

A CASA NEGRA BRASILEIRA COMO TERRITÓRIO DE SABERES Presença da Cultura Negra na Construção do Morar Brasileiro

*THE BLACK BRAZILIAN HOUSE AS A
TERRITORY OF KNOWLEDGE
Presence of Black Culture
in the Construction of Brazilian Housing*

**Dara Elisa dos Santos Bandeira¹
e Cristhian Moreira Brum²**

Resumo

Este artigo analisa o conceito de uma casa negra como território de saberes ancestrais, enfatizando a contribuição estrutural da cultura afro-brasileira na formação da arquitetura vernacular e nas formas contemporâneas de morar. Através de uma revisão bibliográfica, a pesquisa investiga tecnologias construtivas como a taipa de mão e lógicas espaciais como o kraal, revelando a presença da biointeração e da ancestralidade na materialidade dos espaços. Discute-se o apagamento histórico dessas contribuições na historiografia arquitetônica brasileira, marcada por uma perspectiva eurocêntrica que invisibiliza epistemologias negras. A partir de um olhar decolonial, evidencia-se a ressignificação dessas práticas nas periferias urbanas, onde o direito ao "habitar" é reivindicado em contraposição ao mero "habitat" mercantil. Conclui-se que reconhecer a autoria negra na arquitetura não é apenas um resgate histórico, mas um ato de reparação que confere dignidade e segurança ontológica à população negra, apontando caminhos para futuros mais justos e regenerativos. Palavras-chave: arquitetura afro-brasileira; arquitetura vernacular; memória e identidade; territorialidade negra; decolonialidade

Abstract

This article analyzes the black house as a territory of ancestral knowledge, emphasizing the structural contribution of Afro-Brazilian culture to the formation of vernacular architecture and contemporary ways of living. Through a bibliographic review, the research investigates construction technologies such as wattle and daub (taipa de mão) and spatial logics like the kraal, revealing the presence of biointeraction and ancestry in the materiality of spaces. It discusses the historical erasure of these contributions in Brazilian architectural historiography, marked by a Eurocentric perspective that invisibilizes black epistemologies. From a decolonial perspective, it highlights the resignification of these practices in urban peripheries, where the right to "inhabit" (habitar) is claimed in opposition to the mere commercial "habitat". It concludes that recognizing black authorship in architecture is not only a historical retrieval but an act of reparation that confers dignity and ontological security to the black population, pointing

¹ Arquiteta e Urbanista pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFPel (UFPel /2024), Mestranda no Programa de Pós Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PROGRAU/UFPEL).

² Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Educação nas Ciências na Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ/2017). Professor Adjunto na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFPel.

the way towards fairer and regenerative futures.

Keywords: afro-brazilian architecture; vernacular architecture; memory and identity; black territoriality; decoloniality.

Introdução

A construção da arquitetura e do urbanismo no Brasil é marcada por um processo de formação cultural complexo, fruto não apenas do encontro, mas da confluência, e muitas vezes do confronto, entre matrizes indígenas, africanas e europeias. Essa interação, longe de ocorrer em condições de igualdade, foi atravessada pela violência colonial e por relações assimétricas de poder. A diáspora africana, forçada pelo tráfico transatlântico, trouxe ao Brasil milhões de pessoas que carregavam consigo um patrimônio imaterial vasto: conhecimentos construtivos, práticas agrícolas, sistemas de organização espacial e valores comunitários (Gonzalez, 2020; Weimer, 2008). Esses elementos, transplantados e reinterpretados nas novas condições do território, operaram o que Bispo (2023) denomina como uma "biointeração" ou "contra-colonização": a capacidade de manejar a vida e o ambiente orgânico para resistir à lógica inorgânica e mercantil do sistema colonial.

Nesse cenário, saberes técnicos e cosmologias africanas interagiram com soluções indígenas e europeias para moldar uma produção arquitetônica profundamente adaptada aos climas e recursos locais. No entanto, a historiografia dominante raramente reconhece essa herança como tecnologia ou ciência, tratando-a muitas vezes de maneira inferior, folclórica ou invisibilizando-a por completo (Weimer, 2008; Bispo, 2023). Mesmo sob opressão, esses saberes não apenas se integraram ao cotidiano, mas deixaram marcas estruturais naquilo que hoje se reconhece como arquitetura brasileira (Matos, 2024).

Diante dessa lacuna, o presente estudo adota o conceito de *casa negra* como chave interpretativa. Longe de se restringir a uma tipologia residencial específica, a *casa negra* é compreendida aqui como um recorte analítico que evidencia características espaciais, construtivas e socioculturais derivadas da experiência afro-brasileira. Elementos como o quintal multifuncional, a centralidade da cozinha e a permeabilidade entre interior e exterior não são apenas escolhas funcionais; funcionam como o que Halbwachs (2013) define como quadros sociais da memória. Ou seja, a materialidade e forma da casa servem como suporte indispensável para que a memória coletiva e os rituais de pertencimento se sustentem ao longo do tempo.

Apesar de sua relevância, a *casa negra* e os saberes que ela materializa foram sistematicamente apagados ou modificados pelas narrativas oficiais, estruturadas sob uma perspectiva eurocêntrica que exalta a modernidade como ruptura. Esse apagamento limita o repertório projetual da arquitetura contemporânea. A valorização da arquitetura afro-brasileira é, portanto, um ato de reparação histórica e reposicionamento epistemológico, restituindo à população negra a dignidade de se reconhecer como sujeito produtor de espaço, e não apenas habitante dele. Compreender a *casa negra* é fundamental para entender a própria arquitetura vernacular brasileira, ampliando a definição e o entendimento sobre o patrimônio cultural para além da pedra e do cal, abrangendo os modos de morar e existir (Matos, 2024).

Metodologicamente, este trabalho constitui uma revisão bibliográfica de abordagem qualitativa, articulando autores clássicos da historiografia da arquitetura com teóricos contemporâneos do pensamento decolonial e da memória social. A abordagem insere-se na crítica decolonial, buscando não apenas resgatar um passado, mas afirmar a potência dessas práticas para o enfrentamento de desafios contemporâneos, como a crise ambiental e a segregação urbana.

O texto estrutura-se em três eixos: inicialmente, apresenta-se a *casa negra* como território ancestral e suporte de memória coletiva; em seguida, investigam-se os saberes negros na formação da arquitetura vernacular, destacando técnicas e formas de organização espacial herdadas da África; e, finalmente, a projeção desses saberes como resistência contemporânea, buscando uma arquitetura que resgate o sentido profundo do "habitar" frente à imposição do "habitat" como mercadoria" (Lefebvre, 2001).

A casa como território ancestral

A arquitetura brasileira, em sua diversidade e complexidade, é resultado de um processo histórico marcado por diversas influências culturais e, sobretudo, por tensões coloniais (Bispo, 2023). Entre elas, a presença ancestral negra tem desempenhado um papel central, embora tenha sido sistematicamente minimizada ou apagada das narrativas oficiais. Muitos aspectos que hoje definem a arquitetura brasileira, especialmente no que se refere à formação da chamada "casa brasileira", carregam influências diretas de saberes afro-brasileiros e indígenas (Lemos, 1989; Weimer, 2008).

