um ato desinteressado, mas a acumulação de fatos e eventos que servem como mídia para transmitir a memória social. Dessa forma, conforme Burke aponta, existem cinco formas de ocorrer essa transmissão: tradições e história oral, documentos escritos, imagens paradas ou em movimento, rituais e o espaço. Sobre os rituais, Connerton (1989) afirma que o ato de reencenar o passado depende da precisão retórica sobre o comportamento do corpo, estabelecendo uma série de ações medidas na sua *performance*, enquanto o espaço é o que Halbwachs já chamava de teatro da memória.

Porém, um sexto elemento é esquecido tanto por Burke quanto por Connerton: a cultura material. Olick e Robbins (1998) chamam a atenção para o fato de que as reconstruções históricas são condicionadas pelas memórias sociais, e por isso é possível para os pesquisadores investigarem o que foi intencionalmente esquecido. Porém, é justamente nas pequenas coisas esquecidas do dia a dia que esse passado inconsciente se manifesta, e, nesse caso, os vestígios arqueológicos tornam-se uma enorme fonte de informação sobre práticas condicionadas, mas muitas vezes perdidas em nossas memórias coletivas, culturais ou sociais.

Durante o período de 4 a 8 de agosto de 2008, foi realizada uma série de entrevistas com os residentes mais idosos da cidade de Pirenópolis, sobre o conflito ocorrido nas Lavras do Abade em 1887. Dos nove possíveis informantes localizados pelo pesquisador, somente cinco foram efetivamente entrevistados e as interpretações desses encontros são descritas abaixo. Cabe lembrar também que este texto não traz as entrevistas em detalhe (Costa 2011b), mas somente os resultados gerais obtidos através das opções teóricas acima definidas.

Entretanto, antes de apresentar o resultado das narrativas, é necessário primeiro definir o tipo de dados orais que foram investigados, distinguindo entre o que foi classificado como história oral e/ou tradição oral nos depoimentos (Pillemer 1998). A história oral como fonte de informação trata-se de um depoimento relacionado a um evento qualquer no qual o informante teve uma participação pessoal quando do acontecimento, seja como protagonista ou espectador, enquanto a tradição oral refere-se a uma estória ou história perpetuada por gerações dentro de um mesmo grupo, ou a um tipo de informação que o entrevistado não vivenciou, mas tem acesso através, principalmente, da memória social, seja ela coletiva ou cultural. No caso estudado das Lavras do Abade, as falas coletadas foram, então, todas constituídas por tradições orais, mas, ao mesmo tempo, permeadas por histórias orais dos investigados, seja através da inclusão de suas próprias opiniões ou julgamento de valores.

Outro ponto que também precisa ser previamente esclarecido é o da metodologia utilizada durante as entrevistas. O pesquisador optou por realizar entrevistas etnográficas, mas com algumas orientações através de determinadas questões sobre o assunto (Bernard 2002). Esse tipo de entrevista semiestruturada é baseada na prerrogativa de um plano de perguntas mantido pelo pesquisador, ao mesmo tempo abertas e flexíveis o suficiente para permitir o mínimo controle sobre as repostas dos entrevistados. Por outro lado, as razões que levaram o pesquisador a escolher esta metodologia para as entrevistas foram: a carga emocional que as lembranças poderiam gerar sobre os entrevistados, garantindo assim um espaço para que esses pudessem expressar suas opiniões sem constrangimentos; a idade avançada dos entrevistados, o que permitiu ao pesquisador lidar com imprevistos ocorridos, como falhas na memória, fadiga na fala e mudanças constantes de assunto.



As narrativas sobre as Lavras do Abade estão hoje vivas nas mentes e corpos dos residentes de Pirenópolis. As entrevistas discutidas aqui são o melhor exemplo disso, e são o testemunho de eventos passados sobre a vida contemporânea dos seus habitantes. Os estudos que podem ser realizados sobre este rico acervo de depoimentos são inúmeros, porém, para esta pesquisa, optou-se por uma análise socioeconômica e pela interpretação dos testemunhos através dos conceitos de memória coletiva já apresentada. Em resumo, as narrativas foram inicialmente comparadas entre si a respeito de determinados assuntos e depois desconstruídas na sua forma de argumentos presentes e passados.

A primeira comparação que pode ser realizada neste estudo diz respeito à idade geral dos informantes. No total, cinco dos residentes mais idosos de Pirenópolis foram entrevistados: dois com mais de setenta anos de idade, um com mais de oitenta anos, e dois com mais de noventa anos. Inicialmente, podemos concluir que a idade média dos entrevistados foi de 85 anos, aproximadamente mais de três gerações de memórias acumuladas, sendo que neste estudo utilizo o tempo de 25 anos para definir cada geração (Schuman & Scott 1989). Portanto, os informantes nasceram em média no início do século XX, o que os coloca em aproximadamente uma distância de 36 anos (ou uma geração e meia) do fato ocorrido nas Lavras do Abade. Como resultado, a média dos informantes teve acesso ao acontecido nas Lavras do Abade através da memória direta de seus parentes ou similares, e não através de outras fontes ou mídias.

