

MEMÓRIA AFRO-DIASPÓRICA, GÊNERO E COLONIALIDADE EM *MERIDIANA*, DE ELIANA ALVES CRUZ¹

MARTINS, Esther Maria dos Santos²
MACHADO, Rodrigo Corrêa Martins³

RESUMO: O presente artigo analisa o romance *Meridiana* (2025), de Eliana Alves Cruz, com o objetivo de investigar como a narrativa constrói um arquivo literário da memória afro-diaspórica a partir de experiências atravessadas por gênero e colonialidade, bem como de que modo reconfigura as formas de transmissão do trauma histórico. Parte-se da seguinte questão: como a obra articula memória, corpo e linguagem para reinscrever experiências historicamente silenciadas? Em diálogo com Caruth (1996), Quijano (2005), Derrida (2001), González (2020) e Mbembe (2018), argumenta-se que o romance opera como um contra-arquivo, no qual o trauma se apresenta como experiência estrutural, transmitida por meio da repetição, do silêncio e das relações intergeracionais. Como resultado, evidencia-se que a narrativa desloca a memória do campo da herança para o da prática, produzindo formas críticas de elaboração e ruptura no interior da experiência afro-diaspórica.

PALAVRAS-CHAVE: memória; colonialidade; trauma; gênero; arquivo

AFRO-DIASPORIC MEMORY, GENDER, AND COLONIALITY IN *MERIDIANA*, BY ELIANA ALVES CRUZ

ABSTRACT: This article analyzes the novel *Meridiana* (2025), by Eliana Alves Cruz, aiming to investigate how the narrative constructs a literary archive of Afro-diasporic memory through experiences shaped by gender and coloniality, as well as how it reconfigures the transmission of

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

² Mestranda em Letras: Estudos da Linguagem pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), onde desenvolve pesquisa sobre personagens femininas na obra *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, sob a perspectiva do feminismo decolonial. Graduada em Letras – Licenciatura em Língua Portuguesa pela mesma instituição. E-mail: esther.martins@aluno.ufop.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-4387-4879>.

³ Professor Adjunto do Departamento de Letras da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e atua no Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem da mesma instituição. Licenciado e mestre em Letras pela Universidade Federal de Viçosa (UFV), doutor em Estudos de Literatura pela Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: rodrigo.machado@ufop.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7269-1996>.

historical trauma. The study is guided by the following question: how does the novel articulate memory, body, and language to reinscribe historically silenced experiences? Drawing on theoretical frameworks such as Caruth (1996), Quijano (2005), Derrida (2001), González (2020), and Mbembe (2018), it argues that the novel operates as a counter-archive in which trauma emerges as a structural experience, transmitted through repetition, silence, and intergenerational relations. The findings indicate that the narrative shifts memory from the realm of inheritance to that of practice, enabling critical forms of elaboration and rupture within Afro-diasporic experience.

KEYWORDS: memory; coloniality; trauma; gender; archive

INTRODUÇÃO

No romance *Meridiana* (2025), de Eliana Alves Cruz, o passado não se apresenta como matéria concluída: ele retorna através das práticas cotidianas e da memória familiar. Nesse sentido, o romance constrói um regime de memória que não se apoia no arquivo institucional e sim nas experiências transmitidas entre as gerações e entre as formas de (re)elaboração do vivido. Aqui, a história é contada a partir da perspectiva das personagens revelando-nos seu íntimo e suas lembranças mais profundas. Nós somos testemunhas de como elas existem e interpretam os fatos a partir do local que acessam o mundo; trata-se de uma narrativa que expõe os modos pelos quais os sujeitos racializados foram compelidos a carregar a violência colonial como herança. A experiência traumática, nesse horizonte, não comparece apenas como lembrança de um evento excepcional, mas como repetição de uma violência histórica que se prolonga em práticas ordinárias, expectativas familiares, estratégias de ascensão social e mecanismos de autovigilância.

As formulações de Caruth (1996) ajudam a compreender esse movimento ao pensarem o trauma não como experiência inteiramente assimilável no instante em que ocorre, mas como acontecimento que retorna tardiamente, de forma repetitiva, justamente porque não pôde ser plenamente simbolizado. Nessa perspectiva, o trauma não se reduz ao que aconteceu, mas se manifesta também no modo como continua a possuir o sujeito e a organizar sua relação com a história. No romance de Cruz, essa lógica se dá porque o passado se faz presente tanto pela evocação explícita da precariedade material e da exclusão pautada em raça, gênero e classe, quanto pela transmissão de uma memória social da falta. Quando *Meridiana* afirma que “nunca conheci a miséria no estômago, mas ela sempre me foi íntima” (Cruz, 2025, p. 9), nos revela

que o pai, através de suas memórias, constantemente lembrava a família da realidade a qual a colonialidade preparou para ele e, em consequência, para sua prole. Isto é, desde o período colonial, a população negra era vista como inferior, era animalizada; logo, seu futuro deveria ser apenas um só: o da servidão, da sobrevivência. Do mesmo modo, quando a ascensão social é construída como projeto familiar e moral, o que se evidencia não é simplesmente o desejo de mobilidade, mas a permanência de um trauma coletivo que reorganiza a vida presente em função da recusa do passado.