Esses saberes, transmitidos ao longo de gerações desde a diáspora, somaram-se a outras culturas que se entrecruzaram na construção da identidade nacional, muitas vezes em contextos de profunda assimetria de poder (Gonzalez, 2020). Entre esses elementos estruturantes estão a centralidade da cozinha nos projetos residenciais, o quintal de uso múltiplo, o emprego de materiais locais, conhecidos como vernaculares, e a configuração de espaços voltados à convivência (Weimer, 2008). Essas influências se manifestam na casa popular brasileira, na casa rural e em diferentes expressões vernaculares produzidas ao longo do país, compondo um repertório único que atravessa fronteiras étnicas e sociais.

Complementando essa visão, Bispo (2023) argumenta que a colonialidade do saber é o processo pelo qual o colonialismo impôs um único modelo de conhecimento, baseado em referenciais eurocêntricos, desqualificando e invisibilizando outros modos de pensar e produzir saberes. Esse mecanismo atua para negar legitimidade às práticas, tecnologias e visões de mundo desenvolvidas por povos negros, indígenas e outras comunidades tradicionais. Bispo (2023) reforça que a colonialidade do saber não se limitou à exploração econômica e à violência física reproduzida contra a população negra, mas também impôs um único e centralizado modelo civilizatório, que desqualifica qualquer modo de vida e conhecimentos que não estejam alinhados ao eurocentrismo.

Nesse processo, a influência negra na formação do que é entendido como arquitetura brasileira é frequentemente reduzida a um vestígio folclórico do passado, quando, na realidade, constituiu um repositório de soluções arquitetônicas e urbanas sustentáveis e ricas culturalmente (Matos, 2024). Essa mesma lógica de invisibilização e redução cultural pode ser exemplificada com a noção do conceito de quilombo que foi ampliada por estudos de autores contemporâneos como, por exemplo, Nascimento (2021). A autora rompe com a visão histórica e restrita da definição de quilombo como um simples refúgio de pessoas escravizadas; Nascimento propõe compreendê-lo como um espaço de resistência ativa, de produção de vida comunitária e ainda como um projeto político-cultural. Esse entendimento abraça tanto a organização do espaço doméstico quanto, em alguns casos, a configuração urbana dos espaços formados pelo quilombo. Nessa perspectiva, a *casa negra* insere-se em um conjunto contínuo de territorialidades negras presente em quilombos rurais, comunidades urbanas, terreiros e bairros periféricos, articulados por valores de solidariedade, autogestão e ancestralidade.

Neste estudo, *casa negra* é compreendida como um conceito analítico que designa um conjunto de características espaciais, construtivas e socioculturais derivadas da experiência da diáspora africana no Brasil e incorporadas à formação do que é compreendido como produção de uma casa brasileira (Matos, 2024). Trata-se da conceituação de um espaço que reúne diversos saberes técnicos, modos de habitar e usos do território que são transmitidos por gerações, nos quais a função da arquitetura está associada a valores culturais, formas de organização social e práticas cotidianas de biointeração (Bispo, 2023). A definição de *casa negra*, portanto, não se limita à dimensão física de um abrigo, mas engloba a maneira como o espaço doméstico é projetado, utilizado e ganha significado a partir de referenciais afro-brasileiros. Nesse contexto, a herança ancestral manifesta-se na maneira como a casa é organizada e integrada ao ambiente. Essa relação não se restringe apenas ao uso funcional do espaço, mas envolve também os vínculos afetivos, espirituais e de pertencimento gerados pelo espaço (Matos, 2024).

Para aprofundar a dimensão simbólica, o estudo recorre a Tuan (1983), que aborda a formação do conceito de *sentido de lugar*, afirmando que o espaço se torna um *lugar* quando é vivido e investido de significado. Na *casa negra*, essa significação é indissociável da ancestralidade, da memória e das práticas coletivas que a sustentam, de modo que cada elemento construtivo e cada espaço, interno ou externo, carrega narrativas que ultrapassam apenas o uso da materialidade, atuando como verdadeiros quadros sociais da memória (Halbwachs, 2013).

Nesse sentido, identificar e reconhecer a influência negra na produção da casa brasileira é um passo fundamental para a construção do 'sentido de lugar' e da topofilia, o vínculo afetivo com o ambiente físico, por parte da população negra. Quando o sujeito negro reconhece que as soluções espaciais que o acolhem são heranças de sua própria ancestralidade, a casa deixa de ser um mero objeto físico ou um espaço imposto, transformando-se em um espelho identitário. Esse reconhecimento fortalece a autoestima e o sentimento de segurança ontológica, permitindo que o habitar seja vivido não como precariedade, mas como continuidade histórica e afirmação de dignidade.

Matos (2024) apresenta a arquitetura afro-brasileira trazendo a perspectiva de um contexto mais amplo, a partir da diáspora africana, evidenciando que a formação da arquitetura brasileira não pode ser compreendida sem considerar os sistemas construtivos, a organização espacial da casa brasileira e a relação com o território herdados da África e adaptados ao Brasil. Essas contribuições não foram incorporadas como herança explícita nas narrativas oficiais, mas se inscreveram silenciosamente naquilo que se convencionou chamar de arquitetura vernacular brasileira, influenciando desde a disposição de ambientes até as técnicas de construção (Weimer, 2008). Para Matos (2024), a arquitetura afro-brasileira não se limita a um repertório histórico ou a tipologias vernaculares congeladas no passado, mas abarca também a produção contemporânea de autoria negra que operacionaliza epistemologias ancestrais como fundamentos projetuais. A autora defende que um projeto atual se legitima como afro-brasileiro não pela mimese estética de formas antigas, mas pela capacidade de atualizar princípios como a circularidade, a comunidade e a biointeração para responder a desafios urbanos do presente. Assim, ao utilizar a memória e as tecnologias de sobrevivência da diáspora como ferramentas de inovação e não apenas de preservação, a produção contemporânea negra rompe com a linearidade eurocêntrica e instaura um "tempo espiralar", onde o futuro da arquitetura é construído a partir da reativação consciente de saberes ancestrais.

Um conceito relevante é o de ancestralidade como fundamento projetual. Martins (1995) constrói a narrativa de que a ancestralidade não é apenas memória, mas um “tempo espiralar” no qual passado, presente e futuro se entrelaçam. Na *casa negra*, essa temporalidade se manifesta tanto na preservação de práticas herdadas quanto na adaptação criativa às necessidades contemporâneas. Esse processo contínuo assegura a permanência dos saberes ancestrais na vida cotidiana e confere à moradia negra o papel de arquivo vivo da história. A transmissão desses saberes também pode ocorrer por meio da oralidade, definida por Bispo (2023) como uma prática fundamental e tecnológica para preservar a memória entre gerações.

