

Memória e identidade em *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara

Claudia Luiza Caimi* 

Introdução

O problema que se inscreve neste texto deriva e se articula em torno do “Arquivo em Ruínas” – conceito evocado pela pergunta de Gabriela Nouzeilles (NOUZEILLES, 2011, p. 134), no texto “Os restos do político ou as ruínas do arquivo” sobre o destino dos “restos moribundos do político” em sociedades marcadas pela violência de Estado e pela neoliberalização econômica global. A própria imagem do arquivo em ruínas pode ser lida sob a lente de Walter Benjamin (1994), para quem a história não é uma acumulação linear de fatos, mas sim uma “catástrofe única” que amontoa “ruína sobre ruína” (como na célebre imagem do Anjo da História, na Tese IX “Sobre o Conceito de História”). O arquivo, na perspectiva benjaminiana, não se confunde com o mero registro positivista do vencedor; ele é também, e sobretudo, um documento da barbárie que o acompanha. A questão, “O que fazer com os restos moribundos do político?”, aponta, assim, diretamente para a crise da modernidade ocidental e de seus dispositivos de memória (o arquivo, a história oficial, o esquecimento), abrindo espaço para refletir sobre as marcas de violência, exclusão e negligência institucional sobre grupos sociais historicamente subalternizados, assim como os efeitos duradouros da colonização e da violência de Estado sobre os corpos e memórias das populações atingidas. Neste quadro, este artigo se concentra na obra *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara, lida como um contra-arquivo que não apenas registra a violência, mas mobiliza a “disposição” (no sentido de arranjo e abertura) do sujeito feminino na complexa transação entre a memória da violência e o anseio por justiça social, operando uma forma de “escrutínio do passado” capaz de fazer irromper a justiça no agora da legibilidade.

Eliane Potiguara é proeminente escritora, poeta, ativista e professora de origem Potiguara, detentora do pioneirismo de ser a primeira mulher indígena no Brasil a lançar um livro de poesia. Formada em Letras e Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), ela é uma contadora de histórias e empreendedora social, fundadora do GRUMIN/Grupo Mulher – Educação Indígena. Sua influência transcende a literatura: Eliane participou ativamente, por seis anos, das sessões da Organização das Nações Unidas (ONU) em Genebra para a elaboração da Declaração Universal dos Povos Indígenas. Com sete livros publicados e textos em diversas antologias, sua obra *Metade cara, metade máscara* se destaca por mesclar poesia, prosa autobiográfica e relatos políticos como um ato de resistência. Seu reconhecimento inclui a honraria de Cavaleiro da Ordem do Mérito Cultural do Brasil, o título de Fellow da Ashoka e o prêmio do Pen Club da Inglaterra.

* Doutora em Linguística e Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. Professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2942-8364>. E-mail: claudialuizacaimi@yahoo.com.br

Metade cara, metade máscara é uma obra singular, recolhe um conjunto de poemas e textos em prosa, demarcados por uma moldura narrativa que mescla a autobiografia da autora com a saga de Jurupiranga e Cunhataí, personagens “fictícios” que “sobreviveram à colonização” e que flutuam no tempo e no espaço, bem como o registro de sua luta política no movimento indígena brasileiro. Ao interligar o autobiográfico e o ficcional, o texto projeta esses personagens como *alter egos* da autora, representando a luta contínua contra a opressão colonial e patriarcal, enquanto articulam poderosamente temas como memória, identidade e utopia.

No livro, nos deparamos com um testemunho dos efeitos do colonialismo e da colonialidade na vida de Potiguara e na história dos povos originários, seus descendentes e, especialmente, as mulheres. Potiguara denuncia a situação de vulnerabilidade, violência, e discriminação contra a mulher indígena, mas, ao mesmo tempo, dá visibilidade a um modo de ser e estar no mundo em que o empoderamento se manifesta no encontro, através da luta e da valorização da diferença, com uma identidade que lhe foi negada.

Essa voz poética se alinha às discussões propostas por Aníbal Quijano (2005), evidenciando como a marginalização e a despossessão de terras afetam identidades coletivas e individuais. Para Quijano, a modernidade europeia só se tornou possível por meio da colonização da América Latina, da África e da Ásia, e essa colonização não foi apenas militar ou econômica, mas também epistêmica, racial e de organização social, impondo o que ele denomina de colonialidade. Quijano (2005) define a colonialidade como a lógica que sustenta a hierarquização, dominação e universalização promovidas pela civilização ocidental desde o advento da modernidade até os dias atuais. Essa lógica estabelece um padrão normativo hegemônico que abrange aspectos estéticos, culturais e epistemológicos, sendo reconhecida como a matriz civilizatória imposta a toda a humanidade. O controle através da racionalidade do homem branco europeizado estabeleceu que, por mérito natural, os segmentos racialmente identificados seriam os que se sacrificariam em nome da expansão econômica do mercado capitalista. Pagando com sua vida, liberdade e autonomia, esses segmentos foram explorados e mantidos num sistema de exploração e marginalização.