O romance sugere, assim, que a memória traumática não se transmite apenas pela narração do sofrimento, mas também por gestos, silêncios, exigências e formas de educar o corpo e o desejo. Trata-se, portanto, de uma experiência em que o trauma ultrapassa o acontecimento isolado e passa a designar a continuidade de uma violência estrutural, o que permite deslocar a discussão para contextos em que a opressão se deu como condição histórica prolongada. É justamente nesse ponto que a noção de arquivo se torna decisiva. Em diálogo com Derrida (2001), pode-se pensar que o arquivo não se reduz a um repositório neutro de provas ou documentos, mas constitui um campo tensionado pela consignação, pela seleção e pelo esquecimento. Assim, se o arquivo é o lugar em que a memória é administrada, ele é também, inevitavelmente, o lugar em que se decide o que permanece, o que se perde e o que jamais chega a ser plenamente registrado. Nesse diálogo, o que se sabe é que a colonialidade foi contribuinte para o apagamento do sujeito negro escravizado do arquivo oficial. Na obra, essa dimensão aparece de modo contundente porque a narrativa parece se erguer justamente sobre aquilo que excede ou escapa ao arquivo oficial: as histórias transmitidas oralmente, os rastros de uma vida marcada pela precariedade, os corpos disciplinados para caber em modelos de respeitabilidade e as subjetividades moldadas por uma ordem racial que produz exclusão ao mesmo tempo em que exige adaptação. Desse modo, a obra pode ser lida como uma ficção do arquivo no sentido mais forte do termo: porque dramatiza a insuficiência do arquivo instituído e reinscreve, pela literatura, experiências historicamente relegadas à margem.

Essa reinscrição, contudo, não se realiza de forma abstrata. Ela é atravessada pelo gênero. Na obra *Meridiana* (2025), a memória do trauma racial e social emerge de maneira particular quando inscrita em experiências femininas negras, sobretudo naquelas em que o corpo aparece como lugar de correção, contenção e trabalho. As cenas em torno do alisamento do cabelo, por exemplo, condensam de maneira expressiva a articulação entre violência, afeto, herança e disciplina. Quando *Meridiana* afirma que os domingos, para ela, cheiravam a cabelo queimado, o texto transforma uma lembrança sensorial em índice de uma pedagogia racial e de

gênero transmitida entre mulheres, na qual o cuidado se confunde com dor e a promessa de proteção se articula à necessidade de corrigir aquilo que foi constituído pelo colonizador como defeito. Essa herança foi passada da avó para a mãe e da mãe para a filha. Aqui, a transmissão geracional não diz respeito apenas à memória de eventos passados, mas à continuidade de práticas que ensinam a negociar com um mundo estruturado pelas hierarquias criadas pela colonialidade. O trabalho incessante das mães, a renúncia, a paciência imposta como valor e a frustração diante da repetição das “arapucas” armadas para as filhas evidenciam que o trauma histórico, quando atravessado pelo gênero, também se manifesta como repetição de papéis, silenciamento do desejo e naturalização da sobrecarga.

Se, como propõe Caruth (1996), o trauma se define justamente pela impossibilidade de sua plena inscrição na linguagem, retornando de forma tardia, repetitiva e fragmentária, é possível compreender que determinadas experiências históricas — sobretudo aquelas marcadas por regimes prolongados de violência — não se deixam apreender por modelos narrativos lineares ou por estruturas tradicionais de registro. Tal formulação adquire ainda maior complexidade quando deslocada para contextos em que a violência não se configura como evento excepcional, mas como condição estrutural e contínua, como é o caso das formações sociais atravessadas pela colonialidade. Nesse sentido, pensar o trauma no âmbito das experiências afro-diaspóricas implica reconhecer que aquilo que retorna não é apenas a memória de um acontecimento, mas a persistência de uma ordem histórica que organiza, de maneira reiterada, a vida social, os corpos e os horizontes de possibilidade dos sujeitos.

Nesse contexto, a articulação com o pensamento decolonial se torna fundamental. A noção de colonialidade do poder, formulada por Quijano (2005), permite compreender que as hierarquias raciais, econômicas e epistêmicas instituídas no período colonial não se encerram com o fim formal da colonização, mas permanecem operando como matriz organizadora das sociedades contemporâneas. Portanto, a colonialidade diz respeito tanto à exploração material quanto à produção de classificações que definem quem pode ser plenamente reconhecido como sujeito, quem pode produzir conhecimento e, sobretudo, quais experiências são dignas de registro. Em diálogo com essa perspectiva, Quijano (2005) enfatiza que a colonialidade se sustenta também por meio de uma lógica epistêmica que silencia saberes e experiências situadas fora do horizonte eurocêntrico, produzindo aquilo que denomina como uma forma de “desobediência epistêmica” necessária para a reconfiguração dos modos de conhecer. É nesse deslocamento que a literatura, e em particular a narrativa contemporânea, se apresenta como

um espaço privilegiado de elaboração de um contra arquivo, isto é, de um regime alternativo de memória que não apenas suplementa, mas questiona os limites do arquivo tradicional.

É nesse horizonte que se insere *Meridiana* (2025), objeto deste estudo. O romance mobiliza lembranças, relatos e experiências como formas de construção de um arquivo que não se ancora na materialidade documental, mas na transmissão intergeracional de uma memória marcada por lacunas, silêncios e recorrências. Nesse sentido, a obra não apenas narra o passado, mas expõe as condições sob as quais esse passado pode — ou não — ser narrado, evidenciando que aquilo que se transmite entre gerações não é somente uma história, mas também as formas de lidar com sua impossibilidade de plena elaboração. Diante disso, a questão que orienta este artigo pode ser formulada nos seguintes termos: como *Meridiana* (2025), de Eliana Alves Cruz, constrói um arquivo literário da memória afro-diaspórica a partir de experiências marcadas por gênero e colonialidade, e de que modo essa narrativa reconfigura as formas de transmissão do trauma histórico? Ao colocar essa questão, parte-se da hipótese de que o romance opera como um contra-arquivo, no qual a ficção não se limita a representar o passado, mas atua como espaço de reinscrição de experiências historicamente silenciadas, articulando memória, corpo e linguagem de modo a evidenciar tanto a persistência da violência colonial quanto as formas de sua elaboração. Assim, mais do que recuperar uma história ausente, *Meridiana* (2025) produz uma forma narrativa capaz de dar visibilidade às condições de possibilidade da própria memória, revelando que, no interior de contextos marcados pela colonialidade, lembrar é também negociar com o esquecimento, com a lacuna e com a impossibilidade de dizer.

