

# Entre nacionalidade e naturalidade: identidade, poder e a lógica colonial da cidadania

*Between nationality and naturalness: identity, power, and the colonial logic of citizenship*

Hermelindo Silvano Chico\*

*Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, Dourados/MS, Brasil*

## 1. Introdução

A complexa relação entre nacionalidade e naturalidade, especialmente em sociedades marcadas por histórias de colonização, constitui uma chave crucial para a compreensão das dinâmicas contemporâneas de identidade, pertencimento e cidadania. Essa relação envolve uma tensão entre duas categorias que, embora distintas, são profundamente interligadas: a nacionalidade, concebida como uma construção jurídica instituída pelo Estado moderno, e a naturalidade, que remete à ancestralidade, à cultura e à vivência territorial dos indivíduos e povos. Ao serem analisados em suas interconexões históricas e políticas, esses conceitos revelam as persistentes assimetrias de poder que ainda estruturam o ordenamento social e jurídico global.

A nacionalidade, como um conceito jurídico, está vinculada ao reconhecimento formal de um indivíduo como pertencente a um Estado soberano<sup>1</sup>. Esse vínculo, no entanto, é frequentemente associado a uma série de direitos e deveres, como o direito ao voto, o acesso à proteção social, e a titularidade de uma série de benefícios e responsabilidades que emergem da relação entre

---

\* Mestre e Doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Fronteiras e Direitos Humanos da Faculdade de Direito e Relações Internacionais (FADIR) na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). ORCID: 0000-0001-7897-193X. E-mail: hermelindochico@gmail.com.

1 WEIS, 1979, p. 215.

o indivíduo e o Estado. Em sua forma mais tradicional, a nacionalidade foi construída como uma ferramenta essencial para organizar a ordem política e social, um instrumento de coesão interna e exclusão externa, refletindo, de forma direta, os princípios de soberania e territorialidade que caracterizam o Estado-nação moderno<sup>2</sup>.

Por outro lado, a naturalidade faz referência a algo que ultrapassa os limites do aparato jurídico e se enraíza na história e na cultura dos indivíduos e coletividades. Ela se relaciona com as origens geográficas, as tradições culturais, os valores e as identidades construídas ao longo do tempo por grupos humanos que compartilham um determinado espaço e uma vivência comum. Como observa Carlos Brandão, “isto significa que na prática pessoas e famílias identificam-se agora com a sua comunidade de origem”<sup>3</sup>.

O embate entre essas duas categorias de pertencimento gera um dilema significativo na configuração da cidadania contemporânea, pois enquanto o Estado moderno busca estabelecer normas objetivas e universalistas para definir quem pertence a uma nação, as culturas e as identidades não se alinham facilmente com essas categorias abstratas e muitas vezes excludentes. Em muitos contextos, a nacionalidade não consegue capturar ou respeitar as complexas teias de pertencimento e identidade que atravessam as experiências, por exemplo, de africanos e seus descendentes, povos indígenas, migrantes e outras populações marginalizadas, cujas raízes culturais e históricas são desconsideradas ou até mesmo apagadas pelos critérios jurídicos que regem a nacionalidade.

Neste artigo, propomos uma reflexão crítica sobre como o conceito de nacionalidade, longe de ser um simples instrumento técnico ou neutro, se configura como um mecanismo de controle que opera dentro de uma lógica de poder herdada do colonialismo. O estudo questiona de que maneira a nacionalidade, enquanto construção jurídica do Estado moderno, entra em conflito com a naturalidade, entendida como a expressão cultural e identitária dos povos.

A metodologia adotada neste estudo é de natureza qualitativa e teórica-crítica. A abordagem metodológica foi fundamentada em uma revisão bibliográfica abrangente, envolvendo os campos do direito, da filosofia política, da sociologia e dos estudos pós-coloniais. Através dessa revisão,

---

2 BRUBAKER, 1992.

3 BRANDÃO, 1986, p. 112.

buscamos articular diferentes correntes teóricas que contribuem para a compreensão das dinâmicas de poder associadas à construção da nacionalidade e da cidadania, enquanto simultaneamente valorizamos as perspectivas que surgem das experiências culturais e identitárias dos sujeitos, especialmente aqueles que são historicamente marginalizados.

## 2. O estado moderno e a construção da nacionalidade

Historicamente, a formação do Estado moderno esteve fortemente vinculada ao desenvolvimento de um sistema jurídico centralizado, que visava controlar e regular as populações. Desde os tempos do absolutismo até o surgimento dos Estados-nação, a centralização do poder passou pela imposição de um sistema normativo que, ao regular a vida em sociedade, impôs uma identidade coletiva baseada na legislação. Essa nacionalização jurídica, que se fundamenta no cumprimento de determinados requisitos legais e na adesão a um conjunto de normas, confere ao indivíduo um estatuto formal de cidadania.