María Lugones (2020) acrescenta à discussão de Quijano a proposição de que a modernidade não é apenas um projeto racional e civilizatório, mas uma estrutura colonial de poder, baseada na imposição de uma lógica que organiza corpos, sexualidades e identidades a partir de uma hierarquia racial e patriarcal. Nesse sistema, entende a autora, o corpo das mulheres indígenas se torna um lugar estratégico de dominação, pois nele se articulam opressões de gênero, raça, classe e colonialidade. Por isso, seu corpo é transformado em território de dominação sexual. Durante a colonização, a violência sexual foi uma arma de guerra e dominação: estuprar mulheres indígenas significava violar comunidades inteiras e quebrar a transmissão de cultura. Lugones (2020) explica que a colonialidade do gênero criou uma divisão entre “mulheres civilizadas” (brancas, protegidas pela moral cristã) e “mulheres colonizadas” (vistas como promíscuas, selvagens, sem direitos). Esse enquadramento autorizou a exploração sexual e continua produzindo violência institucional, tráfico, desaparecimentos e impunidade.

Além disso, o sistema moderno-colonial destina às mulheres indígenas formas precarizadas de trabalho. A colonização destruiu as economias comunitárias e impôs o trabalho forçado, a servidão doméstica e a informalidade. Até hoje, muitas mulheres indígenas que deixam seus territórios por

expulsão, pobreza ou violência acabam em trabalhos domésticos mal remunerados, em serviços informais ou em condições análogas à escravidão. Assim, o corpo da mulher indígena é usado como força de trabalho barata e descartável, sem direitos nem reconhecimento.

Outro mecanismo central da colonialidade é a política de assimilação. Para destruir os modos de vida indígenas, o sistema moderno-colonial tentou desmontar as relações de parentesco, a espiritualidade e a autonomia das comunidades. As mulheres foram alvo direto de estratégias como a cristianização compulsória, que impôs modelos patriarcais de família; o casamento forçado com homens brancos para “clarear” a população; campanhas de esterilização e controle reprodutivo; e a retirada de filhos para internatos religiosos ou programas estatais de “integração”. Essas violências buscavam não só controlar os corpos, mas romper a continuidade cultural. Lugones revela que a colonialidade do gênero é também colonialidade da maternidade, da sexualidade e da ancestralidade.

Violência, deslocamento e memória familiar

Na obra de Potiguara, somos apresentados, num primeiro conjunto de textos intitulado “Invasão a terras indígenas e a migração”, com três segmentos em prosa e onze poemas, à história da família de Potiguara e da sua vida. Seu bisavô materno foi brutalmente assassinado a mando de uma família latifundiária do Nordeste. Esta trajetória familiar, marcada pelo assassinato do bisavô por latifundiários e pela migração forçada, constitui uma manifestação clara da colonialidade do poder. Esta estrutura não se encerra com o fim do colonialismo (a “invasão” inicial), mas persiste na forma como a dominação racial, de gênero e econômica está incrustada nas instituições e na subjetividade das nações independentes, já que na continuidade dessa história, suas quatro filhas e o restante da família migraram para Pernambuco. Uma das filhas, Maria de Lourdes, engravidou aos 12 anos, vítima de violência sexual. Ela e sua filha Elza migraram novamente, dessa vez para o Rio de Janeiro. Elza cresceu, casou-se, e teve dois filhos. Infelizmente a morte dos homens da família voltou a se repetir, seu marido morreu atropelado por um bonde. Por conta disso, a menina Eliane, filha de Elza, foi criada pela avó Maria de Lourdes. Sobre essa saga familiar, Potiguara (2018, p. 115) apresenta os seguintes versos:

Carrego o peso da família espoliada
Desacreditada, humilhada
Sem forma, sem brilho, sem fama.

Essa confissão poética é a materialização do trauma geracional e do projeto de desumanização imposto pelo Estado-nação brasileiro, cuja fundação se deu sobre o genocídio e o espólio territorial.