Ao narrar histórias, ensinar receitas, transmitir rituais ou modos de fazer, os moradores transformam a casa em um espaço de ensino e aprendizagem intergeracional. Essa transmissão é tão importante quanto os elementos construtivos de uma estrutura para compreender como a casa se situa como um território ancestral. Matos (2024) aponta que a influência de lideranças femininas, especialmente de matriarcas comunitárias, historicamente define ou influencia a disposição de espaços, as funções de cada ambiente e a estética que traduz valores espirituais e culturais na *casa negra*. Esses saberes, muitas vezes invisibilizados pela historiografia arquitetônica, podem configurar um verdadeiro campo de projeto e planejamento que articula técnica, simbologia e uso social.

A *casa negra* também revela um hibridismo cultural, ou uma confluência, formada pela interação entre saberes africanos, indígenas e europeus. Essa síntese não apaga as origens, mas reinterpreta elementos de forma criativa e adaptados ao contexto, contribuindo para a construção de uma arquitetura rica em significados e memória. Essa diversidade pode inspirar a produção de projetos residenciais que ajudem a estabelecer a casa como um espaço de resistência cultural e afetiva, frente às pressões padronizadoras da urbanização contemporânea. Essa resistência cultural se materializa na organização espacial e no uso cotidiano da casa: o quintal, por exemplo, vai muito além de ser um espaço aberto dentro do projeto; é um lugar de cultivo, socialização e rituais que conectam os moradores entre si e aos seus ancestrais. A cozinha, núcleo central no programa doméstico afro-brasileiro, é espaço de convivência e transmissão oral de saberes culinários, religiosos e sociais. Ao redor do fogo e da comida, estruturam-se relações familiares e comunitárias que reforçam a identidade coletiva (Bispo, 2023).

Portanto, a validação desses saberes atua como um mecanismo de reparação: ao enxergar a própria história na materialidade construída, a população negra deixa de se ver apenas como ocupante do território para se reconhecer como parte fundadora de sua história. A casa torna-se, assim, um lugar de dignidade, onde a memória não é apagada, mas serve de alicerce para o direito de pertencer e permanecer.

Essa centralidade e as práticas que dela emergem evidenciam que a *casa negra* não constitui um modelo fixo ou homogêneo. Pelo contrário, ela se caracteriza como um conjunto de práticas adaptáveis aos diferentes contextos ambientais, econômicos e sociais. Essa flexibilidade garante sua resiliência e permanência, mesmo diante de pressões como urbanização acelerada, gentrificação ou padronização construtiva típica de programas habitacionais de massa no Brasil (Oliveira, 2019). Assim, compreender a *casa negra* como território de influência ancestral negra significa reconhecê-la como, além de um espaço físico, também como um arquivo vivo de memórias, uma representação de arena política e como expressão material de saberes ancestrais (Bispo, 2023; Matos, 2024). De acordo com Matos (2024), enquanto patrimônio imaterial, oferece subsídios para repensar a arquitetura brasileira numa perspectiva decolonial, integrando territorialidade, memória e resistência cultural como fundamentos projetuais contemporâneos.

Saberes negros na formação da arquitetura vernacular brasileira

A arquitetura vernacular brasileira, também conhecida como arquitetura popular, abrange edificações moldadas por técnicas transmitidas entre gerações e ajustadas às realidades ambientais, sociais e culturais do país. Lemos (1989) destaca que essas práticas surgem da relação direta entre comunidades e seus territórios, fazendo uso de materiais disponíveis e de soluções construtivas tradicionais que asseguram desempenho, conforto e integração com a paisagem.

Para Lemos (1989) e Weimer (2008), a casa brasileira resulta de um longo processo de síntese, no qual diferentes matrizes culturais foram se entrelaçando. Esse movimento gerou expressões variadas, como as observadas no sertão nordestino ou no interior gaúcho, onde as moradias respondem às condições climáticas e aos modos de vida locais. Apesar das diferenças formais, tais construções compartilham princípios comuns, sobretudo o aproveitamento inteligente de recursos e a adaptação ao meio. Weimer (2008) chama atenção para o fato de que, nesse percurso, a participação africana foi frequentemente minimizada, embora tenha exercido papel estruturante na conformação do que hoje se reconhece como arquitetura popular. Valorizar essa herança significa entendê-la como um sistema vivo, que combina técnica, tradição e resistência, oferecendo referências sustentáveis e socialmente enraizadas para pensar caminhos futuros.

A influência africana, ainda que muitas vezes ocultada pelas narrativas hegemônicas (Weimer, 2008; Matos, 2024), constitui um dos pilares da formação da arquitetura vernacular no Brasil. Integrada à tríade formada também pelas contribuições indígena e portuguesa, sua presença foi determinante. Como observa Weimer (2008), o resultado desse encontro é uma arquitetura híbrida, na qual conhecimentos negros foram essenciais para redefinir modos de organizar os espaços e aperfeiçoar técnicas construtivas, reforçando especialmente a centralidade do espaço externo como parte vital da vida comunitária.

A diáspora brasileira, a diversidade técnica africana manifestou-se através de diversos grupos étnicos. Weimer (2008) detalha a influência de dois grandes grupos culturais: os bantos e os sudaneses. Os sudaneses, provenientes de áreas com tradições urbanas consolidadas e influência islâmica (como os hauçás e malês), trouxeram uma concepção de arquitetura voltada para a privacidade e a hierarquia, introduzindo o uso do adobe em construções assobradadas e a organização de espaços internos voltados para pátios íntimos, fundamentais na urbanização de cidades como Salvador. Por outro lado, os bantos, oriundos de regiões de savana e floresta, aplicaram no Brasil uma “arquitetura do orgânico”, baseada na construção monofuncional e dispersa, onde a técnica da madeira e do barro predominava, priorizando a integração horizontal com o solo e a ventilação natural, essenciais para a arquitetura rural e periurbana.

Essa distinção é crucial para compreender a tecnologia dos materiais. É importante notar que, embora a taipa de pilão tenha sido amplamente utilizada no período colonial, ela chegou ao Brasil majoritariamente através dos portugueses, que absorveram essa sabedoria ancestral dos mouros no Norte da África. Contudo, foi a técnica da taipa de mão (pau-a-pique ou sopapo), trazida diretamente pelos povos subsaarianos e fundida aos saberes indígenas, que se disseminou como a solução vernacular predominante para a população. A Taipa de Pilão, por exigir formas de madeira (taipais) e ferramentas mais complexas, tornou-se a técnica oficial da “Casa Grande”, das igrejas e dos fortes. É uma herança africana, mas que chegou via colonizador. Já a Taipa de Mão (Pau-a-pique) é a técnica trazida e mantida diretamente pelos povos Bantos e indígenas. É a técnica da autonomia, que não precisa de formas complexas, apenas da trama vegetal e do barro.