ENTRE CORPO E MEMÓRIA: FORMAS DE REINSCRIÇÃO EM *MERIDIANA*

A gente combinamos de não morrer
Conceição Evaristo, 2015

Meridiana (2025), de Eliana Alves Cruz, é uma obra dividida em seis capítulos assinados por diferentes vozes de um núcleo familiar negro que deixa a favela do Matadouro rumo a um condomínio de classe média. Essa trajetória é geracional, tendo início com o trabalho anterior de Dona Feliciano, mãe de Ernesto, cujo esforço garantiu as condições mínimas para que ele pudesse estudar e projetar seus próprios sonhos — mesmo que ela mesma não tivesse condições de sonhar por si própria. Ernesto e Aurora, os pais, são os que conduzem o movimento de mobilidade social, ele como concursado do Banco do Brasil e ela como costureira. Por sua vez,

os três filhos, Augusto, César e Meridiana, respondem de diferentes modos a esse deslocamento: Augusto é o que melhor adere a esse estilo de vida da elite branca com a qual passa a conviver, e César emigra para a Europa após um distanciamento familiar devido à sua sexualidade. Mas é Meridiana quem dá o toque ao romance: ela é o elo entre os polos de disputa na família, a filha que permanece, a tia que cuida e a irmã que consola. Assim, é a partir dessas vozes que oscilam entre permanência e deslocamento que o romance constrói reflexões sobre raça, memória e mobilidade social no Brasil contemporâneo, fazendo com que o leitor reflita sobre como para a população negra não basta apenas vencer. As estruturas sociais sempre se moverão para mudar a linha de chegada. É diante dessa linha de chegada que não para de se deslocar que o conceito de permanência precisa ser revisto: não como ponto de chegada, mas como esforço renovado a cada geração. É justamente esse movimento que se torna visível na obra, quando Ernesto relembra seus tempos de criança na favela do Matadouro:

A mãe detestava o Matadouro, que dava nome ao lugar onde a gente morava. Ele estava ali desde meados do século XIX, produzindo carne e escoando tudo pela linha férrea que me fascinava. Do amolador das ferramentas, passando pelos açougueiros e incluindo os cuidadores dos animais, ninguém morava lá, aonde os vagões chegavam cheios. Todo mundo morava aqui mesmo, para onde os vagões voltavam vazios (Cruz, 2025, p. 24).

Essa oposição entre o movimento dos vagões — cheios na origem, vazios no retorno — não apenas organiza o cenário, mas materializa uma estrutura na qual certos territórios são constituídos como zonas de esvaziamento, onde a vida se articula a partir da ausência e da escassez. Isso nos remete à fala de González (2020, p. 28) “um dos legados concretos da escravidão diz respeito à distribuição geográfica da população negra, isto é, à sua localização periférica em relação às regiões e setores hegemônicos”. Desse modo, o conceito de herança que aparece ao longo de toda a obra não é mera coincidência. A experiência narrada por Ernesto aproxima-se, em termos estruturais, daquilo que Carolina Maria de Jesus escreve em *Quarto de despejo* (2014), no qual a favela é definida não apenas como espaço de moradia, mas como zona de descarte, um lugar onde se depositam aqueles que não cabem na cidade formal. Se, no diário de Carolina, a fome, o lixo e a instabilidade configuram uma experiência cotidiana de precariedade que atravessa o corpo e a escrita, no romance *Meridiana* (2025), o Matadouro opera de maneira análoga ao inscrever, no espaço, uma lógica de extração e esvaziamento que estrutura a vida de seus habitantes. Em ambos os casos, trata-se de territórios que além de

abrigar sujeitos marginalizados, produzem formas específicas de experiência e de memória, nas quais a vida se organiza a partir da falta, da instabilidade e da constante negociação com a exclusão. A diferença, contudo, está na forma de inscrição: enquanto Carolina escreve a partir da urgência do vivido, transformando o cotidiano em registro direto da precariedade, a narrativa de Cruz elabora ficcionalmente esse espaço, reinscrevendo-o como arquivo de uma violência histórica que excede a experiência individual e se projeta como herança.

Essa dinâmica pode ser lida em diálogo com Kilomba (2019), como efeito de uma lógica de segregação que opera por meio da criação de fronteiras espaciais e simbólicas, nas quais a negritude é contida e regulada: “a ideia de uma membrana que contenha ou restrinja a negritude torna-se real em bairros negros segregados, onde pessoas negras são alocadas em áreas marginalizadas [...] impedidas de terem contato com recursos e bens brancos” (Kilomba, 2019, p. 169). Nesse sentido, a favela do Matadouro pode ser compreendida como uma dessas zonas de contenção, em que a vida é organizada sob a lógica da separação e da exploração, e onde a possibilidade de atravessamento — isto é, de deslocamento para outros espaços sociais — se apresenta como desejo e, ao mesmo tempo, como risco. Quando Ernesto afirma que “onde estávamos era sempre o fim” e projeta a necessidade de “ir para onde as coisas nasciam” (Cruz, 2025, p. 24), explicita-se não apenas uma aspiração individual, mas a consciência de que o espaço é estruturado por uma ordem que define quem pode acessar a origem, a centralidade e os recursos, e quem permanece relegado à margem; algo que Ernesto, ainda criança, só consegue nomear no vocabulário de origem/fim que lhe é disponível, o da própria modernidade que o exclui.