Conforme relata Potiguara, para que os costumes indígenas fossem mantidos e a menina Eliane pudesse ser protegida da violência e exploração sexual que circundavam o bairro em que viviam, a avó Maria de Lourdes a criou em uma espécie de cativo domiciliar, no qual a menina apenas ia para a escola e permanecia confinada em um quarto onde moravam. O vínculo afetivo e identitário forma-se neste gueto familiar, principalmente com a figura da avó. Essa repassou as narrativas de seu povo, contou a história das mulheres da família, que eram todas migrantes nordestinas, e colocou em

evidência seu conhecimento milenar nas suas práticas de cura, tratando problemas de saúde da neta e de moradores próximos. Diz Potiguara (2018, p. 25) sobre sua avó:

Maria de Lourdes era curandeira: não só curou pessoas estranhas como também dois tumores de sua neta, alojados um no olho outro no mamilo, com uma mistura de minhoca amassada, teia de aranha e visgo de jaca. Ela trocava essa composição, diariamente, por um período de mais de quinze dias.

O saber milenar das mulheres indígenas constitui um campo epistemológico fundamental na perspectiva da decolonialidade, frente essa aberta com a obra e a militância de Eliane Potiguara. Hoje, essas mulheres são reconhecidas academicamente como guardiãs da memória ancestral, da saúde, e da sociobiodiversidade (AURORA, 2019), transmitindo oralmente conhecimentos críticos sobre o manejo do território, as propriedades das plantas medicinais e os rituais de passagem que moldam a identidade e a cultura de seus povos. Ao agirem como agentes centrais na luta contra a colonialidade e o patriarcado, as mulheres indígenas inserem a ancestralidade como um ato político (NASCIMENTO; ZIMMERMANN, 2025), reafirmando que a preservação de seus corpos-territórios é indissociável da manutenção de seu conhecimento.

Eliane Potiguara traz, ainda em 2018, ano de publicação do livro *Metade cara, metade máscara*, uma dimensão fundamental na discussão da relação entre a memória, a construção da identidade e colonialidade, apontando as mulheres indígenas não apenas vítimas do sistema descrito e refletido por Lugones, mas também sujeitas de resistência e reconstrução. Ela mostra que a colonialidade arrancou territórios, identidades, línguas e autoestima e que as mulheres desaldeadas – expulsas de seus territórios ou obrigadas a migrar – vivem uma dupla ruptura, já que perdem o chão físico e o chão simbólico. No entanto, Potiguara afirma que elas reinventam vínculos identitários, mesmo longe da aldeia, por meio do afeto, da oralidade, do corpo e da luta política, apontando que a identidade da mulher indígena não está presa ao território geográfico, mas atravessa o corpo, o espírito e a coletividade.

Nesse plano político, já no início do livro, ela apresenta que a raiz dos males de sua linhagem foi a invasão do território tradicional de seu povo, o assassinato de seu bisavô e a consequente migração da família. É desse marco originário violento que uma história de perdas se constrói. As marcas da violência vivida pelas mulheres de sua família ao longo das gerações estão fortemente presentes na poesia de Eliane, como no poema “Invasão”, que vem após os primeiros relatos da autora:

Quem diria que a gente tão guerreira
Fosse acabar um dia assim na vida
Quem diria que viriam de longe
E transformariam teu homem
Em ração para as rapinas.
(POTIGUARA, 2018, p. 30)

A voz de Eliane Potiguara, sem dúvida, configura uma dimensão do genocídio que os povos originários sofreram historicamente e o descaso do Estado com os indígenas sobreviventes das disputas

de terras (no caso de sua família no início do século XX, na região Nordeste), que foram obrigados a abandonar as terras em que viviam em comunidade e se estabelecer em regiões periféricas das grandes cidades. Ela é uma entre tantas vozes de indígenas desaldeados. Essa condição indígena ainda hoje é pouco enfatizada, mesmo sendo inúmeros os descendentes dos povos tradicionais que hoje habitam as grandes cidades, principalmente as periferias, e que após gerações perderam sua identidade étnica. A marginalidade, contudo, é transformada pela autora em um lugar de enunciação privilegiado. Como argumenta Homi Bhabha (BHABHA, 2013) sobre os “espaços intermédios” ou “terceiros espaços”, é na fissura entre as categorias (aldeado/não aldeado; centro/periferia) que a possibilidade de uma nova cultura e de uma nova identidade emerge para dar origem a algo diferente, algo novo e irreconhecível, uma nova área de negociação de significado e representação. Esse terceiro espaço, embora irrepresentável em si mesmo, constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que os mesmos signos podem ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos novamente. No poema “Eu não tenho minha aldeia”, ela diz:

Eu não tenho minha aldeia
 Minha aldeia é minha casa espiritual
 Deixada pelos meus pais e avós
 A maior herança indígena.
 (POTIGUARA, 2018, p. 151)

A busca pela identidade, expressa em “Eu não tenho minha aldeia / Minha aldeia é minha casa espiritual”, desloca a noção de pertença do espaço físico (o território invadido) para o espaço metafísico/espiritual (o cosmos ancestral), garantindo a continuidade do ser indígena para além da perda material. Já no poema “Pankararu”, Potiguara escreve:

Sabe, meus filhos...
 Nós somos marginais das famílias
 Somos marginais das cidades
 Marginais das Palhoças...
 E da história?
 Não somos daqui
 Nem de acolá...
 Estamos sempre ENTRE
 Entre este ou aquele
 Entre isto ou aquilo!
 Até onde aguentaremos, meus filhos?...
 (POTIGUARA, 2018, p. 63)

O testemunho de Potiguara, como “indígena desaldeada”, subverte a narrativa hegemônica que confina o indígena ao território isolado e puro, trazendo o debate da identidade étnica para a diáspora urbana e periférica. A problemática do afastamento da cultura e, consequentemente, da identidade

indígena é um dos eixos de problematização que a obra traz. Para a grande maioria dos indígenas que, para além do desaldeamento, viveram o êxodo para os grandes centros, restou apenas o testemunho vivo de seus traços físicos e a lembrança distante do pertencimento de um povo que, muitas vezes, já não existe mais. No poema “Identidade Indígena”, diz Potiguara:

Oh! Identidade
E entre um fato e outro
Morderei tua cabeça
Como quem procura a fonte da tua força
Da tua juventude
O poder da tua gente
O poder do tempo que já passou
Mas que vamos recuperar.
(POTIGUARA, 2018, p. 114)

Após a segunda metade dos anos 1980, em meio à transição democrática brasileira, Potiguara se depara com um cenário histórico de violência e discriminação contra os povos indígenas. Essa realidade se conecta à política de tutela e assimilação da ditadura militar (1964-1985), que via os povos originários como um obstáculo ao desenvolvimento e incentivou o esbulho de suas terras para grandes projetos e a exploração da Amazônia.

Os relatórios da Comissão Nacional da Verdade (CNV), embora considerados superficiais em relação ao tema, estimam que pelo menos 8.350 indígenas foram mortos entre 1946 e 1988. Nesse contexto, Potiguara confronta a sua condição de descendente “desaldeada”, um resultado direto da violência e do deslocamento forçado. A política indigenista da época era marcada pelos interesses da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – dirigida por militares ou civis alinhados a eles – e de organizações não governamentais (ONGs) que, em alguns casos, colaboravam com a lógica de ocupação e exploração.

A busca de Potiguara também a leva a refletir sobre o papel e a condição da mulher indígena, que começava a ganhar representatividade nas lutas por direitos a partir dos anos 1980. Ela se depara com as marcas persistentes da colonização, como a perda da memória identitária, a miséria e a exposição a doenças, que dizimaram grupos inteiros, além de problemas sociais como o alcoolismo, a baixa autoestima e o suicídio, reflexos desse processo histórico de violência e desestruturação social.

Conforme Potiguara se encontra com a identidade indígena e se envolve com a luta pela causa, particularmente com a causa da mulher indígena, vai se dando conta de que várias frentes de luta se manifestam. Desde a luta política, que na constituição de 1988 assegurou o direito civil, à demarcação dos territórios habitados por povos indígenas e o respeito à organização social, aos costumes, às línguas, crenças e tradições, até o trabalho com grupos de mulheres, a fim de promover o empoderamento identitário e a consciência de um lugar de força da mulher indígena, compartilhando com homens os espaços de poder e de provimento familiar. O engajamento na causa indígena nas diversas frentes trouxe divergências e consequências políticas. Potiguara enfrenta uma série de resistências de grupos ligados ao movimento indígena brasileiro, tanto por parte de indígenas como de militantes brancos, o

que acarretou, segundo ela, a sua difamação, abuso sexual, intrigas, ameaças, a ponto de adoecer e se afastar da causa por quase dez anos.

O reencontro de Eliane Potiguara com a espiritualidade indígena constitui um processo profundo, intrinsecamente ligado à sua jornada de busca por identidade e ancestralidade. A autora relata que a pesquisa sobre a história de sua própria família foi fundamental para o resgate de suas raízes. No capítulo quatro de sua obra, “Influência dos ancestrais na busca pela preservação da identidade”, Potiguara afirma que seu compromisso identitário foi, na verdade, um encontro com essa espiritualidade. Ela revela que carregava essa identidade, ainda que inconscientemente, devido à herança cultural mantida pela avó no ambiente familiar, mesmo diante da vergonha que o pertencimento étnico impunha à família (a mãe, por exemplo, afastou-se da identidade indígena por um longo período). Para Potiguara, a espiritualidade está ligada à ideia de um “bem viver” coletivo, baseado na conexão com as forças ancestrais. Esse elo é vital para repensar a sociedade de forma mais justa e sustentável. Ela a conecta a uma ordem “selvagem” que implica permitir que se manifestem “as lembranças adormecidas mais favoráveis ao despertar interior” (POTIGUARA, 2018, p. 93). Essa energia vital, quando direcionada para o bem da comunidade, é identificada por Potiguara como a força xamã do pajé.