Essa versatilidade técnica provocou um fenômeno de influência reversa. Weimer (2008) destaca que a adaptação não foi uma via de mão única: a arquitetura do colonizador também passou a sofrer influências determinantes das formas africanas de construir. Enquanto em Portugal predominavam as construções de pedra e de taipa de pilão (de origem berbere/norte-africana), no Brasil houve uma ampla divulgação das 'taipas leves' (taipa de mão ou pau-a-pique) trazidas pela diáspora negra. A eficiência ecológica e a viabilidade econômica dessa estrutura autônoma de madeira vedada com barro eram tamanhas que a técnica acabou sendo assimilada pela sociedade colonial, tornando-se hegemônica na construção popular brasileira. Matos (2024) reforça que essa escolha material configura uma tecnologia de resiliência social, pois utiliza recursos locais biodegradáveis e exige, em sua execução, o trabalho coletivo, fortalecendo o tecido social.

O reconhecimento dessa sofisticação técnica é crucial para a ressignificação da moradia popular. Ao compreender que a casa de taipa não é sinônimo de atraso, mas uma tecnologia ancestral de biointeração e resistência, o objeto físico da casa ganha uma nova dimensão simbólica. Para o morador, saber que a parede erguida com as próprias mãos segue uma linhagem de engenharia milenar transforma a autoconstrução em um ato de dignidade e reafirmação cultural, inserindo-o ativamente na história da produção do espaço brasileiro.

Weimer (2008) argumenta que a grande contribuição dessa técnica não é apenas o uso do barro, mas a lógica estrutural da "gaiola": um esqueleto de madeira independente, amarrado com cipós ou fibras, que sustenta o telhado autarquicamente. Diferente da alvenaria portante europeia, essa estrutura flexível absorve melhor as movimentações do solo e permite que a vedação de barro funcione como um isolante térmico eficiente, e não como elemento de carga. Matos (2024) destaca que essa escolha material configura uma tecnologia de sustentabilidade e resiliência social, pois utiliza recursos locais biodegradáveis e exige, em sua execução, o trabalho coletivo (mutirão), fortalecendo o tecido social da comunidade enquanto se ergue a moradia.

Morfologicamente, o processo de diáspora resultou em uma simplificação e adaptação das tipologias originais. Weimer (2008) observa que a forma ancestral de cone-sobre-cilindro, comum em diversas regiões da África, praticamente desapareceu no Brasil, sendo substituída pela hegemonia da casa de 'mocambo' com telhado de duas águas. Essa transição representou uma resposta pragmática às novas condições ambientais e sociais. As construções, preponderantemente monofuncionais na origem (uma edificação para cada uso), deram lugar a espaços plurifuncionais, embora mantivessem uma simplicidade espacial em relação à complexidade da casa burguesa europeia. Houve também a introdução gradual de janelas, elementos raros na arquitetura tradicional africana, que ventilavam por meio do afastamento do telhado, muitas vezes adotando o modelo gradeado conhecido como *harr*, originário do Golfo da Guiné, garantindo segurança e ventilação cruzada.

Além da técnica construtiva, a morfologia da casa popular brasileira carrega a marca da adaptação climática africana. Weimer (2008) observa que o alpendre ou varanda, onipresente na arquitetura rural e suburbana brasileira, é uma evolução direta dos beirais proeminentes das cabanas africanas, que foram estendidos para proteger as paredes de taipa das chuvas tropicais. Mais do que uma proteção física, a varanda tornou-se um dispositivo social: um espaço de transição entre o "dentro" (íntimo) e o "fora" (público), permitindo a convivência ao ar livre protegida do sol, fundamental para a sociabilidade negra. Essa valorização do espaço intermediário contrapõe-se à fachada plana e fechada da arquitetura colonial portuguesa, configurando uma nova forma de habitar voltada para o exterior. A permanência desses referenciais também se manifesta na organização das moradias.