“A cidadania evolui por meio de um processo de lutas desenvolvidas paralelamente em diversos países, que leva da condição de membro da sociedade nacional no século XVII, ao direito de associação no século XIX, até serem alcançados os direitos sociais em pleno século XX”<sup>4</sup>. Segundo Milton Santos<sup>5</sup>, a noção de “cidadão” ganhou destaque a partir de uma profunda transformação histórica na Europa, associada ao fim do feudalismo e à ascensão do capitalismo. Ele destaca que o desenvolvimento da cidadania foi um processo gradual e contínuo, contrariando visões simplificadas que o tratam como um acontecimento pontual ou imediato na história.

Como argumenta Max Weber<sup>6</sup>, o Estado moderno é definido pelo monopólio legítimo da força física dentro de um território, e essa legitimidade se sustenta, em grande parte, pela racionalização do direito e pela burocratização da vida social. Michel Foucault<sup>7</sup> complementa essa visão ao afirmar que o poder moderno opera por meio de dispositivos disciplinares e biopolíticos, regulando os corpos e subjetividades para manter uma ordem social pretendida.

---

4 SANTOS, 2007, p. 21.

5 SANTOS, 2007, p. 22.

6 WEBER, 2015.

7 FOUCAULT, 2008.

Na perspectiva decolonial, Walter Mignolo<sup>8</sup> acrescenta que esse sistema jurídico é também um projeto epistêmico colonial, responsável por impor uma racionalidade eurocentrada e suprimir outros modos de vida e de saber, o que ele denomina de “colonialidade do poder”<sup>9</sup>. Assim, o direito estatal moderno não apenas regulamenta a conduta, mas também fabrica identidades sociais que servem à manutenção de uma ordem política centralizada e excludente.

A nacionalidade, nesse sentido, é um ato de poder estatal: ela formaliza a inclusão (ou exclusão) de indivíduos em um projeto político-jurídico<sup>10</sup>. A nacionalidade, em sua construção estatal, não é apenas uma formalidade jurídica, mas um instrumento de poder que define quem pertence à nação e quem não pertence. Dessa forma, a nacionalidade molda as identidades individuais e coletivas, muitas vezes em detrimento das diversidades culturais e históricas existentes<sup>11</sup>.

A crítica à concepção tradicional de nação como uma entidade homogênea e naturalizada é central em diversas abordagens teóricas contemporâneas. Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein<sup>12</sup>, por exemplo, argumentam que a ideia de nação sem Estado é uma contradição, pois o Estado sempre está implicado na formação nacional. Eles destacam que os Estados-nação modernos criam etnicidades fictícias para projetar estabilidade sobre a população, construindo mitos de origem que mascaram conflitos internos e regionais. Esses mitos são frequentemente reforçados por instituições como a escola, que desempenha um papel crucial na nacionalização da língua e na construção de uma identidade coletiva homogênea. Nesse sentido, a nacionalidade se torna uma ferramenta de homogeneização cultural, que apaga as especificidades regionais, étnicas e sociais em nome de uma unidade nacional idealizada.

Essa perspectiva é complementada por Daniel Chernilo<sup>13</sup>, que critica o nacionalismo metodológico, a tendência de associar sociedade e Estado-nação

8 MIGNOLO, 2008.

9 A colonialidade do poder deve ser admitida como um fator básico na questão nacional e do Estado-nação. QUIJANO, 2011, p. 238.

10 MALANCZUK, 1997.

11 ARENDT, 2012, p. 246; BRUBAKER, 1992.

12 BALIBAR; WALLERSTEIN, 2021.

13 CHERNILO, 2007.

como se fossem entidades naturais e imutáveis. Chernilo<sup>14</sup> propõe uma teoria social do Estado-nação que reconhece sua construção histórica e contingente, desafiando a ideia de que o Estado-nação é a forma política natural ou final da modernidade. Ele argumenta que a concepção tradicional do Estado-nação como uma unidade homogênea e autossuficiente é uma construção ideológica que serve para justificar a exclusão de outros arranjos sociais e políticos, marginalizando formas alternativas de organização social e política.

A nacionalidade, do ponto de vista jurídico, representa o vínculo legal que une um indivíduo a um Estado-nação, conferindo-lhe direitos e deveres específicos. No entanto, conforme argumenta Benedict Anderson<sup>15</sup>, a nacionalidade transcende a mera filiação legal, constituindo-se como uma “comunidade imaginada”. Anderson<sup>16</sup> destaca que, embora os membros de uma nação nunca se conheçam pessoalmente, compartilham na imaginação coletiva a percepção de pertencimento a uma comunidade limitada e soberana. Essa construção social da nacionalidade é fundamental para a coesão interna do Estado, mas também pode servir como mecanismo de exclusão, delineando fronteiras que separam “nós” e “eles”<sup>17</sup>.