A energia vital não é vista como algo puramente individual. É uma força que circula entre os seres humanos, os seres não humanos (animais, plantas), os espíritos e o território. A saúde da comunidade e do indivíduo e do grupo depende do equilíbrio desse fluxo energético, já que não existe separação entre sociedade e meio ambiente. O xamã é o mediador e o agente que interage com o invisível para assegurar que essa energia esteja em harmonia. A espiritualidade e a ancestralidade não são apenas temas, mas o arcabouço epistemológico que permite a enunciação. O encontro identitário e a revelação xamânica configuram um saber dissidente, que se manifesta por implicação espiritual e sonhos, desafiando a lógica cartesiana e o positivismo ocidental.

Potiguara relata que sua identidade espiritual lhe é revelada num encontro com um grupo de índios Kaiapós que lhe indicam que a mancha roxa que carrega no olho esquerdo, de nascença, motivo de discriminação por muitos anos, é a marca da folha de Jenipapo, que tem um significado espiritual para várias comunidades indígenas e que o xamã lhe indica como uma missão que ela carrega:

O xamã Potiguara me disse, em 1979, que o Pitiguary (o pássaro que anuncia) anunciava a chegada de um ser humano que possuía a seta direcionada para uma obrigação, um trabalho, um exemplo, e poderia arriscar a dizer, talvez uma pequena missão espiritual, com a humildade dos cães obedientes e que servem aos seus donos. Dizia-me o velho João Batista Faustino: ‘Eu já sei quando você vai chegar, o Pitiguary canta, Eliane já vem, Eliane já vem, Eliane já vem!’ (POTIGUARA, 2018, p. 110)

A espiritualidade de conexão com a ancestralidade se manifesta para Eliane Potiguara também através de sonhos e visões, que funcionam como um acesso a um saber que se dá por implicação espiritual. O sonho, nesse contexto, não é visto como algo alheio ou mera fantasia, mas sim como um evento real, uma forma de imaginação social e ontológica que afeta diretamente o cotidiano da vigília. É um plano onde a realidade se manifesta e se estabelece. Um exemplo dessa interação entre o

onírico e o real ocorreu quando a procuradoria da Paraíba exigiu que Potiguara provasse juridicamente sua descendência indígena para que ela pudesse desenvolver o trabalho com a ONG Grumin (Rede de Comunicação Indígena) em 1988. Diante da necessidade de encontrar os documentos de sua avó em meio a um emaranhado de livros e papéis, Potiguara relata:

Desesperada e aos prantos, procurando os documentos de vovó, ouvi vozes, sussurros e pisadas, como se estivessem umas vinte pessoas adentrando o corredor que antecedia a entrada da casa em que eu estava, sentada no chão junto aos meus dois filhos, Tajira e Samora Potiguara [...] De repente, uma luz branca esfumada, de dois metros e meio mais ou menos, ultrapassando a altura da porta [...] acompanhada de ruídos de passos, surgiu à nossa frente. Eu olhei estática para aquele fenômeno e minha filha levantou-se e foi ao encontro da grande luz. A menina passou por dentro dela e foi ao outro cômodo. Voltou e, nas mãos, trazia uma pastinha vermelha. Eram os documentos da vovó... (POTIGUARA, 2018, p. 123)

O sistema legal (o “político” hegemônico) exige uma validação material e escrita para uma identidade que é, primariamente, ancestral, espiritual e oral. Diante dessa exigência de prova ocidental – o documento da avó – a resposta vem através de um fenômeno de natureza indígena/espiritual. A espiritualidade se manifesta para burlar e solucionar a exigência da burocracia colonial. Os ancestrais intercedem diretamente no mundo da vigília para garantir que o trabalho político da ONG Grumin possa prosseguir, validando a identidade de Potiguara não apenas no plano espiritual, mas, pragmaticamente, no plano legal do Estado.

Gênero, resistência e utopia política

Se a busca e reiteração dessa identidade – ser potyguara, ser indígena – perpassa boa parte da poética da autora, duas outras temáticas se fazem presentes: a questão de gênero e a utopia política. A temática feminina é abordada vinculada ao corpo das mulheres indígenas, fortemente ligado à própria terra (nas comunidades indígenas a casa-local é sempre feminina). Neste sentido, a invasão das terras indígenas significou a invasão do corpo feminino. Diz ela no poema “Invasão”:

Quem são vocês que podem violentar
A filha da terra
E retalhar suas entranhas?
(POTIGUARA, 2018, p. 33)

Em contextos de violência colonial e diáspora, a terra física é subtraída, mas a memória da terra é internalizada. O corpo da mulher, frequentemente o primeiro alvo da violência colonial, torna-se, ironicamente, o último e mais seguro santuário para a cultura, como diz no poema “O segredo das mulheres”.