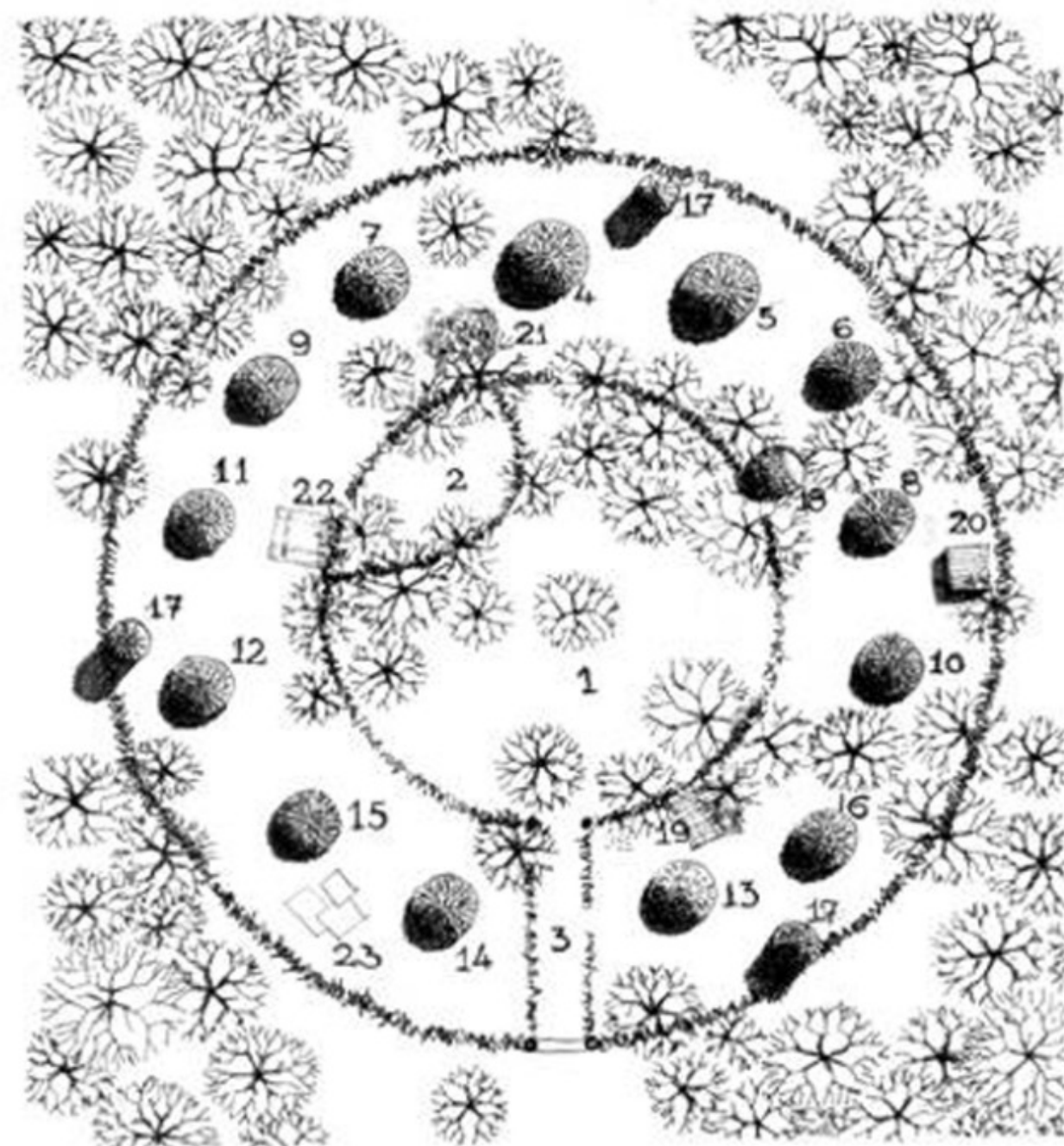
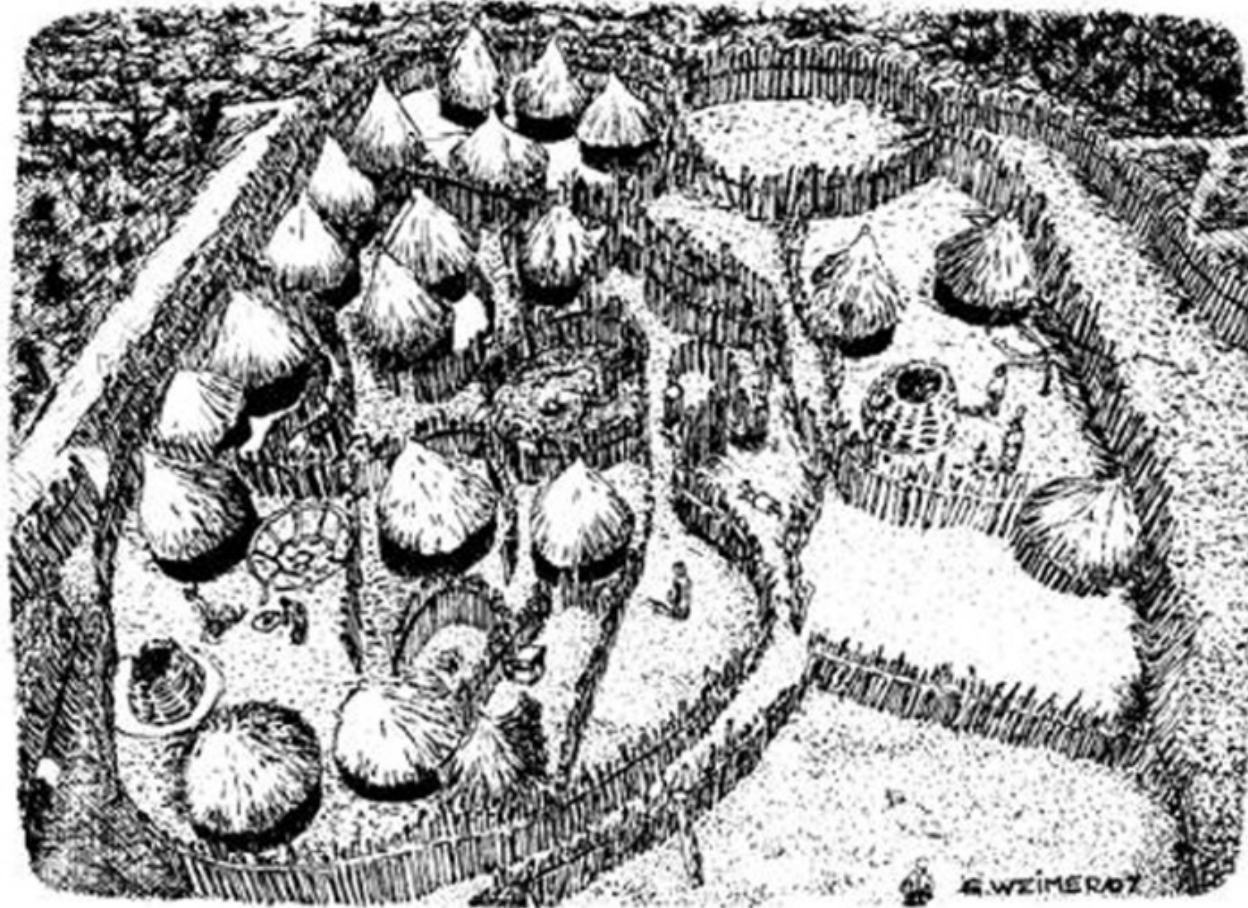


Figura 1 - Esquema de um kraal: unidade habitacional familiar composta por diversas edificações monofuncionais (cubatas) articuladas por um pátio central de uso coletivo e cercado. Fonte: Weimer (2008).

Em muitos casos, observa-se a adoção de padrões que remetem ao *kraal* africano, que são estruturas circulares ou semicirculares compostas por moradias dispostas ao redor de um espaço central aberto destinado à vida comunitária. Para compreender a organização espacial influenciada pela diáspora, é necessário analisar o conceito de *kraal*, identificado por Weimer (2008) como a unidade fundamental do assentamento familiar africano. Diferente do modelo europeu de habitação, concebido como um bloco único que confina todas as atividades sob o mesmo teto, o *kraal* funciona como um complexo territorial delimitado por uma cerca. Dentro desse perímetro, a moradia é fragmentada em diversas edificações menores denominadas "cubatas", que são estruturas monofuncionais: uma destina-se apenas ao dormitório, outra exclusivamente à cozinha, outra ao armazenamento ou ao culto.

Essa lógica de fragmentação construtiva ressignifica o "vazio" entre as edificações. O espaço aberto do *kraal* não é uma sobra de terreno, mas o elemento conector onde a vida acontece. Weimer (2008) descreve que esse pátio interno abriga árvores frutíferas e de sombra (muitas vezes moradas de orixás), hortas, animais e áreas de trabalho, configurando um cenário onde a domesticidade é vivida ao ar livre. A hierarquia espacial é definida pela "cubata" do chefe da família e pela existência de uma única entrada, garantindo controle e proteção ao núcleo familiar estendido.

Figura 2 - Organização espacial de uma sanzala ou aldeia linear, demonstrando como a agregação de unidades familiares (*kraals* ou *cubatas*) forma o tecido urbano vernacular, estruturado ao longo de um eixo de convivência. Fonte: Weimer (2008).



A justaposição de diversos *kraals* dava origem ao que se conhece por *quilombo*, termo que, segundo Weimer, origina-se do quimbundo para designar simplesmente "vila" ou "aldeia", sem a conotação pejorativa de esconderijo que lhe foi atribuída colonialmente. Nos quilombos, essa configuração fortalece os vínculos de solidariedade, favorece a autogestão e facilita a realização de atividades coletivas. Como ressalta Weimer, a arquitetura africana não pode ser reduzida a um conjunto de técnicas construtivas; ela integra um sistema cultural que organiza a relação entre pessoas, espaços e natureza. Essa perspectiva integradora ainda é visível na forma como comunidades quilombolas e urbanas mantêm uma conexão orgânica entre habitação, trabalho, sociabilidade e espiritualidade.