Assim, a nacionalidade é essencial para a cidadania, funcionando como um direito que assegura a proteção do indivíduo pelo Estado. Sem a nacionalidade, o indivíduo pode ser privado de direitos fundamentais, tornando-se apátrida e vulnerável à marginalização social<sup>18</sup>. Essa dinâmica de inclusão e exclusão é particularmente evidente em contextos de migração, em que políticas de nacionalidade e cidadania são frequentemente utilizadas para justificar a marginalização e a criminalização de indivíduos e grupos considerados “estrangeiros”<sup>19</sup> ou “indesejáveis”.

O Estado moderno consolidou seu poder não apenas por meio de um aparato militar e administrativo robusto, mas também através da centralização do direito. Essa centralização implicava a criação de um sistema normativo capaz de monitorar, regular e controlar comportamentos, reforçando a autoridade do Estado sobre os cidadãos. Giddens<sup>20</sup> ressalta que, na

---

14 CHERNILO, 2007.

15 ANDERSON, 2008.

16 ANDERSON, 2008, p. 82.

17 ANDERSON, 2008, p. 16.

18 ARENDT, 2012, p. 65.

19 ANDERSON, 2008, pp. 148-160.

20 GIDDENS, 1991.

modernidade, o controle social se torna um processo internalizado, no qual os indivíduos adotam, ainda que inconscientemente, as normas e valores impostos pelo Estado. Dessa forma, a nacionalidade se torna um marcador de conformidade com a ordem jurídica, em que o direito é visto como o instrumento máximo de integração e disciplina social.

Além disso, Hobsbawm<sup>21</sup> enfatiza que a invenção das tradições e a ritualização das práticas estatais fortalecem o vínculo simbólico entre o indivíduo e o Estado. Tais práticas, que se manifestam desde cerimônias cívicas até a padronização das línguas oficiais, operam como mecanismos de “naturalização” das regras estabelecidas, contribuindo para a construção de uma identidade coletiva. Esse processo de “invenção” das tradições, por mais que aparente uma continuidade histórica, é, na verdade, fruto de uma decisão política que visa moldar e, muitas vezes, limitar as manifestações culturais diversas.

A centralidade do direito na constituição dos Estados modernos tem raízes no colonialismo. Dessa forma, a construção da nacionalidade também está intrinsecamente ligada ao processo de racialização e colonialidade<sup>22</sup>. “A construção da nação e, sobretudo, do Estado-nação foram conceituadas e trabalharam contra a maioria da população, neste caso, os índios, negros e mestiços”<sup>23</sup>.

A imposição de sistemas jurídicos e culturais europeus sobre povos colonizados não apenas desqualificou suas formas tradicionais de organização social, mas também os subordinou a uma hierarquia racial que os posicionava como “outros” em relação à norma europeia<sup>24</sup>. Essa estrutura de poder colonial não desapareceu com a independência formal dos países, mas persistiu de maneira insidiosa, moldando as políticas de nacionalidade e cidadania de maneira a excluir aqueles que não se alinhavam com a norma estatal estabelecida<sup>25</sup>.

As metrópoles, ao impor seus sistemas jurídicos sobre os territórios colonizados, criaram uma dicotomia entre o que era considerado “natural” (no sentido cultural e ancestral) e o que era legalmente instituído. Portanto, a nacionalidade passou a ser vista como o mecanismo pelo qual o Estado

---

21 HOBBSAWM, 1990, pp. 125-130.

22 OYĒWŪMÍ, 1997; QUIJANO, 2011, pp. 213-216.

23 QUIJANO, 2011, p. 237.

24 CHICO, 2020.

25 MASSUANGANHE, 2011, p. 112; QUIJANO, 2011, p. 237.

exerce seu poder, determinando os contornos do pertencimento político e, ao mesmo tempo, reforçando uma matriz colonial que negava o valor das identidades originárias.

Por isso, o aparato estatal funciona como um mecanismo de legitimação da dominação capitalista, em que a nacionalidade se torna o selo que distingue os “civilizados” dos “primitivos”. Esse processo historicamente marcado pelo colonialismo atua de forma duplamente excludente: ele não só nega a legitimidade dos saberes tradicionais e das identidades culturais, mas também impõe uma hierarquia que privilegia grupos etnocêntricos, marginando aqueles que não se enquadram nos critérios normativos estabelecidos.