Essa validação de informação é importante quando estamos procurando por padrões de confiabilidade nos dados. Como exposto no início, as informações tratadas aqui são consideradas parte de uma tradição oral, ou a história social transmitida de uma geração a outra. No caso das Lavras do Abade, a tradição oral, ou memória comunicativa coletada, foi transmitida até os informantes por uma geração apenas, ou seja, pelos próprios participantes ou testemunhas do ocorrido. Entretanto, é necessário deixar claro que os próprios entrevistados tiveram também quase três gerações de vida para formular e reformular suas opiniões sobre o incidente, e construir suas próprias memórias coletivas sobre o acontecido.

Se em termos de idade os informantes foram quase homogêneos, quanto aos aspectos socioeconômicos ocorreram algumas variações. Tanto que, a partir de agora, os entrevistados serão identificados somente por estas classificações. Como representantes de uma classe trabalhadora, foram ouvidos um mineiro e um artista, sendo classificados assim por possuírem uma vida de dependência junto aos seus relativos e poucas aquisições materiais. Como representantes de uma classe de profissionais liberais, foram entrevistados um dentista e um médico, classificados dessa forma, pois possuem uma vida estável obtida através da educação e do trabalho independente. Por último, como

representante de uma elite, foi identificada uma viúva e dona de casa, classificada assim por ser herdeira de um rico fazendeiro ex-dono de escravos. Cabe também notar que a filha do fazendeiro foi a única representante do sexo feminino entre os entrevistados.

A primeira similaridade nos discursos sobre as Lavras do Abade ocorre entre os dois membros periféricos da sociedade pirenopolina: o mineiro e o artista. Para ambos o início do conflito entre as duas vilas foi associado com interesses econômicos distintos de cada lado. Conforme o mineiro, o conflito nas Lavras do Abade foi motivado pelas provocações que o dono da mina fez à população de Meia Ponte, como a poluição da água. O interesse do dono da mina era, assim, pedir uma compensação ao Governo Federal pelos danos que viriam a ser causados, pois a mina já não estava gerando lucros como antes. De forma um pouco oposta, mas seguindo o mesmo argumento econômico, o depoimento do artista diz que a destruição das Lavras do Abade ocorreu não devido ao seu declínio, mas sim ao lucro que esta estava gerando, pois, para fugir ao pagamento de impostos ao arraial de Meia Ponte, o dono da mina criava vários subterfúgios, entre eles a mudança de rota no transporte do ouro para fugir dos inspetores locais.

Esses dois depoimentos, mesmo apresentando pontos de vista alternativos sobre a destruição das Lavras do Abade, partilham um mesmo argumento de motivação, sendo ele a perda ou o ganho econômico na mina. Em minha interpretação e usando de outros dados do estudo, ambas as narrativas podem ser combinadas, pois, se usarmos o argumento de declínio externamente e de ascensão internamente, tais perspectivas podem ser complementares. Dessa forma, se a produção mineradora estava sendo desviada por outras rotas, é possível imaginar que a perspectiva externa à mina era a de que sua produção havia diminuído consideravelmente, enquanto, se a exploração do ouro estivesse alta, era também provável que ocorresse um aumento da poluição do Rio das Almas, o que foi o principal argumento para o conflito. Portanto, nesse caso os dois relatos se completam, atribuindo uma razão econômica para o conflito, independente se sua causa foi ou não a poluição do Rio das Almas.

Outro elemento de similaridade entre as entrevistas do mineiro e do artista diz respeito aos participantes do conflito. Conforme o mineiro, o grupo que atacou as Lavras do Abade era formado por jagunços fortemente armados, a mando dos fazendeiros da região, enquanto o artista identifica os causadores da destruição como os “máscaras negras” ou uma milícia paramilitar contratada pelos ricos da cidade. Aqui, novamente, ambas as narrativas convergem, pois, sendo o grupo formado por jagunços ou por milícia, esses eram subordinados a um comando que armava e financiava suas ações. Dessa forma, é provável que a participação da elite local tenha sido fundamental na execução do ataque, tanto em seu planejamento como em sua condução. Observando essa formação de uma estrutura de subordinação, podemos perceber então a organização socioeconômica presente na constituição dessas memórias individuais, e de que forma os elementos coletivos inserem-se na narrativa.

A associação dos três depoimentos da elite, representados aqui pelos dois profissionais liberais e pela herdeira do fazendeiro, tiveram também similaridades em dois assuntos. O primeiro ponto que combinou ambas as narrativas foi sobre o conflito, pois nesse tema todos os três entrevistados argumentaram que a causa principal do ataque foi a poluição da água do rio. Porém, cada um dos dois segmentos viu a poluição da água de uma forma diferente. O dentista e o médico observaram que a principal causa da poluição do Rio das Almas foi a deposição do mercúrio, enquanto para a filha do senhor escravocrata a poluição se resumia à lama e à sujeira da água para beber e tomar banho. Aqui, novamente, é possível coletivizar as narrativas, pois no caso da poluição por atividade mineradora ocorre primeiro a turbilidade e o assoreamento do curso d'água devido aos detritos transportados, e, em segundo, a contaminação pelo mercúrio utilizado no processo de amalgamento do minério aurífero (Costa 2011a, 2013).

A poluição da água do Rio das Almas pela exploração de ouro nas Lavras do Abade foi um fato, porém é interessante notar que sua percepção por parte da população pode ter sido variada. No caso das narrativas dos dois representantes da classe baixa, essa poluição estava associada à produção da mina, enquanto os integrantes da classe média e alta veem uma relação com saúde e higiene. Entretanto, não é presente em nenhum dos depoimentos citados o discurso ambientalista ou de degradação natural, que versa sobre a preservação dos recursos para gerações futuras, pois, se no contexto histórico regional os elementos de divergências econômicas e disputas políticas se sobressaem, no contexto histórico local o conflito foi ocasionado pelo controle e uso dos recursos hídricos da região.