Durante séculos
As avós e mães esconderam na barriga

As histórias, as músicas, as crianças
 A tradição da casa,
 O sentimento da terra onde nasceram
 As histórias dos velhos
 Que se reuniram pra fumar cachimbo.
 Foi o maior segredo das avós e das mães.
 (POTIGUARA, 2018, p. 75)

O segredo é guardado na “barriga”, uma metáfora do útero e do centro de vida. O que está no ventre está protegido da vigilância e da destruição do “homem branco” (o colonizador). O corpo, profanado pela exclusão e mobilidade, é reconfigurado como um templo de resistência. A transmissão cultural não ocorre mais em praças públicas ou em rituais abertos, mas de forma íntima e discreta: de avó para mãe, de mãe para criança. Essa transmissão silenciosa, de geração em geração, garante a continuidade da identidade, contornando a violência. As mulheres guardam o conhecimento centralmente associado aos homens: “As histórias dos velhos / Que se reuniram pra fumar cachimbo”. O cachimbo e o ato de reunir são frequentemente símbolos de poder e tomada de decisão masculina. Ao guardar este “segredo”, a mulher se torna a fiadora de toda a estrutura social e espiritual, não apenas da esfera feminina. O poema, portanto, é um grito de afirmação do feminino e da ancestralidade. Ao declarar que a memória e a tradição não foram perdidas, mas sim habilmente escondidas no corpo feminino, Eliane Potiguara faz um poderoso ato de libertação cultural. Ela transforma a narrativa de vitimização em uma história de tática, força e resiliência, colocando a mulher indígena como a verdadeira guerreira da memória e o alicerce da descolonização.

Nesse processo, Potiguara enaltece a mulher selvagem e o ato de criação, no sentido de “mulher primeira”, que se mantém em sintonia com a terra e com os ciclos naturais, que é subversiva e resistente, que não tolera os abusos e a exploração do patriarcado, como no poema “Desilusão”, cujos versos dizem: “Por que concordar tanto / se o que se tem que dizer agora É NÃO! / NÃO à morte da família / NÃO à perda da terra / NÃO ao fim da identidade” (p. 67). Nesses versos, fica evidente que a busca da sua identidade indígena feminina é perpassada pela manutenção e preservação dos territórios tradicionais. A identidade está ligada a um cosmos que se manifesta numa imagem espiritual do mundo, associada ao corpo e ao espaço habitado. Esse conhecimento ancestral, manifestado no poder de cura da avó e nas visões, reestabelece a força (o “*self* selvagem”) negada pela colonização.

O ato de resistência, advindo da voz da mulher indígena, revela-se como reação à condição de subalternidade imposta aos povos indígenas, em particular às suas mulheres, ao longo dos tempos. Nesse último caso, torna-se a possibilidade de subverter a constante obscuridade em torno do feminino subalternizado, o que nos remete, em parte, às ideias de Spivak (2010, p. 67): “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade.” Potiguara se nega a carregar a condição subalterna que, historicamente – individual e coletivamente –, estiveram condenadas as mulheres indígenas, enuncia um protagonismo feminino na confirmação de uma condição participativa e igualitária das mulheres na comunidade indígena.

As figuras históricas de Sepé Tiaraju, líder indígena de Sete Povos das Missões e sua esposa Juçara são resgatadas, assim como a batalha contra a invasão portuguesa e espanhola que ocorreu no sudoeste do Rio Grande do Sul, em 1756, que assassinou Sepé e mais dez mil indígenas da etnia Guarani. Para Potiguara, o assassinato de Tiaraju, que deixou sua esposa Juçara viúva e a filha recém-nascida órfã de pai, é um marco histórico do início da solidão das mulheres indígenas, causada pela violência, pelo racismo e por todas as formas de intolerância, que atingiu a própria família e linhagem da poeta. Inspirada nesta figura histórica e na sua esposa, Potiguara cria um casal de personagens que frequenta todo o livro, seja nos textos em prosa, seja nos poemas. Jurupiranga e Cunhataí são, ao mesmo tempo, a configuração histórica da degradação da cultura indígena e a constante luta de preservação e memória de um povo marcado pela violência, racismo e intolerância e o *alter ego* identitário, político e existencial de Potiguara. O poder feminino de lutar pelas histórias desse povo fortalece a relação entre os homens e as mulheres, tornando-os mais fortes pela conjunção amorosa que o casal carrega.