Esses modelos (o nucleado do *kraal* e o linear da *sanzala*) fornecem as bases morfológicas para entender a espontaneidade e a organicidade presentes hoje na autoconstrução das periferias e nas comunidades rurais brasileiras. Essa matriz espacial pode também ter influenciado a formação dos primeiros núcleos urbanos negros no Brasil. Beatriz Nascimento (2021) aprofunda essa hipótese ao conceituar o quilombo não como um evento estático do passado colonial, mas como um *continuum* histórico e uma tecnologia de organização social que migrou para as cidades. Para a autora, a favela e as comunidades periféricas contemporâneas operam como ressignificações urbanas do quilombo (e, por extensão, dos *kraals*), mantendo a lógica de ocupação territorial baseada na solidariedade, na autogestão e na defesa de um espaço próprio de existência. Assim, a morfologia dos territórios negros urbanos não é fruto do acaso ou apenas da precariedade, mas reflete a persistência de um código cultural que organiza o espaço para garantir a sobrevivência do grupo.

Essa organização espacial comprova que a presença negra no território nunca foi passiva. Reconhecer a morfologia dos *kraals* na base das nossas cidades é admitir que a população negra imprimiu sua marca na paisagem de forma indelével. A casa e o bairro, vistos sob essa ótica, deixam de ser aglomerados aleatórios para se tornarem documentos históricos de um modo de vida comunitário. Isso permite que os moradores

desses territórios reivindiquem não apenas a posse da terra, mas o direito à memória de terem ajudado a desenhar a própria urbanidade brasileira.

Bispo (2023) expande essa compreensão ao propor que a organização quilombola opera sob a lógica da circularidade e da confluência, em oposição à linearidade colonial. Para Bispo, o quilombo materializa uma arquitetura orgânica baseada na biointeração, onde a disposição espacial das casas não serve ao isolamento, mas ao envolvimento. Diferente da cidade sintética que separa funções e pessoas, o espaço quilombola é desenhado para que a vida doméstica, o trabalho na terra (*roça*) e a decisão política aconteçam de forma integrada e circular. Assim, a morfologia do *kraal* ou do terreiro não é apenas uma solução física, mas a expressão de uma cosmovisão que recusa a verticalidade do poder em favor da horizontalidade do círculo, onde o centro, vazio e acessível a todos, é o lugar da troca e da manutenção da vida.

Apesar dessas adaptações morfológicas, a essência do habitar negro preservou a supremacia do espaço externo. Weimer (2008) argumenta que a manutenção das atividades domésticas e de trabalho ao ar livre não é mero exotismo, mas uma 'adequação ergológica' a um clima quente, constituindo uma estratégia de conforto ambiental e resistência cultural. O quintal e a rua continuaram a operar como extensões da casa, onde mercados, celebrações e o cotidiano se desenrolam. Essa prática, enraizada em tradições ancestrais, permanece viva tanto em comunidades rurais quanto em assentamentos urbanos, constituindo um traço distintivo da organização espacial afro-brasileira.

Matos (2024), Bispo (2023) e Weimer (2008) afirmam também que a cozinha é um dos exemplos mais marcantes dessa herança. Um núcleo simbólico e funcional da casa afro-brasileira, ela historicamente, principalmente em áreas rurais, podia ser formado por uma simples plataforma de terra com três pedras para apoiar panelas, método idêntico ao utilizado em diversas regiões africanas. Mais do que um espaço de serviço, a cozinha configura-se como um território político e de afeto, historicamente gerido pelas mulheres negras. É nesse ambiente que ocorre a transmissão oral de saberes culinários e religiosos, transformando o ato de cozinhar em uma tecnologia de manutenção da memória e de fortalecimento das relações comunitárias. Esse papel central dialoga com a lógica espacial presente nas culturas banto e sudanesa, em que as moradias eram compostas por unidades monofuncionais (dormitórios, cozinhas, áreas de trabalho) articuladas por espaços abertos de uso coletivo.

No Brasil, essa lógica foi adaptada, mas manteve-se a valorização das áreas externas, como quintais, que seguem sendo utilizados para cultivo, encontros e rituais. A disposição das casas em torno de praças ou pátios centrais, comum nas aldeias africanas e indígenas, sobrevive em quilombos e se reflete também na configuração de favelas e bairros periféricos, onde ruas e vielas funcionam como espaços centrais de convivência. Assim, reconhecer a presença africana na arquitetura vernacular brasileira implica não apenas resgatar tipologias e técnicas, mas compreender que essa herança é viva e dinâmica. Ela continua a informar modos de habitar, práticas de construção e formas de organização comunitária que resistem, adaptam-se e se reinventam no contexto contemporâneo, constituindo um patrimônio imaterial de grande relevância para a história e a identidade arquitetônica do Brasil.

O saber negro na casa contemporânea

A valorização dos saberes negros na arquitetura brasileira implica, antes de tudo, repensar criticamente as práticas de registro e salvaguarda do patrimônio cultural. Como ressalta Bispo (2023), preservar a cultura negra significa assegurar não apenas a

integridade física das edificações, mas a continuidade dos sistemas de conhecimento, das práticas construtivas e das formas coletivas de uso do território. Esse entendimento desloca o foco da preservação de um objeto estático para um processo vivo, dinâmico e relacional. Nessa perspectiva, as metodologias convencionais de preservação, baseadas em inventários técnicos e análises formais, mostram-se insuficientes para abarcar a complexidade das arquiteturas afro-brasileiras. É necessário adotar processos participativos que incorporem a experiência das comunidades, permitindo que sejam elas próprias as protagonistas na definição do que deve ser preservado e das estratégias para tal. Esse protagonismo comunitário garante não só legitimidade, mas eficácia na manutenção dos valores culturais que estruturam esses territórios.

A transformação dessa abordagem exige mudanças estruturais na formação em arquitetura e urbanismo. Como destaca Matos (2024), o ensino acadêmico no Brasil ainda é amplamente pautado por referenciais eurocêtricos, o que relega as arquiteturas negras, indígenas e populares a uma posição marginal dentro dos currículos. Tal exclusão não é apenas uma lacuna pedagógica, mas um reflexo das hierarquias de saber impostas pela colonialidade do conhecimento. Romper com essa lógica demanda que o estudo dessas arquiteturas seja incorporado de forma sistemática e transversal, reconhecendo-as como parte legítima e constitutiva da produção arquitetônica brasileira.

A integração desses conteúdos não se restringe à simples inclusão de referências históricas ou tipológicas. É necessário explorar profundamente suas técnicas, espacialidades e fundamentos cosmológicos, compreendendo que essas arquiteturas não são variações “folclóricas” do fazer construtivo, mas manifestações concretas de epistemologias próprias. Essas formas de conhecimento organizam a relação entre espaço, corpo, território e comunidade, articulando dimensões materiais, simbólicas e espirituais. Como argumenta Mbembe (2018), reconhecer tais epistemologias implica romper com o monopólio de um modelo civilizatório único e admitir a coexistência legítima de múltiplos modos de habitar e produzir o espaço.