O segundo elemento de associação dos relatos entre os informantes relacionados à alta e média classes foram os participantes do conflito, pois foram encontrados três argumentos distintos sobre a composição do grupo que destruiu as Lavras do Abade. Conforme o dentista, o grupo foi formado por toda a sociedade de Meia Ponte, mesmo que para ele essa sociedade seja formada por seus similares em *status*. Conforme a filha do fazendeiro, o grupo foi formado pelos “corajosos da cidade”, os quais eram apoiados pelos “poderosos”. Por fim, o doutor não quis dar nenhum depoimento sobre esse assunto, limitando-se a dizer que “não tinha mais nada a ver com o Abade”. Essas autorrepresentações acabam por mostrar também a posição dos representantes desses segmentos sobre o conflito, o que deixa claro, apesar de perspectivas diferentes, as formas de participação da elite local no ocorrido, tanto no passado como no presente.

O conflito das Lavras do Abade foi um evento que mobilizou toda a sociedade de Meia Ponte, mas em diferentes níveis de participação e tomadas de decisão. Nesse caso, é possível também combinar os três últimos depoimentos com os dois primeiros dos representantes da classe baixa, que acusam um grupo subalterno de ter executado o ataque sob o comando de uma elite. Portanto, podemos observar que, mesmo não tendo participado completamente do embate, a elite local de Meia Ponte foi responsável por

sua efetivação, ao menos no plano político, enquanto a população subalterna - ou seja, os escravos, ex-escravos, soldados, e agregados de fazenda - ficou com a responsabilidade de pintar a cara de preto e, a cavalo, atacar as Lavras do Abade. O conflito ocorrido nas Lavras do Abade até hoje está presente não só nas memórias coletivas dos residentes, mas também na memória cultural do dia a dia da cidade, como veremos a seguir.

## MEMÓRIA CULTURAL DA CIDADE DE PIRENÓPOLIS

A memória cultural das Lavras do Abade é uma memória envergonhada ou enquadrada na Serra dos Pirineus, porque o grupo vencido não existe mais, ou, se ainda existe, está hoje muito disperso ou alienado para formar qualquer interesse mútuo entre os seus descendentes. Como resultado disso, a sociedade investigada neste estudo de caso foi o grupo vencedor, ou os descendentes dos executores e mandantes do ataque ocorrido na vila de mineradores no final do século XIX. Porém, mesmo para essa comunidade, o local do evento não é um lugar a ser lembrado, ficando abandonado por mais de um século até que pesquisas arqueológicas revelassem uma memória até então encoberta junto aos vestígios (Costa 2010, 2003).

Entretanto, se o sítio arqueológico Lavras do Abade é considerado um lugar de memória esquecido pela população do entorno, a história do conflito é constantemente relembraada pelo ponto de vista dos vencedores em suas narrativas locais. Dessa forma, o incidente é recontado através de lendas e mitos nas memórias dos residentes, e vivenciado no corpo e gestos dos cidadãos de Pirenópolis através de suas festividades. Como exemplo disso, foi selecionado um elemento característico de um festival religioso que acontece na cidade com os traços do conflito ocorrido nas Lavras do Abade. Esse festival é conhecido como a Festa do Divino Espírito Santo, em que se apresentam as Batalhas das Cavalhadas e seu elemento aqui destacado: os Mascarados.

A Festa do Divino Espírito Santo é um ritual católico que acontece sazonalmente em várias regiões rurais do Brasil. Sua origem remonta ao século XIV, em Portugal, onde cinquenta dias antes da páscoa eram realizados enormes banquetes para os pobres. No Brasil, esse costume começou a ser praticado desde o período colonial, sendo que hoje existem tanto especificidades quanto elementos comuns em cada uma das regiões onde ocorrem essas manifestações. Misturando tanto símbolos cristãos como monárquicos, o ritual e as festividades fazem parte de um conjunto de manifestações religiosas e populares, que caracterizam a Festa do Divino Espírito Santo como um evento cultural de grande participação.

Conforme Brandão (1978), a Festa do Divino Espírito Santo vem sendo celebrada em Pirenópolis desde 1819, quando foi primeiramente promovida pelo Coronel Joaquim

da Costa Teixeira. O festival tem um mecanismo de tempo circular que se divide em uma esfera religiosa e outra profana. Os rituais da Igreja e as cerimônias do Espírito Santo caracterizam a esfera religiosa, enquanto a esfera profana é uma sucessão popular de festejos e jogos. O festival é também uma representação simbólica da vida diária e mundana nas comunidades rurais, combinando diferentes manifestações, cada uma com origem e tempo distintos, na forma linear, conservadas ou reinterpretadas pela tradição popular. O festival na cidade de Pirenópolis, desde sua criação, sempre foi organizado e controlado pelo poder religioso e pelas autoridades locais.

O festival é composto de inúmeros tempos cíclicos, incluindo a Folia do Divino, uma comitiva religiosa que viaja da zona rural até a área urbana carregando a bandeira do Espírito Santo de casa em casa, distribuindo esmolas e convocando as pessoas para o festival. A Folia é também precedida pelas novenas que organizam e coordenam a participação da população, assim como as procissões e shows de fogos de artifício. O festival é também palco da apresentação de vários grupos folclóricos, como: Batalhão do Carlos Magno, Contradança, Congadas, Dança do Tapuio, Catira, Pastorinhas, Cavalhadas e Mascarados.