Jurupiranga e Cunhataí são dois personagens do texto Ato de amor entre os povos, de minha autoria, reproduzido nas próximas páginas, que sobreviveram à colonização e, poeticamente, vão nos contar as suas dores, lutas e conquistas. (POTIGUARA, 2018, p. 31)

Se por um lado esse casal carrega a memória da história de perdas dos indígenas brasileiros, por outro, encarnam as lutas e mudanças necessárias para que essa comunidade afirme positivamente sua existência nos dias de hoje. Potiguara defende o resgate ao “*self selvagem*”, a harmonia entre os vários povos, a reintegração dos indígenas desaldeados, a inclusão dos povos indígenas em todos os segmentos da sociedade (mídia, educação, saúde, trabalho) e a igualdade de gênero entre os indígenas como atos/conquistas para um presente de amor e paz. Os sonhos de Jurupiranga e de Cunhataí, no penúltimo capítulo do livro, carregam essa utopia de um diálogo entre tecnologia e tradição, entre jovens e velhos, entre o passado e o futuro.

Um dia, deitado sob uma árvore e enfraquecido pelas dificuldades, fome, desesperança e enfermidades, mas enaltecido, glorificado pela força interior teve um sonho. Sonhou que estava em uma grande sala, cheia de cadeiras evernizadas e muitos indígenas, inclusive representantes de seu povo, vestidos com vestimentas alheias e estranhas a seu tempo original. Via vários guerreiros usarem a palavra e serem ouvidos e respeitados. [...] Via mesas cobertas de mapas de territórios indígenas definidos por eles e via negociações serem feitas [...] acatavam as decisões indígenas, porque havia estatutos, leis, mecanismos internacionais, tratados, pontos na Constituição [...] reconhecendo a dívida histórica que aquele país tinha para com os povos tradicionais. [...] Enfim, percebeu a comunhão da nova e avançada tecnologia utilizado por alguns indígenas com as tecnologias e tradições indígenas, na qual o diálogo de jovens e velhos era uma realidade (POTIGUARA, 2018, p. 146-147).

Neste sentido, no livro de Potiguara, a flutuação do tempo concorre para o reencontro com os antepassados, numa retomada da memória coletiva dos povos indígenas vitimizados e excluídos, ao longo da história, numa clara manifestação do desejo de corrigir as injustiças, recuperando “o tempo que já passou”, fazendo emergir os conflitos passados, de forma a reconstruir memórias e reivindicar

inclusão social e política, reparação histórica e, principalmente, respeito à cultura e epistemologia dos povos originários. A criação poética e o poder de resgate das memórias revelam-se, então, por meio da manifestação da subjetividade feminina que retoma a força de criação das deusas matriarcas da antiguidade, em condição de guardiã, nutriz, mantenedora dos vivos e da memória dos mortos. A construção identitária, na voz de uma mulher indígena, é exteriorizada por processos de nomeação de si (“Não morre a indígena em mim”, “eu sou agulha que ferve no meio do palheiro”, “eu viverei 200, 500, 700 anos”, etc.) e de pertencimento a um povo (“De caminhar com minha gente passo a passo”) (POTIGUARA, 2018, p. 113).

Reflexões finais

Em *Metade cara, metade máscara*, a memória é o terreno central onde a militância política e o trabalho literário de Eliane Potiguara se encontram e se potencializam. Para a identidade do sujeito indígena contemporâneo, marcada pela cisão, simbolizada no título, Eliane apresenta a memória como ferramenta para curar essa ruptura. Em poemas como “Brasil”, a autora questiona: “Que faço com a minha cara de índia? / E meus cabelos / E minhas rugas / E minha história / E meus segredos?” (POTIGUARA, 2018, p. 32). Essa indagação é a busca pela memória dos traços culturais e físicos que a sociedade racista tentou mascarar.

A obra é uma jornada de recomposição da memória em face do projeto colonial de esquecimento e aniquilação identitária. Para ela, a escrita é a continuidade da luta pela terra e pelos direitos. A memória não é apenas individual (a experiência da autora como indígena “desaldeada”), mas sim coletiva e ancestral, pois reflete o sofrimento de gerações. O “eu” poético/narrativo se funde com o “nós” do povo Potiguara e, por extensão, de todos os povos originários. Assim, a memória resgata a dignidade do povo disperso. Ao invés de serem vistos como vítimas da “falta” (de terra, de história, de direitos), a memória afirma que eles são detentores de um saber milenar. O corpo-terra, embora em mobilidade, carrega a memória da terra original, mantendo o vínculo territorial e espiritual.