Essa organização espacial, contudo, não se limita à distribuição desigual de recursos, também atua no plano político e simbólico, como aponta Achille Mbembe ao afirmar que “o terror se converte numa forma de marcar a aberração no corpo político”, operando como mecanismo de produção e eliminação do que é considerado erro (Mbembe, 2018, p. 23). Nesse contexto, o espaço da favela do Matadouro pode ser lido como parte de uma economia mais ampla de gestão da vida, na qual certos corpos são posicionados como excedentes, como resíduos de um sistema que simultaneamente os explora e os exclui. Daí surge o desejo de Ernesto de romper com esse ciclo e, finalmente, mudar de vida:

Havia um plano, um objetivo que eu não conhecia e que por muito tempo não soube dizer qual era. Nada era por acaso. Desde que nos matricularam naquele colégio, havia uma estratégia bem definida para nossa vida: filhos prósperos, exemplares e respeitados pela

melhor sociedade. Pessoas moralmente admiráveis e que jamais vivenciariam as precariedades do passado de seus pais e avós (Cruz, 2025, p. 14).

Esse movimento revela uma mobilização intergeracional orientada pela tentativa de romper com a experiência da pobreza, na qual o investimento na educação e na respeitabilidade social se configura como estratégia de deslocamento. No entanto, tal projeto não pode ser compreendido fora das condições históricas que o tornam necessário. Como aponta González, “o mito da democracia racial opera justamente ao afirmar uma suposta igualdade formal que encobre a persistência das desigualdades estruturais, permitindo que o sucesso individual seja interpretado como resultado exclusivo do mérito” (González, 2020, p. 31), enquanto invisibilizam as ferramentas que produzem a exclusão. Nesse sentido, a trajetória de ascensão, tal como projetada por Ernesto, inscreve-se em uma lógica que, ao mesmo tempo em que promete mobilidade, exige a constante negação das condições que historicamente situaram sua família à margem. É aqui que a figura de Dona Feliciano tem centralidade. Antes que esse projeto pudesse se constituir, foi seu trabalho, contínuo e exaustivo, que sustentou as condições mínimas para que Ernesto pudesse estudar, ler e sonhar a outras possibilidades: “Feliciano [...] considerava que era tarde demais para dar um giro que alterasse de verdade a rota de sua existência. A cota de esperança dela residia em mim” (Cruz, 2025, p. 26).

Ao abdicar de qualquer bem-estar próprio para garantir o sustento da casa e comprar gibis para o filho, dona Feliciano dialoga com aquilo que González (2020) identifica como a posição histórica da mulher negra como “viga mestra” de sua comunidade. Ela tem sua rotina marcada pela sobreposição entre trabalho doméstico, trabalho assalariado e cuidado familiar. Isso evidencia que a mobilidade social frequentemente atribuída ao esforço individual se sustenta, na verdade, sobre uma rede de trabalho invisibilizado e racializado. Assim, aquilo que, à primeira vista, poderia ser lido como narrativa de mérito — o menino que, incentivado pela mãe, aprende a ler e conquista uma vaga no Banco do Brasil — revela-se, sob análise, como resultado de uma economia afetiva e material profundamente desigual, na qual o sucesso de um sujeito é atravessado pelo sacrifício de outro.

Assim, o gesto de dona Feliciano configura-se como prática de resistência inscrita no cotidiano, uma forma de tensionar os limites impostos por uma estrutura que, ao mesmo tempo em que promete igualdade, se organiza para perpetuar a desigualdade. Nesse sentido, a narrativa evidencia que a memória dessas trajetórias não pode ser pensada a partir da lógica da superação individual, mas como inscrição de experiências coletivas marcadas pela colonialidade, nas

quais o trabalho das mulheres negras permanece como condição de possibilidade para aquilo que, posteriormente, será reconhecido como conquista. Ao aprofundar essa perspectiva, longe de apenas reorganizar papéis sociais já existentes, a colonialidade institui aquilo que Lugones (2014) denomina como “sistema moderno/colonial de gênero”, no qual raça e gênero são produzidos de maneira indissociável. Nesse sistema, a própria categoria de “mulher” não se aplica de forma universal, sendo historicamente reservada às mulheres brancas, enquanto mulheres racializadas são posicionadas em um regime de desumanização que as aproxima da condição de força de trabalho e as afasta do reconhecimento pleno como sujeitos. É nesse aspecto que a figura de Aurora se articula à de dona Feliciano: se, por um lado, ambas são atravessadas pela sobrecarga do cuidado e pela exigência de sustentação da vida familiar, por outro, ocupam posições distintas no interior desse mesmo sistema, revelando que a colonialidade de gênero não se limita à exploração material, mas organiza também expectativas, afetos e possibilidades de existência. Trata-se de um processo em que o trabalho dessas mulheres, ao mesmo tempo em que sustenta a estrutura social, permanece invisibilizado, reiterando uma lógica na qual sua centralidade não se converte em reconhecimento.

Em sequência, a fala “no ideal de vida dele eu teria abandonado o trabalho logo que nos casamos” (Cruz, 2025, p. 55) revela que, embora o projeto de ascensão social seja compartilhado, ele se organiza a partir de expectativas que reposicionam Aurora no espaço doméstico. Se sua formação apontava para a autonomia, o casamento reinscreve sua experiência em uma lógica na qual o trabalho feminino é desvalorizado e subordinado à figura masculina. A escolha dos nomes dos filhos por Ernesto — acatada por Aurora sem contestação — reforça essa assimetria, indicando que mesmo em um contexto de mobilidade, a autoridade simbólica permanece concentrada no masculino. Quando ela reage à ideia de retorno ao Matadouro — “agora?! depois do movimento enorme que fizemos para chegar até aqui?” (Cruz, 2025, p. 51) —, o que surge não é apenas uma discordância pontual, mas a consciência de que sua trajetória foi construída a partir de um esforço contínuo de deslocamento, no qual qualquer retorno significaria a reatualização de uma história que se tentou, a todo custo, superar. Lugones (2014) evidencia que a colonialidade de gênero não apenas define posições sociais, mas organiza expectativas, afetos e formas de pertencimento. Aurora encontra-se, assim, atravessada por um duplo movimento: de um lado, carrega a herança de uma pedagogia da ascensão, que a impulsiona a buscar outros espaços e outras formas de reconhecimento; de outro, é reinscrita, no interior da família, em uma estrutura que limita sua autonomia e redefine seu lugar a partir de uma lógica patriarcal.