As Cavalhadas são uma representação religiosa das batalhas medievais entre Cristãos e Mouros dentro da Festa do Divino Espírito Santo. Duas tropas com vinte cavaleiros cada uma são divididas em dois times: um azul, ou os Cristãos, e outro vermelho, ou os Mouros. Essas duas tropas executam um sequência de lutas coreografadas com espadas e lanças em um campo de batalha específico durante três dias consecutivos. Os cavaleiros e seus cavalos são todos ricamente decorados, e, como uma corte, também possuem seu rei, general, princesa, príncipe, embaixadores e lacaios. Os integrantes são geralmente membros distintos da sociedade, e a organização, assim como a *performance* do evento, é rigidamente controlada por padrões militares.

As Cavalhadas iniciam seu primeiro dia com a morte do espião mouro pelos cavaleiros cristãos, ocorrendo depois o encontro dos embaixadores para negociar a rendição de cada uma das partes. Sem sucesso, ocorre, então, o encontro dos reis e a luta entre os cavaleiros, que termina com o armistício proposto pelo rei mouro ao rei cristão. O segundo dia é marcado pela rendição dos cavaleiros mouros após uma segunda luta, e também pelo batismo de todos os mouros no final do dia. O terceiro dia é dedicado ao torneio entre os cavaleiros, composto por provas de equitação, tiro e arremesso, como as cabacinhas e argolinhas.

Conforme Brandão (1974), as Cavalhadas foram introduzidas em Pirenópolis durante o ano de 1826, pelo padre Manuel Amâncio da Luz. Para Brandão, as Cavalhadas são um ritual dramático, profano e social, que serve como representação de fatos históricos reconhecidos como verdadeiros pela população, e também como um símbolo de identificação que unifica os valores católicos e propicia a perpetuação da ordem política e ideológica pela elite local. Dessa forma, as Cavalhadas podem ser interpretadas como

uma manifestação da memória social de Pirenópolis, em que o passado é incorporado e encenado para se transformar em uma mídia de transmissão da memória cultural.

Em oposição aos cavaleiros mouros e cristãos e dentro das Cavalhadas de Pirenópolis, existe, porém, um outro grupo de cavaleiros chamado de Mascarados. Para Brandão (1974), a inclusão dos Mascarados nas Cavalhadas de Pirenópolis não possui uma data definida ou mesmo um motivo no folclore local. Todavia sabe-se que sua organização ocorreu de forma autônoma e que sua importância veio crescendo a cada ano da festividade. Os Mascarados são identificados como um grupo de cavaleiros que, para manterem-se no anonimato, utilizam máscaras, e cavalgam pela cidade durante os três dias de festejo, assustando a população e exigindo dela álcool e cigarros.

Conforme Brandão (1978), os Mascarados saem às ruas no sábado da Festa do Divino Espírito Santo utilizando máscaras de papel na forma de boi e com enormes chifres cobertos de flores. Eles também se vestem com roupas coloridas e brilhantes, e cavalgam pela cidade durante a tarde e a noite, até a terça-feira. Os Mascarados são um grupo geralmente formado por cavaleiros jovens, e, que conforme a tradição, não podem ser identificados por ninguém, incluindo seus próprios parentes, durante a festividade. Eles também participam da batalha das Cavalhadas durante os intervalos das apresentações, e da banda de música no final da cerimônia que culmina com a festa na casa do imperador.

Ainda conforme Brandão (1974), esse grupo é dividido em três subgrupos: o primeiro grupo de mascarados, chamado de Curucucús, se veste de branco e preto e usa máscaras de boi na mesma cor, com inúmeras flores brancas nos chifres. O segundo, identificado como Catolé, usa roupas de cores azul e vermelha, muitas delas estufadas com grama para deformar o corpo, e tem suas cabeças tampadas com máscaras de tecido e chapéus de palha cobertos de flores. E um terceiro grupo, esse mais recente e sem nome, é a mistura dos outros dois grupos, com a inclusão de outros membros usando máscaras de animais e mulheres, ou fantasias modernas completas.

A *performance* dos Mascarados dentro das apresentações das Cavalhadas e da Festa do Divino em Pirenópolis é um caso curioso, mas não integralmente investigado. Segundo alguns moradores, a história dos Mascarados é relacionada com a dos escravos que, sem permissão de seus donos, escondiam a cara para poder participar da festa. Entretanto, suas ações de algazarra, intimidação ou mesmo ocultação da identidade conflitam diretamente com a ordem e ritualidade proposta em todo o festival. Porém, se também for associada a essa manifestação a memória cultural constituída sobre o conflito das Lavras do Abade, vários outros paralelos podem ser traçados.