Essa mudança de perspectiva não se limita à esfera acadêmica; ela impacta diretamente a formulação e implementação de políticas públicas de habitação. Como apontam Perutti (2017) e Oliveira (2019), programas habitacionais concebidos sem diálogo com as dinâmicas socioculturais das comunidades tendem a fracassar em sua função social. A ausência de escuta e participação efetiva dos moradores frequentemente resulta em espaços padronizados, descontextualizados e pouco funcionais para a vida cotidiana. Essa desconexão é analisada por Perutti (2017) no contexto do Programa Minha Casa Minha Vida. A autora argumenta que a imposição de tipologias nucleares, baseadas no isolamento, na ausência de quintais e na rigidez dos cômodos, opera um apagamento das dinâmicas familiares estendidas, típicas das matrizes afro-brasileiras. Ao substituir a fluidez do pátio ou da varanda pela esterilidade do corredor e do condomínio fechado, a política pública não entrega apenas uma habitação, mas impõe um modo de vida individualista.

Para fundamentar essa resistência, é útil recorrer à distinção de Lefebvre (2001) entre 'habitat' e 'habitar'. O mercado e o Estado produzem o 'habitat': o invólucro físico, a mercadoria imobiliária quantificável. A *casa negra*, contudo, reivindica o direito ao 'habitar': o ato de apropriar-se do espaço, de transformá-lo através do corpo, do rito e do uso coletivo. Pallasmaa (2011) reforça que a verdadeira arquitetura não é visual, mas existencial. Nesse sentido, as intervenções contemporâneas nas periferias, como a transformação da laje em área de festa ou a abertura da fachada para o comércio informal, são atos de 'habitar' que subvertem a rigidez do 'habitat' imposto.

Ao reivindicar o 'habitar', a população negra transforma o 'habitat' genérico em um lugar de dignidade e memória. Reconhecer a autoria negra nessas intervenções contemporâneas é fundamental para combater a sensação de não-pertencimento imposta pela cidade formal. Quando a laje ou o puxadinho são lidos como estratégias legítimas de resistência cultural, e não como ilegalidade, o morador passa a se sentir parte integrante da história do território, capaz de moldá-lo segundo suas próprias epistemologias e afetos.

Incorporar princípios ancestrais como a multifuncionalidade dos espaços, a valorização das áreas externas e a adaptabilidade construtiva é fundamental para que as políticas habitacionais resultem em moradias que não apenas sirvam de abrigo, mas sustentem modos de vida e fortaleçam a identidade comunitária. Um aspecto central dessa integração é a coautoria nos processos de projeto. Bispo (2023) enfatiza que fazer arquitetura nas comunidades quilombolas é, por natureza, um trabalho coletivo e relacional. Isso exige que arquitetos e urbanistas assumam uma postura de parceria, construindo soluções em conjunto com os moradores e não impondo modelos pré-concebidos. Essa postura participativa rompe com a lógica hierárquica que historicamente caracterizou a produção habitacional e promove uma arquitetura mais democrática e enraizada no território. Ao reconhecer o morador como sujeito ativo do processo, a prática arquitetônica passa a reforçar o pertencimento, a autonomia e a continuidade dos saberes locais.

Do ponto de vista ambiental, os saberes ancestrais negros oferecem um legado robusto de práticas sustentáveis. O uso de materiais locais, a adaptação às condições climáticas e a criação de espaços externos produtivos, quintais, hortas, pátios são estratégias que não apenas reduzem impactos ambientais, mas fortalecem a resiliência social (Matos, 2024). Essas soluções demonstram que sustentabilidade e cultura não são campos separados, mas dimensões complementares do mesmo projeto. Além disso, como lembra Mbembe (2018), tradição e inovação não são polos opostos. A vitalidade das culturas negras está justamente na capacidade de reinvenção contínua, dialogando com o presente sem abrir mão de suas raízes. A arquitetura afro-brasileira exemplifica essa dinâmica ao adaptar-se às transformações sociais e econômicas, preservando a lógica comunitária e a relação orgânica com o território.

O reconhecimento da *casa negra* e de seus saberes como patrimônio arquitetônico amplia significativamente as possibilidades de pesquisa, documentação e intervenção qualificada. Mais do que preservar edificações isoladas, trata-se de compreender um sistema integrado de práticas construtivas, usos coletivos e simbolismos culturais que estruturam modos de vida. Para Weimer (2008), registros etnográficos, levantamentos técnicos e mapeamentos participativos são instrumentos essenciais para revelar como as formas arquitetônicas se articulam às dinâmicas sociais, às hierarquias internas e aos vínculos comunitários. Esse tipo de abordagem permite situar a arquitetura dentro de um contexto vivo, capaz de informar decisões projetuais mais coerentes e sensíveis às realidades locais.

Essa documentação, no entanto, não pode restringir-se à dimensão técnica tradicional. É necessário incluir narrativas orais, memórias coletivas e experiências sensoriais vinculadas aos espaços, já que, como afirma Bispo (2023), a oralidade é um vetor central na transmissão dos saberes negros. Incorporar esse elemento às metodologias de pesquisa e projeto amplia o alcance da documentação, revelando aspectos que dificilmente emergiriam em análises puramente formais. Trata-se de registrar, junto com a materialidade, as histórias, os significados e as práticas cotidianas que dão vida ao espaço arquitetônico.

Ao adotar essa perspectiva integradora, a arquitetura contemporânea pode aprender com a lógica comunitária que fundamenta as arquiteturas negras. Isso significa, como destaca Matos (2024), abandonar a reprodução de modelos universalizantes e projetar soluções situadas, enraizadas nas necessidades e modos de vida específicos de cada território. Essa mudança metodológica envolve partir do lugar e das pessoas para a formulação das propostas arquitetônicas, e não impor tipologias genéricas desvinculadas da realidade sociocultural local. É uma abordagem que privilegia a coautoria comunitária e respeita os processos próprios de conceber e transformar o espaço.

No contexto urbano brasileiro, a presença e a permanência dos saberes negros nas periferias e comunidades quilombolas urbanas representam também um ato de resistência contra a homogeneização espacial imposta pela urbanização capitalista. Mbembe (2018) interpreta essa resistência como não apenas cultural, mas profundamente política, pois afirma o direito de existir segundo lógicas próprias em um sistema que busca uniformizar comportamentos, modos de vida e formas de ocupação do espaço. Essas práticas espaciais funcionam como contraponto à lógica de mercado que tende a apagar singularidades e padronizar o habitar.