O que *Meridiana* (2025) evidencia, portanto, é que a mobilidade social não rompe com a colonialidade, mas frequentemente a reconfigura, deslocando suas formas de operação sem eliminar suas hierarquias. Nesse sentido, a experiência de Aurora torna visível que a herança colonial não se transmite apenas pela precariedade material, mas também pelas formas de organização do desejo, da família e do poder, nas quais a autonomia feminina é constantemente tensionada e renegociada. Assim sendo, o espaço doméstico revela-se também como lugar de reprodução dessas hierarquias na qual se convive com a permanência de assimetrias. É precisamente nesse ponto que a questão da memória se articula de maneira mais complexa à do trauma. Se a ascensão social aparece como tentativa de ruptura com o passado, ela não elimina as condições que o produziram, mas reinscreve suas marcas em outras formas de experiência. O esforço contínuo de deslocamento, a vigilância constante sobre o corpo e o comportamento, a necessidade de corresponder às expectativas externas e a tensão permanente entre pertencimento e exclusão indicam que aquilo que se busca deixar para trás continua a operar no presente.

Desse modo, o que se transmite entre as gerações não é apenas a memória de uma condição de precariedade, mas as próprias formas de lidar com ela — os modos de existir em um mundo que, embora se apresente como aberto à mobilidade, permanece estruturado por desigualdades históricas. É nesse sentido que o trauma, tal como pensado por Caruth (1996), pode ser compreendido como experiência que insiste e se reatualiza, atravessando o tempo e se manifestando nas práticas cotidianas, nos silêncios e nas expectativas que organizam a vida familiar. No romance *Meridiana* (2025), essa dinâmica torna-se visível porque aquilo que não pôde ser plenamente elaborado retorna sob a forma de repetição — seja na sobrecarga das mulheres, na busca incessante por reconhecimento ou na dificuldade de romper com estruturas que, mesmo deslocadas, continuam a produzir exclusão. Assim, a narrativa evidencia que a memória, longe de operar como simples recordação do passado, constitui-se como campo no qual o trauma se reinscreve, organizando o presente e projetando-se sobre as gerações futuras.

O QUE RETORNA: TRAUMA, MEMÓRIA E TRANSMISSÃO

Se, como se evidenciou anteriormente, a mobilidade social não rompe com a colonialidade, mas a reconfigura em novas formas de organização da vida, torna-se necessário compreender de que modo aquilo que não se resolve no plano histórico se reinscreve no cotidiano e atravessa as gerações. Nesse sentido, a memória, longe de constituir um campo estável de recordação, opera



como espaço de tensão, no qual experiências não elaboradas persistem e se reorganizam. Como aponta Halbwachs (2006), a memória individual só se torna possível porque se ancora em quadros coletivos que orientam o que pode ser lembrado e de que modo deve ser significado. Segundo o autor, portanto, lembrar não é recuperar o passado tal como ele foi, é sobre reinscrevê-lo a partir de estruturas sociais que organizam a experiência. Em contextos atravessados pela colonialidade, esses quadros são profundamente assimétricos, uma vez que determinadas vivências — sobretudo aquelas marcadas pela racialização — não encontram reconhecimento pleno nos sistemas dominantes de significação, sendo transmitidas de forma fragmentária e muitas vezes silenciosa.

Adiante, a reflexão de Ricoeur (2007) permite deslocar a memória de um plano descritivo para um campo ético e político, no qual lembrar não se reduz a um ato espontâneo, mas implica responsabilidade. Toda memória envolve seleção e esquecimento, ao mesmo tempo em que não é neutra: é atravessada por relações de poder que definem quais experiências podem ser legitimadas e quais permanecem à margem. Nesse sentido, o esquecimento deixa de ser apenas uma operação cognitiva e passa a configurar-se também como efeito de estruturas que silenciam determinadas narrativas, evidenciando que a memória é sempre um espaço de disputa em que se decide quem poderá ser reconhecido como portador legítimo dessa lembrança. No romance, essa dinâmica se torna particularmente visível na forma como o passado é transmitido como presença difusa, que insiste e persiste no cotidiano. A figura de Apolônia, mãe de Aurora, explicita esse movimento ao reinscrever, no presente, valores e estratégias herdadas de uma lógica colonial que associa mobilidade à aproximação com a branquitude. Ao afirmar que seria necessário “limpar a barriga” e lamentar que Aurora não tenha permanecido com o namorado branco, a personagem evidencia que o passado não apenas permanece como referência, mas orienta escolhas afetivas e projetos de vida, configurando-se como memória normativa. No entanto, essa transmissão não se dá de forma linear ou pacificada, mas como tensão e conflito. Quando Ernesto decide retornar ao Matadouro e Meridiana dá suporte a ele, Aurora reage com indignação diante daquilo que reconhece como repetição: “esta era outra coisa que me enlouquecia, a repetição. Não é possível que a gente não consiga evitar que as filhas caiam nas mesmas armadilhas que eles armam para nós” (Cruz, 2025, p. 52). O trauma geracional segue circulando, no momento de dificuldade são as palavras da mãe (outra mulher negra que carrega em si feridas em comum) que ecoam em seus ouvidos. A repetição é uma evidência de que determinadas estruturas — raciais, afetivas e sociais — continuam a operar, produzindo efeitos semelhantes mesmo em contextos aparentemente transformados.