A manifestação da subjetividade feminina reconhece uma relação direta entre a mulher indígena, seu conhecimento ancestral e o bem-estar do meio ambiente e de todos os seres vivos. Seu intento é restabelecer os laços com o passado perdido, mas é também um esforço de estabelecer uma rede de relações com o presente e com o futuro, bem como com outras mulheres indígenas que continuam a viver experiências semelhantes às vividas pela autora, sua mãe, sua avó e por outros antepassados.

A linhagem feminina inclui mulheres reais, assim como personagens ficcionais e figuras femininas míticas. Potiguara defende a necessidade de a mulher indígena restabelecer sua relação íntima com uma figura feminina arquetípica, num movimento de resistência contra a cultura hegemônica e a exclusão social e racial ao longo dos séculos. Essa figura feminina arquetípica é a imagem materna, a natureza, fonte de vida e guardiã da humanidade, mas é também a mulher guerreira, rebelde, colérica e disposta à luta. Através da presença feminina, acompanhamos na obra um duplo movimento, por um lado dirigido ao passado, à ancestralidade e às tradições indígenas, e, por outro em direção ao futuro, na luta por justiça e pelos direitos dos povos indígenas.

Neste sentido, a memória em *Metade cara, metade máscara* vincula a experiência individual e a coletiva indígena e articula uma história presente que dialeticamente aponta e recupera as perdas do passado dessa comunidade e projeta um futuro redentor. Em *Metade cara, metade máscara*, o trabalho da memória e a criação poética promovem um movimento dialético: o passado é convocado não para ser lamentado, mas como promessa de futuro. A voz de Potiguara, na contramão de uma visão histórica linear e apocalíptica para os povos originários, utiliza a literatura como um ato político de “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2010), propondo um projeto de futuro que se ancora na recuperação do tempo ancestral perdido para forjar um presente de luta e afirmação.

Referências

AURORA, Braulina. A Colonização sobre as mulheres indígenas: reflexões sobre cuidado com o corpo. *Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, Planaltina, v. 22, n. 1, p. 109-115. jan./abr. 2019. Doi: <https://doi.org/10.26512/interethnica.v22i1.20530>

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

LUGONES, María. Colonidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 51-81.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 2010.

NASCIMENTO, Sueli do; ZIMMERMANN, Tânia Regina. Vozes ancestrais: mulheres indígenas, educação e a luta contra a colonialidade. *Eccos: Revista Científica*, São Paulo, n. 74, p. 1-20, e28622, jul./set. 2025. Doi: <https://doi.org/10.5585/2025.28622>

NOUZEILLES, Gabriela. Os restos do político ou as ruínas do arquivo. In: SOUZA, Eneida Maria de; MIRANDA, Wander Melo (org.). *Crítica e coleção*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. p. 130-153.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora X, 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Recebido em 15 de novembro de 2025.

Aprovado em 21 de fevereiro de 2026.

Resumo/Abstract

Memória e identidade em *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara

Claudia Luiza Caimi

O presente artigo propõe uma análise da obra *Metade cara, metade máscara* (2018), de Eliane Potiguara, partindo da indagação de Gabriela Nouzeilles (2011) sobre “os restos moribundos do político” em sociedades marcadas pela violência e negligência do Estado. Buscamos compreender como a literatura de Potiguara articula memória, identidade e resistência, com ênfase na experiência feminina indígena. A pesquisa se ancora em perspectivas teóricas de Benjamin (1994), Quijano (2005), Lugones (2020), entre outros, articulando literatura, história e política. Conclui-se que a obra realiza um trabalho de resgate da memória coletiva indígena, utilizando história e ficção, reafirma a identidade das mulheres indígenas a partir da reconexão com a ancestralidade e propõe uma utopia de justiça social inclusiva.

Palavras-chave: literatura indígena, gênero, memória, resistência, identidade.

Memory and identity in *Metade cara, metade máscara*, by Eliane Potiguara

Claudia Luiza Caimi

This article proposes an analysis of *Metade cara, metade máscara* (2018), by Eliane Potiguara, drawing on Gabriela Nouzeilles's (2011) inquiry into “the moribund remnants of the political” in societies marked by state violence and neglect. We seek to understand how Potiguara's literature weaves together memory, identity, and resistance, with an emphasis on Indigenous female experience. The study is grounded in theoretical perspectives from Benjamin (1994), Quijano (2005), Lugones (2020), among others, articulating literature, history, and politics. We conclude that the work performs an act of recovering Indigenous collective memory through the interplay of history and fiction, reasserts the identity of Indigenous women by reconnecting them to their ancestral heritage, and advances a utopian vision of inclusive social justice.

Keywords: Indigenous literature, gender, memory, resistance, identity.