Dessa forma, além dos rostos escondidos, da juventude e dos cavalos, outros elementos também conectam os Mascarados da Pirenópolis de hoje com o grupo armado da Meia Ponte antiga, que atacou as Lavras do Abade. O primeiro ponto é o objetivo dos próprios Mascarados no festival, de provocar anarquia na cidade durante exatos três

dias e duas noites, mesmo período do conflito ocorrido na mina. Montenegro (2009) expõe que hoje, para evitar problemas como os do passado, os Mascarados só podem circular pela cidade até as sete horas da noite. Portanto, assim como o corrido nas Lavras do Abade, os Mascarados hoje continuam atacando e furtando as pessoas nas ruas, principalmente forasteiros, mas de uma forma mais teatral de menos belicosa do que em 1887. O segundo ponto é a conexão existente entre os Mascarados de hoje e o Rio das Almas, que foi o pivô do incidente nas Lavras do Abade. O Rio das Almas, por uma explicação razoavelmente prática, é o ponto de encontro dos Mascarados durante o festival. Conforme afirmam Curado e Lobo (2008), existe uma conexão muito grande entre o rio e o grupo, pois durante a festividade esse é o local de descanso dos animais. Contudo, novamente, se incluirmos aqui a memória social sobre o evento acontecido nas Lavras do Abade, podemos inferir que o rio não é somente um local aleatório escolhido, mas, sim, a representação clara da relação entre história e natureza na cidade.

É, portanto, nesse processo de relembrar e recontar que a sociedade pirenopolina determina quais fatos passados sobre o conflito histórico das Lavras do Abade fazem parte ou não de sua memória cultural sobre o evento. É claro que essa é uma memória vencedora, obviamente mantida pelas lideranças que controlam o festejo, mas que não participam diretamente da manifestação, assim como o ocorrido no incidente. Portanto, se os Mascarados não estavam presentes na introdução da Festa do Divino, em 1819, ou no início das batalhas das Cavalhadas, em 1826, é provável que, em algum momento, eles foram “lembrados” ou “inventados” como os máscaras negras que realizaram o ataque à vila de mineradores das Lavras do Abade, em 1887 (Costa 2006).

## MEMÓRIA SOCIAL DAS LAVRAS DO ABADE

Uma prática tão comum em todos esses processos de memória coletiva, cultural ou social é a ação do esquecimento. Embora existam as condições psicológicas individuais de supressão para certas lembranças como o trauma (Baddeley 1989, Wilkes 1997), o esquecimento também pode ser interpretado em um nível social como consequência de certas seleções na formação da memória do grupo. Burke (1989) propõe que a “amnésia social” é usada pela sociedade como atos com objetivos de apagar dos registros oficiais interesses conflituosos para a coesão de um determinado grupo. No caso das Lavras do Abade, o esquecimento do sítio é parte da formação dessa memória compartilhada sobre o evento, ou outro instrumento na construção de uma memória social sob a ótica do grupo vencedor do conflito.

Conforme Holtorf e Williams (2006), paisagens podem ser conceituadas como ambientes percebidos por comunidades humanas que incorporam elementos tanto naturais como artificiais. Todavia, essas paisagens são divididas em dois tipos: as

paisagens acumulativas, compostas pelos traços da ação humana sobre o ambiente natural ao longo do tempo, e as paisagens criadas com o objetivo de representar ou almejar condições presentes ou futuras. Na construção de todos esses processos a memória social participa ativamente, seja na forma da paisagem acumulativa, em que as memórias são retrospectivas, ou no caso da paisagem criada, na qual as memórias são prospectivas.

Para Holtorf e Williams (2006), os “teatros de memória”, como proposto por Halbwachs, são, portanto, um tipo de paisagem criada, como os museus, parques, zoológicos ou jardins. No caso dos teatros de memória, a memória social utilizada é a prospectiva, pois tem o objetivo de criar uma determinada paisagem. Por outro lado, os sítios arqueológicos podem ser entendidos como uma paisagem acumulativa, pois são historicamente constituídos pelas ações humanas pretéritas. Também podem ser tomados como uma paisagem acumulativa formada pela memória social e retrospectiva que está sujeita ao esquecimento. No caso das Lavras do Abade o processo é mútuo, pois, enquanto paisagem acumulativa, o sítio arqueológico foi esquecido continuamente pela comunidade durante mais de um século, mas, enquanto paisagem criada, está presente cotidianamente na memória social da população de Pirenópolis.

Quanto à cultura material relacionada às Lavras do Abade, o processo é outro. A maioria dos vestígios foi recuperada através das pesquisas arqueológicas realizadas no sítio (Costa 2012, 2014), mas, durante as entrevistas com os moradores de Pirenópolis, também foram identificados alguns objetos provenientes do sítio. Aqui serão apresentados somente quatro vestígios, alguns sob a guarda do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, outros doados pelos moradores da cidade, e ainda aqueles aos quais o pesquisador teve acesso durante o desenvolvimento da pesquisa.

Dentro do primeiro material observado foi encontrado um pedaço de maquinário utilizado na extração do ouro, ou seja, um pedaço de cano, com aproximadamente quatro metros de extensão e dez centímetros de diâmetro. Esse cano provavelmente fez parte do maquinário hidráulico usado no desmonte, sua função era de transportar água em alta pressão até as mangueiras que despejavam os jatos d’água na mina. O cano de ferro se encontra hoje em grande parte enferrujado, principalmente nas suas extremidades, e tem o corpo coberto por tachas que prendem a folha de metal utilizada na sua confecção.

Conforme Bowie (1898), as companhias de mineração no século XIX produziam seu próprio maquinário, principalmente canos de ferro. Este fato é totalmente plausível no contexto das Lavras do Abade, uma vez que a vila possuía uma ferraria própria. Por outro lado, o mais interessante nesse objeto foi sua utilização posterior ao conflito: quando levado para o arraial de Meia Ponte, ele foi usado, assim como em várias outras partes da vila, como material construtivo. O cano da máquina hidráulica tornou-se, então, uma chaminé em uma das casas de Pirenópolis. Esse reaproveitamento da cultura material relacionada à mina foi frequente nos anos após o conflito, quando a vila foi quase inteiramente pilhada pela população do entorno.