Nesse sentido, se a memória se constitui a partir de uma dinâmica de seleção e esquecimento, como propõe Ricoeur (2007), aquilo que não encontra lugar nas formas legitimadas de narração não desaparece, permanece em tensão, manifestando-se de maneira deslocada. O problema da memória, assim, não se limita ao esquecimento, envolve as condições de possibilidade do próprio relato. Na obra *Meridiana* (2025), esse retorno se materializa de maneira contundente na trajetória de César, cuja experiência evidencia como o trauma se inscreve no corpo e se manifesta como inadequação frente aos espaços que se tenta ocupar. Desde a infância, sua presença no colégio particular — marcada pela condição de bolsista e pelo deslocamento espacial entre o Matadouro e o espaço escolar — já o posiciona em um lugar de exposição e vulnerabilidade, sintetizado na violência simbólica dos colegas que anunciavam a chegada do “carro dos pretos”. Nesse cenário, a necessidade de se tornar “o melhor” não aparece como estratégia de sobrevivência diante de um ambiente que constantemente o interpela como outro.

No entanto, é na dimensão da sexualidade que esse deslocamento se intensifica e se torna insustentável. Ao assumir-se gay, César rompe com as expectativas que estruturavam o projeto familiar, sendo imediatamente rejeitado por Ernesto e forçado a deixar a casa. A homossexualidade, nesse contexto, surge tanto como questão identitária quanto como elemento que desestabiliza uma estrutura já tensionada pela tentativa de ascensão social, evidenciando os limites desse projeto quando confrontado com aquilo que escapa à colonialidade. É nesse ponto que a ideia de herança inscrita no corpo se torna fundamental. No caso de César, esse corpo torna-se espaço de múltiplas inscrições: de raça, de classe e de sexualidade. Se, por um lado, ele já ocupa uma posição de marginalidade em função da racialização e da condição social, por outro, sua sexualidade intensifica esse deslocamento, produzindo uma experiência de não pertencimento que atravessa tanto o espaço social quanto o familiar. O trauma não se apresenta como evento isolado, mas como estrutura que organiza sua trajetória, manifestando-se na necessidade constante de adequação, na ruptura com a família e, posteriormente, na tentativa de reconstrução de si em outro contexto.

A mudança para Londres e o casamento com Peter podem ser compreendidos como formas de deslocamento e tentativa de reconstrução de si, inscritas em novos contextos de experiência. Nesse processo, entretanto, seu corpo segue atravessado por marcas que não se desfazem, evidenciando que a mobilidade não suspende a racialização, apenas a reinscreve sob outras configurações: “parecia que eu, César, era apenas o negro dele. Que eu não existia” (Cruz, 2025, p. 103). Ele, diante de um mundo estruturado através dos olhares da colonialidade,

sempre seria um homem negro e, portanto, seria constantemente invisibilizado, questionado e mutilado. Seu retorno ao Matadouro, mesmo que de visita, evidencia que esse movimento não implica superação. Ao ser confundido com o pai ao abrir a porta de sua antiga casa, César confronta-se com a impossibilidade de ruptura total, reconhecendo que “é impossível fugir do que se é”. Essa cena sintetiza, de maneira contundente, o argumento que atravessa este tópico: o trauma, enquanto experiência não elaborada, não se encerra no passado, mas persiste como marca que atravessa o tempo, reinscrevendo-se nas subjetividades e nas relações.

Se, como propõe Halbwachs (2006), a memória individual está ligada às formas de pertencimento social, sendo atravessada por deslocamentos que produzem instabilidade e fragmentação na experiência do lembrar, a trajetória de Augusto evidencia o esforço de deslocamento em direção a outros quadros de pertencimento, nos quais a experiência da negritude é momentaneamente suspensa em favor de uma identificação com a branquitude e seus espaços de prestígio. Ao integrar-se ao universo de Cláudio — frequentando lanchas, piscinas e festas —, Augusto não apenas transita socialmente, mas tenta reinscrever sua própria memória, ajustando-se a um regime de expectativas no qual a origem é silenciada em nome da adequação. Essa tentativa de reconfiguração articula-se àquilo que Mbembe (2018) identifica como a persistência da racialização como princípio organizador do social, cujo interior a mobilidade se realiza mantendo a condição negra como marca ativa na delimitação das fronteiras de pertencimento. O casamento com Priscila explicita essa tensão, na medida em que o reconhecimento de Augusto como “bom rapaz” não se converte em igualdade efetiva, sendo constantemente atravessado por lembranças de sua origem e por uma diferença que insiste em reaparecer.

A agressão sofrida na rua, após uma discussão com a esposa, quando é confundido com um delinquente, funciona, assim, como momento de ruptura, no qual se evidencia que sua tentativa de inscrição em outro espaço social não altera a forma como seu corpo é lido e situado: “nos minutos em que estive imobilizado a pequena turba apenas observou a agressão que sofri. Ninguém reagiu, ninguém interveio. Me senti um boneco de papel” (Cruz, 2025, p. 140). Nesse instante, a memória que se tentou silenciar retorna de maneira violenta, reinscrevendo-o em uma posição da qual não é possível se desvincular. Ao perceber-se estrangeiro em seu próprio lar e retornar, ainda que temporariamente, ao Matadouro, Augusto confronta-se com a impossibilidade de ruptura total, revelando que a mobilidade social, longe de reconfigurar plenamente a experiência, se dá sob a condição de uma tensão permanente entre pertencimento e exclusão. Desse modo, sua trajetória evidencia que a transmissão entre gerações articula a

Jangada | v. 13, n. 2, e130208, nov. 2025/nov. 2026 | ISSN 2317-4722 Página | 13

memória de um passado de precariedade à persistência de estruturas que continuam a produzir diferença, configurando um regime no qual o sujeito negro, ainda que em deslocamento, segue sendo interpelado e reinscrito de forma contínua.