Compreender a *casa negra* como território ancestral vivo oferece à arquitetura brasileira a oportunidade de reposicionar-se diante de sua própria história e de seu futuro. Incorporar esses saberes à prática projetual não é somente um ato de valorização cultural, mas uma estratégia para promover cidades mais justas, sustentáveis e culturalmente diversas. Ao reconhecer a diversidade cultural como recurso estratégico para o desenvolvimento urbano, abre-se espaço para uma arquitetura que, além de responder às demandas técnicas e ambientais, reafirma a identidade e a autonomia das comunidades, contribuindo para a construção de um futuro mais plural e equitativo. Como sintetiza Bispo (2023), a terra e, por extensão, o território habitado “dá” não apenas recursos materiais, mas também sentido, pertencimento e identidade. Essa perspectiva amplia o entendimento de que o espaço construído não se reduz a sua materialidade, mas se insere em uma rede complexa de relações históricas, culturais e simbólicas. O território, nesse sentido, é tanto um espaço físico quanto um campo de significados compartilhados, construídos e ressignificados coletivamente.

Valorizar a *casa negra* é, portanto, reconhecer a relação indissociável entre cultura, território e vida comunitária. Essa valorização implica compreender que cada elemento arquitetônico carrega histórias, memórias e práticas que ultrapassam sua função utilitária. Quintais, cozinhas, pátios e fachadas não são apenas componentes espaciais; são expressões vivas de modos de vida e de um saber-fazer transmitido por gerações, que resiste mesmo diante das transformações impostas pela urbanização contemporânea. Matos (2024) lembra ainda que essa resistência é, majoritariamente, feminina. A mulher negra contemporânea, ao projetar sua casa (muitas vezes na autoconstrução), reitera a cozinha e o quintal não como espaços de servidão, mas como centros de comando e empreendedorismo, desafiando a lógica do apartamento moderno que tenta esconder ou minimizar o trabalho reprodutivo.

Assim, a arquitetura comprometida com as raízes e saberes de um povo se torna mais do que abrigo: torna-se memória, resistência e projeto de futuro. É nesse reconhecimento que a casa deixa de ser um mero objeto físico para se consagrar como um lugar inegociável de dignidade, permitindo que a população negra se sinta, finalmente, protagonista da história do seu próprio território. Ao assumir esse compromisso, o fazer arquitetônico reconhece que preservar e dialogar com os saberes ancestrais não é um gesto nostálgico, mas uma estratégia fundamental para imaginar e construir cidades mais justas, plurais e sustentáveis. Dessa forma, a *casa negra* deixa de ser vista como herança marginalizada e se afirma como referência potente para um novo paradigma

arquitetônico no Brasil.

Conclusão

Este artigo partiu da compreensão de que a *casa negra* é um território ancestral vivo, portador de saberes, técnicas e significados que moldaram, de forma decisiva, a formação da arquitetura brasileira. Ao longo da discussão, três eixos estruturaram a análise e conduziram a argumentação.

No primeiro eixo, apresentou-se a *casa negra* como território ancestral, onde espaço, cultura e memória se entrelaçam. Mostrou-se que ela não é apenas uma tipologia arquitetônica, mas um conceito analítico que revela como a influência afro-brasileira se manifesta na materialidade e na organização do espaço doméstico, preservando vínculos comunitários, práticas culturais e valores espirituais, atuando como um quadro social da memória que confere segurança ontológica e sentido de existência aos seus moradores.

O segundo eixo tratou dos saberes negros na formação da arquitetura vernacular brasileira, evidenciando a contribuição direta de técnicas construtivas, formas de ocupação e organização comunitária herdadas das tradições africanas e adaptadas ao território brasileiro. A análise demonstrou que essas práticas, longe de serem meros resquícios folclóricos, constituem um repertório sofisticado e resiliente de biointeração, capaz de oferecer respostas sustentáveis e socialmente enraizadas às demandas habitacionais.

O terceiro eixo discutiu o saber negro na casa contemporânea, ressaltando sua permanência e ressignificação nos contextos urbanos atuais, especialmente nas periferias e comunidades quilombolas. A presença desses elementos, como o quintal multifuncional, a centralidade da cozinha e a lógica comunitária na organização espacial, demonstra que os saberes ancestrais continuam atuando como estratégias de resistência cultural e como fundamentos para práticas projetuais mais inclusivas e contextualizadas. Essas práticas reivindicam o direito pleno ao 'habitar', vivido e apropriado, em contraposição ao mero 'habitat' mercantil imposto pelas políticas urbanas hegemônicas.

Ao retomar esses três eixos, fica evidente que reconhecer e valorizar a *casa negra* é mais do que um exercício acadêmico: é um ato político e uma estratégia de futuro. Trata-se de romper com narrativas eurocêntricas que invisibilizam epistemologias negras e de propor uma arquitetura comprometida com a memória, a identidade e a justiça social. É nesse reconhecimento que a casa deixa de ser vista apenas como um objeto físico para se consagrar como um lugar inegociável de dignidade e pertencimento, permitindo que a população negra se sinta, finalmente, protagonista da história do seu próprio território. Incorporar esses saberes à prática arquitetônica e urbanística significa ampliar horizontes para a construção de cidades mais plurais, sustentáveis e culturalmente diversas.

Assim, reafirma-se que a diversidade cultural não é apenas um atributo estético ou um elemento decorativo do espaço urbano, mas um recurso estratégico e indispensável para repensar o habitar no Brasil. A *casa negra*, em sua materialidade e simbologia, oferece caminhos concretos para construir um futuro onde a técnica e a ancestralidade caminhem lado a lado, produzindo espaços que sejam, ao mesmo tempo, abrigo, memória, resistência e projeto de vida.

Referências

- BISPO, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora; Piseagrama, 2023.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2013.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). *Patrimônio cultural imaterial: para saber mais*. Brasília, DF: IPHAN, 2014.
- LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.
- LEMOS, Carlos Alberto Cerqueira. *História da casa brasileira*. São Paulo: Contexto, 1989.
- MARTINS, Leda Maria. *A cena em sombras: memória e teatralidade na cultura afro-brasileira*. Belo Horizonte: Perspectiva, 1995.
- MATOS, Gabriela de. *A arquitetura afro-brasileira: diálogos entre ancestralidade e contemporaneidade*. 2024. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTI, Alex (org.). *Beatriz Nascimento: quilombola e intelectual*. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.
- OLIVEIRA, Luana Figueiredo de Carvalho. *Habitação a partir do olhar da etnicidade quilombola: estudo de caso do Programa Nacional de Habitação Rural no Território Quilombola de Mocambo e Cachoeira na Chapada Diamantina*. 2019. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Paris: UNESCO, 2003.
- PALLASMAA, Juhani. *Os olhos da pele: a arquitetura e os sentidos*. Porto Alegre: Bookman, 2011.
- PERUTTI, Daniela Cristina. *Em cada casa, uma carta: a arquitetura do programa Minha Casa Minha Vida e a produção da subjetividade*. 2017. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Carlos, 2017.
- TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.
- WEIMER, Günter. *Inter-relações arquitetônicas Brasil-África*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.