O segundo objeto visto foi uma garrafa fragmentada de vidro, na cor azul-cobalto, contendo a inscrição “Leite de Magnésia de Phillips”. O leite de magnésia é uma suspensão alcalina de hidróxido de magnésio inventada pelo inglês Charles Henry Phillips, em 1873 (Phillips & Reid 1873). Porém, a garrafa azul característica do produto só foi patenteada em 1906 e largamente produzida nos Estados Unidos depois de 1911. No Brasil, sua popularização começou por volta de 1930, mas a produção nacional das garrafas azuis só se deu depois de 1949, pela empresa Cisper, hoje Owens-Illinois Brazil (Palhares 2007).

Embora pela documentação escrita seja difícil de acreditar que tal objeto pertenceu à ocupação das Lavras do Abade entre 1880 e 1887, a memória social credita a existência da garrafa às práticas medicinais executadas pelo gerente e dono da mina Alfredo Arena, que, além de engenheiro, tinha também formação como dentista. Além disso, mais um detalhe integrante também corrobora com a versão de que o artefato foi contemporâneo à vila de mineradores: uma inscrição na base da própria garrafa com a data de 1881. Portanto, além da necessidade de mais estudos sobre o caso, também é importante observar o valor que uma informação oral e material pode ter sobre a informação escrita.

O terceiro foi um objeto quadrado de ferro maciço, com aproximadamente 50 quilos e 51 centímetros de altura, recuperado por um grupo de topógrafos brasileiros que visitaram o sítio no ano de 1985 (Andrade & Leite 1986). A peça de ferro foi, provavelmente, parte de um sistema de guindastes que a utilizava como contrapeso para movimentar grandes blocos nas minas (Bowie 1898). Hoje, a peça faz parte de uma coleção eclética na secretaria de turismo do município, mas sem uma identificação ou objetivo definido de exposição. O interessante a se notar aqui é a condição de tal peça como prova da existência da “lenda” das Lavras do Abade, porém sem interesse científico ou mesmo patrimonial.

Por fim, a melhor representação da ação que a cultura material proveniente das Lavras do Abade tem ainda sobre a memória da população de Pirenópolis é uma coleção de moedas da época da mina. Embora essas moedas não tenham sido apresentadas fisicamente ao pesquisador, suas fotos foram enviadas por *e-mail* após as pesquisas de campo. As moedas foram identificadas como relacionadas à ocupação da vila, que tem tanto na tradição oral quanto nos documentos escritos referências a sua existência. Duas das moedas possuem a inscrição “Arena Garante” de um lado e o número 10 no outro; a terceira tem gravado, em torno de um buraco no centro, as palavras “Moeda Abade - Arena Garante”; a última possui a inscrição “Arena Garante 62”, e também um pequeno orifício próximo à borda.

Sobre esses últimos artefatos, é interessante notar que além de suas características, como valor de uso e de troca, evidentemente o caráter estético ou afetivo se destaca tanto em seu uso contemporâneo, quando notamos que uma das moedas possui uma perfuração superior, o que faz lembrar pingentes ou amuletos de moedas utilizados por escravos (Davidson 2004), quanto na sua condição como parte de uma coleção (Blom

2003), atuando como memento de um fato ou evento ocorrido, o qual certamente também pode ser interpretado como despojo de guerra.

Portanto, a remoção de tais objetos do sítio arqueológico histórico das Lavras do Abade e sua manutenção na cidade de Pirenópolis atualmente demonstra como a memória material pode tornar-se um fato presente na formação das lembranças passadas dessa sociedade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No estudo de caso das Lavras do Abade podemos observar: a construção da memória coletiva entre os descendentes da antiga Meia Ponte, a atuação da memória cultural na Pirenópolis atual e a formação da memória social sobre o sítio arqueológico e seus vestígios. Memórias essas criadas através de um mecanismo de lembrança e esquecimento que cria conexões variadas sobre o mesmo incidente. Se, por um lado, os relatos pessoais apresentam na sua fragmentação a constituição de uma memória coletiva sobre o ocorrido, as manifestações culturais demonstram o seu recontar ao longo do tempo, enquanto o esquecimento do sítio e a apropriação dos seus vestígios geram a criação de uma nova narrativa na memória social sobre o fato.

Em seu trabalho sobre memórias traumatizadas, Schuman (1998) mostra como a memória individual tem dificuldades em discernir eventos recentes contados pela mídia e eventos históricos que precisam da memória autobiográfica para tomar forma. Portanto, assim como ocorrido nas entrevistas sobre as Lavras do Abade, as memórias coletivas modificam-se de um grupo para outro, conforme contextos políticos, econômicos e sociais. Segundo Vinitzky-Seroussi (2002), a memória fragmentada consiste em tempos e espaços múltiplos com diferentes discursos sobre o passado, cada um para um público específico. No caso da cidade de Pirenópolis, essas memórias também são multivocais e representadas por públicos diversos, pois, por mais que não se tenha uma história oficial, suas escolhas e práticas são alimentadas por uma memória partilhada.