Se, nas trajetórias de César e Augusto, o trauma se manifesta como ruptura e como limite da assimilação, na de Meridiana, ele se reconfigura como consciência crítica e como tentativa de reinscrição da experiência. Ao narrar e orientar Nandi — “ela teria uma guerra para lutar ao longo de toda vida e acho que não precisava lutar essa batalha sozinha” (Cruz, 2025, p. 152) —, ela desloca a transmissão do trauma de uma lógica silenciosa para uma prática de nomeação e partilha, transformando a experiência em saber. Nesse movimento, sua posição aproxima-se daquilo que Collins (2019) elabora como produção de conhecimento a partir da experiência vivida, na qual a localização social das mulheres negras — frequentemente situada nas margens e, ao mesmo tempo, em contato com diferentes espaços — possibilita a formulação de leituras críticas sobre as estruturas que organizam a vida social. Longe de se restringir a um registro individual, essa experiência constitui um ponto de observação privilegiado, capaz de tornar visíveis as contradições entre acesso e reconhecimento. Ao constatar que o projeto de ascensão de seus pais “deu certo” no plano material e “deu errado” no que diz respeito à legitimação e ao pertencimento (Cruz, 2025), Meridiana evidencia que a inserção em determinados espaços se realiza sob condições que mantêm ativas as hierarquias raciais. Sua leitura não apenas descreve um percurso familiar, como também explicita o funcionamento de uma estrutura que permite o deslocamento social ao mesmo tempo em que regula suas fronteiras, convertendo a experiência vivida em chave de análise crítica do presente.

Ao mesmo tempo, sua trajetória também é marcada pelo gênero, visto que, por ser a única filha mulher, tem um papel a cumprir: o cuidado e a responsabilidade pela manutenção da família recaem sobre seu corpo — é ela quem cuida da mãe, organiza a medicação do pai e sustenta, no cotidiano, as condições de existência do núcleo familiar, frequentemente à custa de si mesma. Esse papel de guardiã não se configura apenas como continuidade, mas como intensificação de uma herança que articula gênero e raça, na qual mulheres negras são convocadas a sustentar não apenas a vida material, mas também a memória e a coesão do grupo. No entanto, diferentemente das gerações anteriores, Meridiana não apenas reproduz esse lugar, mas o problematiza, transformando-o em espaço de reflexão e intervenção. Ao afirmar, diante da agressão sofrida por Nandi, para o próprio tio da menina, que “você, Cláudio, esticou o tapete pra esses monstrenhos passarem. Você foi um deles” (Cruz, 2025, p. 164), ela rompe com o silêncio que marcava experiências anteriores e explicita as continuidades entre passado e

presente, revelando como práticas aparentemente pontuais se integram a uma lógica mais ampla de reprodução da violência.

Para Caruth (1996), o trauma pode ser compreendido como uma experiência que desafia as formas usuais de narratividade, colocando em crise a relação entre acontecimento e linguagem. Sua elaboração depende de processos de mediação que tornem possível traduzir o vivido em relato, evidenciando que o esse fenômeno se constitui tanto na dificuldade de narrar quanto nas condições que permitem que esse relato seja acolhido. Assim, na obra esse retorno se materializa de forma contundente na experiência de Nandi, sua sobrinha, cuja agressão física — que ultrapassa o plano verbal e atinge o corpo — evidencia que a violência racial não pertence ao passado, mas se reinscreve no presente sob novas formas. No entanto, ao contrário do que ocorre em outras gerações, esse trauma não permanece sem mediação: ele é nomeado, confrontado e registrado em uma narrativa que busca compreendê-lo e interrompê-lo. Assim, Meridiana ocupa uma posição liminar, na qual herança e ruptura se entrecruzam: se, por um lado, ela carrega e reproduz as marcas de uma história que a antecede, por outro, ela transforma essa experiência em campo de elaboração crítica, apontando para a possibilidade de outras formas de relação com o passado.

Nesse sentido, a relação entre Meridiana e Nandi desloca a transmissão do trauma de uma lógica silenciosa para uma prática de cuidado e cumplicidade que se constrói entre mulheres negras. Ao reconhecer que a sobrinha “teria uma guerra para lutar ao longo de toda vida” (Cruz, 2025, p. 152), ela não apenas antecipa a repetição da violência, mas se posiciona ativamente para interrompê-la, recusando que essa experiência seja vivida de forma solitária. Esse gesto pode ser compreendido à luz do pensamento de González (2020), que evidencia como, historicamente, as mulheres negras assumem a função de sustentação material e simbólica de suas comunidades, produzindo formas de cuidado que ultrapassam o âmbito doméstico e se configuram como práticas de resistência. No entanto, nela, esse cuidado não se limita à manutenção da vida, mas se expande como elaboração crítica da experiência, na qual o passado é nomeado e interpretado. Visto que o conhecimento produzido por mulheres negras emerge de suas experiências vividas e constitui uma forma de leitura crítica das estruturas de opressão (Collins, 2019), ao escrever a carta para Nandi, Meridiana transforma sua própria trajetória — marcada pela solidão, pelo medo e pelas renúncias — em saber compartilhável. Ao narrar como se afastou de um amor na juventude por receio de que a violência recaísse sobre o outro, ou como se isolou para assumir o cuidado dos pais após a dispersão dos irmãos, ela não apenas rememora, mas interpreta sua própria experiência, conferindo-lhe sentido e

Jangada | v. 13, n. 2, e130208, nov. 2025/nov. 2026 | ISSN 2317-4722

historicidade. A solidão, nesse contexto, deixa de ser apenas condição individual e passa a ser compreendida como efeito de uma estrutura que atravessa gênero, raça e sexualidade.

Ao nomear essas experiências, Meridiana realiza um gesto fundamental: ela rompe com o silêncio que, nas gerações anteriores, sustentava a repetição do trauma. Se, como visto, a memória familiar se organizava muitas vezes por meio de lacunas e não ditos, aqui ela se torna narrativa consciente, dirigida a outra mulher, em uma tentativa explícita de interromper o ciclo. A carta, portanto, não funciona apenas como expressão afetiva, mas como dispositivo de transmissão que transforma a dor em orientação, a experiência em aprendizado e a memória em possibilidade de deslocamento. Assim, a cumplicidade entre Meridiana e Nandi não se configura apenas como vínculo familiar, mas como prática política, na qual o cuidado se articula à produção de conhecimento e à construção de estratégias de sobrevivência e resistência. Seu nome — que remete a linhas que atravessam e organizam o mundo — torna-se, nesse contexto, metáfora de sua própria trajetória: um ponto de articulação entre passado e presente, entre herança e ruptura. Ao transformar sua experiência em palavra, ela desloca a transmissão do trauma do campo da repetição para o da elaboração, abrindo espaço para que outras formas de existência possam emergir.

Diante disso, *Meridiana* (2025) constrói um arquivo literário da memória afro-diaspórica não como repositório estável de experiências passadas, mas como campo em que memória, trauma e colonialidade se entrecruzam e se atualizam no presente. Ao acompanhar diferentes gerações, o romance evidencia que aquilo que se transmite não é apenas a lembrança de um passado de violência, mas as próprias estruturas que o sustentam, manifestando-se nas relações familiares, nos corpos e nas formas de pertencimento. No entanto, ao inscrever essa experiência na narrativa, a obra também reconfigura as formas de transmissão do trauma, deslocando-o de uma lógica de repetição silenciosa para uma prática de elaboração e partilha. É nesse movimento que a trajetória de Meridiana se torna central: ao nomear aquilo que a constituiu e ao recusar sua reprodução acrítica, ela transforma a memória em instrumento de leitura e intervenção, evidenciando que, ainda que o trauma não possa ser plenamente superado, ele pode ser reinscrito de modo a abrir fissuras nas estruturas que o perpetuam. Assim, a narrativa não apenas expõe a persistência da violência colonial, mas aponta para a possibilidade de outros modos de existir, nos quais a memória, ao ser narrada, deixa de ser apenas herança e se torna também horizonte.

CONCLUSÃO

Se *Meridiana* (2025), de Eliana Alves Cruz, pode ser lido como um arquivo, ele o é precisamente na medida em que expõe a impossibilidade de arquivar plenamente determinadas experiências. Ao tensionar os limites entre memória, esquecimento e narração, o romance evidencia que aquilo que escapa ao registro institucional — os gestos, os silêncios, as estratégias de sobrevivência e os afetos — não deixa de existir, mas se desloca para outros modos de inscrição. Nesse sentido, a narrativa ultrapassa a reunião de vestígios do passado e reorganiza as condições de inteligibilidade da experiência afro-diaspórica, mostrando que o problema envolve tanto a ausência de registros quanto a própria estrutura que define o que pode ser reconhecido como memória legítima.

Ao longo do romance, torna-se claro que a transmissão do trauma não se realiza como continuidade homogênea, mas como campo de disputas, no qual diferentes sujeitos respondem de maneira desigual às heranças que recebem. Se, em alguns casos, essa transmissão se manifesta como repetição — seja na sobrecarga das mulheres, na tentativa de assimilação ou na violência dirigida aos corpos —, em outros ela se configura como gesto de interrupção, ainda que parcial e sempre precário. É justamente nesse intervalo entre repetição e deslocamento que a obra se inscreve, recusando tanto a ideia de superação linear quanto a de uma determinação absoluta do passado sobre o presente. Nesse sentido, *Meridiana* (2025) explicita que aquilo que escapa ao registro institucional não desaparece, mas se desloca para outras formas de registro. Tal movimento pode ser compreendido à luz da reflexão de Mbembe, para quem “a raça é, acima de tudo, uma estrutura de imaginação [...] cujo objetivo é regular a distribuição [...] do memorável e do esquecível” (Mbembe, 2018, p. 73). A formulação explicita que a memória não é um campo neutro, mas atravessado por dispositivos de poder que determinam quais experiências serão reconhecidas e quais permanecerão à margem. Nesse horizonte, a narrativa do romance não apenas recupera histórias silenciadas, mas questiona as próprias condições que produziram seu apagamento.

Portanto, a contribuição do romance ultrapassa a representação de uma experiência específica e se projeta como reflexão sobre os próprios modos de produzir conhecimento sobre a história. Ao articular memória, corpo e linguagem, o romance de Eliana Alves Cruz desloca o eixo da análise para aquilo que tradicionalmente permaneceu fora do campo do arquivo: o cotidiano, o sensível e o relacional. Diz respeito a um movimento que, em diálogo com o pensamento decolonial, não apenas denuncia a persistência da colonialidade, mas também

questiona suas formas de legitimação, ao afirmar outras maneiras de narrar, lembrar e significar a experiência. A figura de Meridiana tem centralidade não como síntese conciliadora, mas como lugar de tensão. Ao transformar sua própria experiência em narrativa dirigida à outra, ela evidencia que a memória não é apenas aquilo que se herda, mas aquilo que se constrói na relação com o outro.

Assim, a narrativa sugere que, embora a colonialidade produza estruturas de repetição, ela não esgota as possibilidades de ação dos sujeitos, abrindo espaço para formas de elaboração que, ainda que situadas e limitadas, tensionam o ciclo da violência. Dessa forma, *Meridiana* (2025) não oferece uma resposta conclusiva à questão da transmissão do trauma, mas propõe um deslocamento fundamental: pensar a memória não apenas como herança, mas como prática. Ao fazê-lo, o romance aponta para a necessidade de compreender que lembrar, em contextos marcados pela colonialidade, é sempre também um ato de disputa — sobre o passado, sobre o presente e sobre as formas possíveis de futuro.

REFERÊNCIAS

- CARUTH, Cathy. *Unclaimed experience: trauma, narrative, and history*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.
- COLLINS, Patrícia Hill. *Pensamento feminista negro*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CRUZ, Eliana Alves. *Meridiana*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2025.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- EVARISTO, Conceição. A gente combinamos de não morrer. In: *Olhos d'Água*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.
- GONZÁLEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 2014.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantaço*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, [S. l.], v. 22, n. 3, p. 935–952, 2014. DOI: 10.1590/%x. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 21 abr. 2026.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.