Porém, a memória cultural, de forma similar ao observado por Schwartz (1982) em seu estudo sobre a formação das memórias nacionais, mantém certos padrões que se identificam ao longo do tempo, mesmo que ela se encontre incompleta ou selecionada. Como proposto por Saito (2006), eventos traumáticos, como a guerra ou um incidente, agem diretamente na identidade de um grupo, seja ele vencedor ou perdedor. É claro que, guardando as proporções, a manifestação dos Mascarados em Pirenópolis pode ser uma dessas transformações de identidade, em que a comemoração da vitória ocorre, mas de forma oculta ou mascarada.

Por outro lado, enquanto o sítio arqueológico é totalmente esquecido, a

manifestação material das Lavras do Abade é a todo momento lembrada pela população, seja na forma de espólios de guerra ou na própria mnemônica produzida com sua guarda. Wagner-Pacífico e Schwartz (1991) expõem que as sociedades têm as mais diferentes formas de assimilar os eventos passados, umas mais e outras menos gloriosas, as quais muitas vezes geram mais controvérsias do que consensos. Dessa forma, a memória social constituída aqui é tanto uma seleção dos eventos passados quanto uma predileção pelos discursos presentes, mas com uma mesma ótica produzida pelo grupo vencedor.

Hoje, o discurso construído em Pirenópolis sobre o conflito acontecido nas Lavras do Abade é formado por várias memórias fragmentadas, recontadas e esquecidas. Em Pirenópolis, os relatos orais, a manifestação dos Mascarados, o desconhecimento do sítio e os objetos em coleções particulares são agentes dessas memórias coletivas, culturais e sociais. A memória das Lavras do Abade é, portanto, um jogo de lembrar e esquecer, enterrar e desenterrar. Essa memória, em cada passo pesquisado, se expõe como coletiva enquanto fragmentada, cultural enquanto recontada e social enquanto esquecida.

Portanto, a memória das Lavras do Abade é também uma memória envergonhada, não porque é disfarçada nas mentes, dissimulada por *performances* ou simplesmente escondida dos mapas e ocultada nas gavetas; é uma memória mascarada pois a sua verdadeira face está perdida, e não mais viva, sendo revelada somente nos vestígios arqueológicos que se limitam ao que pode ou não ser dito.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a população de Pirenópolis pela acolhida e permissão de investigar suas memórias, e em especial a Sérgio Galeão pelo acesso ao material e indicações para as entrevistas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Fernando A. T. & LEITE, Fernando Q. 1986. Relatório Preliminar. Brasília.
- ASSMANN, Jan. 1997. *Moses the Egyptian: the memory of Egypt in western monotheism*. Cambridge: Harvard University Press.
- ASSMANN, Jan. 2006. *Religion and Cultural Memory: Ten studies*. Stanford: Stanford University.
- ASSMANN, Jan & CZAPLICKA, J. 1995. "Collective Memory and Cultural Identity". In: *New German Critique*, pp. 125-133.
- BADDELEY, Alan. 1989. "The Psychology of remembering and forgetting". In: T. Butler (org.). *Memory*. New York: B. Blackwell, pp. 33-60.
- BERNARD, Russel H. 2002. *Research Methods in Anthropology: Quantitative and qualitative methods*. New York: Oxford: Altamira Press.
- BLOM, Philipp. 2003. *Ter e Manter: Uma história íntima de colecionadores e coleções*. Rio de Janeiro: Record.
- BOWIE, Augustus J. 1898. *A Pratical Tretatise on Hidraulic Mining in California*. New York: D. Van Nostran Company.
- BRANDÃO, Carlos R. 1974. *Cavalhadas de Pirenópolis: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás*. Goiânia: Oriente.
- BRANDÃO, Carlos R. 1978. *O Divino, o Santo e a Senhora*. Rio de Janeiro: Funarte.
- BURKE, Peter. 1989. "History as Social Memory". In: T. Butler. (org.). *Memory*. New York: B. Blackwell, pp. 97-113.
- CONNERTON, Paul. 1989. *How Societies Remember*. New York: Cambridge University Press.
- COSTA, Diogo M. 2003. *Lavras do Abade: Estratégias de Gestão para o Patrimônio Arqueológico Histórico em Pirenópolis*. Goiás: IGPA. Goiânia, Pontifícia Universidade Católica de Goiás.
- COSTA, Diogo M. 2006. "Arqueologia Histórica nas Lavras do Abade: Uma proposta de gestão do patrimônio". In: *Anais do Museu Histórico Nacional*, (38): 71-102.
- COSTA, Diogo M. 2010. "Water and War at Pyreneus Mountains: Historical Eco-Archaeology of a goldmine village in the end of nineteenth century, mid-western Brazil". PhD Dissertation. Department of Anthropology. Gainesville: University of Florida.
- COSTA, Diogo M. 2011a. "Archaeo-Environmental Study of the Almas River: Mining pollution and the cerrado biome in the end of the nineteenth century in midwestern, Brazil". *Journal of Archaeological Science*, (38), pp. 3497-3504.
- COSTA, Diogo M. 2011b. "Arqueologia Eco-Histórica das Lavras do Abade". *Revista de Arqueologia (Sociedade de Arqueologia Brasileira)*, 24: 143-148.

- COSTA, Diogo M. 2011c. *Water and War at Pyreneus Mountains: Historical Eco-Archaeology of Lavras do Abade*. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing.
- COSTA, Diogo M. 2012. “Arqueologia da Mineração nas Lavras do Abade: entre propostas e práticas”. *Vestígios: Revista latino-americana de arqueologia histórica*, 6: 83-112.
- COSTA, D. M. 2013. “Eco(Arqueo)logia Histórica nas Lavras do Abade: Patrimônio Natural e Cultural”. *Amazônica*, 5:38-53.
- COSTA, D. M. 2014. “Historical Archaeology of Lavras do Abade: An Environmental Conflict in Nineteenth-Century Brazil”. *International Journal of Historical Archaeology*, 18:20-36.
- CURADO, João G. D. T. & LÔBO, Tereza C. 2008. “Rio das Almas”. In: *I Congresso Goiano de Educação Ambiental*. Goiânia: UFG.
- DAVIDSON, James M. 2004. “Rituals Captured in Context and Time: Charm use in North Dallas Freedman’s Town (1869-1907), Dallas, Texas”. *Historical Archaeology*, 38: 22-54.
- FENTRESS, James & WICKHAM, Chris. 1992. *Social Memory*. Cambridge: Blackwell.
- GROSS, David. 2000. *Lost Time: on remembering and forgetting in late modern culture*. Amherst: University of Massachusetts.
- HALBWACHS, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- HOLTORF, Cornelius. 2000-2007. *Monumental Past: The Life-histories of Megalithic Monuments in Mecklenburg-Vorpommern*. Germany: University of Toronto.
- HOLTORF, Cornelius & WILLIAMS, Howard. 2006. “Landscapes and Memories”. In D. Hicks & M.C. Beaudry (org.). *The Cambridge Companion to Historical Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 235-254.
- MONTENEGRO, Ruy. 2009. “Cavalhada: Festa do Espírito Santo”. *Revista Geográfica Brasileira*, 1:3-8.
- OLICK, Jeffrey K. 1999a. “Genre Memories and Memory Genres: A Dialogical Analysis of May 8th, 1945 Commemorations in the Federal Republic of Germany”. *American Sociological Review*, 64:381-402.
- OLICK, Jeffrey K. 1999b. “Collective Memory: The Two Cultures”. *Sociological Theory*, 17: 333-348.
- OLICK, Jeffrey K. & ROBBINS, Joyce 1998. “Social Memory Studies: From ‘Collective Memory’ to the Historical Sociology of Mnemonic Practices”. *Annual Review of Sociology*, 24:105-140.
- PALHARES, Wilson 2007. “O Antiácido da Guarrafa Azul”. *Seção Almanaque*. *Revista EmbalagemMarca*. pp. 74.
- PHILLIPS, Charles H. & REID, Lawrence. 1873. “Improvement in Medical Compounds Called Milk of Magnesia”. *Letter Patent 138,282*. New York: United States Patent Office.

- PILLEMER, David B. 1998. *Momentous Events, Vivid Memories: How unforgettable moments help us understand the meaning of our lives*. Cambridge: Harvard University Press.
- POLLAK, Michael. 1989. "Memória, Esquecimento, Silêncio". *Estudos Históricos*, 2:3-15
- RICOEUR, Paul. 2004. *Memory, history, forgetting*. Chicago: University of Chicago Press.
- SAITO, Hiro. 2006. "Reiterated Commemoration: Hiroshima as National Trauma". *Sociological Theory*, 24:353-376.
- SCHUMAN, Howard, AKIYAMA, Hiroko. & KNÄUPER, Bärbel. 1998. "Collective Memories of Germans and Japanese About the Past Half-century". *Memory*, 6:427-454.
- SCHUMAN, Howard. & SCOTT, Jacqueline. 1989. "Generations and Collective Memories". *American Sociological Review*, 54:359-391.
- SCHWARTZ, Barry. 1982. "The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory". *Social Forces*, 61: 374-402.
- VINITZKY-SEROUSSI, Vered. 2002. "Commemorating a Difficult Past: Yitzhak Rabin's Memorials". *American Sociological Review*, 67:30-51.
- WAGNER-PACIFICI, Robin. & SCHWARTZ, Barry. 1991. "The Vietnam Veterans Memorial: Commemorating a Difficult Past". *American Journal of Sociology*, 97:376-420.
- WILKES, Alan L. 1997. *Knowledge in minds: individual and collective processes in cognition*. Hove: Psychology Press.
- WILLIAMS, Susan. 2007. *Cultural memory: How we see ourselves as a people and nation*. Disponível em: <http://www.homepages.indiana.edu/042503/text/memorywar.html>  
Acessado em: 05/01/07
- ZERUBAVEL, Eviatar. 2003. *Time maps: collective memory and the social shape of the past*. Chicago: University of Chicago Press.

# REMEMBERING AND FORGETTING THE LAVRAS DO ABADE: MEMORIES OF AN HISTORIC ARCHAEOLOGICAL SITE

## ABSTRACT

This paper covers the memories of the current city of *Pirenópolis/GO* on the conflict occurred in the historical archaeological site of *Lavras do Abade* in the year of 1887. Theories on collective, cultural and social memory are discussed, as well as the implementation of these three concepts in the understanding of the interviews conducted, the study of cultural events, the aspects of forgotten places and use of material culture by the community.

## KEYWORDS

Collective, cultural and social memory, immaterial and material culture, historical archaeology.

## SOBRE O AUTOR

### DIOGO MENEZES COSTA

Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará – PPGA/UFPA.

Contato: [dmcosta@ufpa.br](mailto:dmcosta@ufpa.br)