Ernest Gellner<sup>26</sup> complementa essa discussão ao afirmar que o nacionalismo emerge como resposta à necessidade de organizar socialmente a diversidade em sociedades em rápida transformação. Para ele<sup>27</sup>, a nacionalidade é a consequência de um processo de “modernização” que implica a centralização do poder e a adoção de uma cultura política homogênea. Segundo Gellner<sup>28</sup>, a ideia de nação, embora fundamental para a organização do Estado, carrega em si o risco de se tornar um instrumento de exclusão, sobretudo quando utilizada para consolidar interesses de grupos dominantes.

Portanto, a construção da nacionalidade no Estado moderno deve ser entendida não apenas como um processo jurídico ou administrativo, mas como um fenômeno político e social que envolve a criação de identidades coletivas, a imposição de normas culturais e a definição de fronteiras de pertencimento. Essa construção está imbricada em relações de poder que moldam as dinâmicas sociais e políticas, perpetuando desigualdades e exclusões. Reconhecer a nacionalidade como um processo contingente e contestável é fundamental para desafirmos as narrativas hegemônicas que buscam naturalizar a exclusão e para construirmos formas mais inclusivas e justas de pertencimento político e social.

### 3. Naturalidade: identidade cultural e pertencimento

Ao contrário da nacionalidade, que remete à formalização do pertencimento político através de requisitos legais, a naturalidade refere-se à essência

---

26 GELLNER, 1993.

27 GELLNER, 1993, p. 04; GELLNER, 1997, p. 114.

28 GELLNER, 1993.

identitária ligada à cultura, à genealogia e à ancestralidade, elementos que transcendem os limites do direito formal. A cultura é, portanto, o elemento definidor da identidade de um povo, um reservatório de significados, memórias e práticas que se perpetuam ao longo do tempo.

Quando se fala em identidade cultural, a ênfase recai sobre as raízes históricas e as tradições que conferem sentido à existência coletiva. Esse conceito abrange a noção de pertencimento que não se restringe à mera localidade geográfica ou ao ato jurídico de nacionalidade, mas que emerge de uma conexão profunda com a história, a língua, os rituais e os valores herdados dos antepassados.

Em muitos casos, essa identidade cultural é o que permite que os indivíduos se reconheçam como parte de uma comunidade que compartilha uma trajetória comum, mesmo diante de imposições externas. Nesse sentido, Milton Santos<sup>29</sup> destaca que o território não é apenas um espaço físico, mas um espaço de vivência e memória, onde se constroem vínculos afetivos, culturais e simbólicos, elementos fundamentais para a formação da identidade coletiva.

Como argumenta Homi Bhabha<sup>30</sup>, a identidade não é fixa. Bhabha desafia a visão essencialista da identidade, sugerindo que ela é sempre “em processo”, marcada por contradições, ambivalências e deslocamentos. Ele nos alerta que a tentativa de construir uma identidade nacional homogênea, muitas vezes imposta pelo Estado, não só é impossível, como também alienante. Esse processo de “hibridismo”, como ele define, ocorre nas zonas de contato, onde as culturas se sobrepõem e se transformam.

A crítica de Bhabha é importante para entendermos o problema do “duplo pertencimento” que frequentemente surge quando a nacionalidade formal do indivíduo não corresponde à sua identidade cultural. Esta tensão se observa, por exemplo, no caso de um indivíduo que nasce em um país distinto dos seus pais, adquirindo uma nacionalidade diferente, mas mantendo um forte vínculo com a cultura e a ancestralidade de sua origem. A experiência de deslocamento e a sensação de pertencimento a duas nações simultaneamente, sem que nenhuma delas possa englobar completamente a identidade do indivíduo, reforça a argumentação de Homi Bhabha de que as identidades são construídas no entrelugar, no “local da cultura”. Para

---

29 SANTOS, 2007, pp. 139-140.

30 BHABHA, 2003, pp. 21-26

Bhabha<sup>31</sup>, as identidades não podem ser reduzidas a um sistema binário de pertencimento (nacionalidade vs. herança), mas devem ser vistas como algo fluido, negociado, e muitas vezes em conflito com as normas estabelecidas pelo Estado.

Dialogando com essa perspectiva, Stuart Hall<sup>32</sup> também rejeita concepções essencialistas de identidade e enfatiza seu caráter histórico, relacional e mutável. Para Hall<sup>33</sup>, a identidade não é fixa ou essencial, mas sim um “tornar-se”, algo fluido e dinâmico que está sujeito às transformações históricas e culturais. Essa visão permite compreender a naturalidade como uma construção social e histórica, moldada por experiências compartilhadas e contextos específicos.

Essa crítica à homogeneização cultural imposta pela nacionalidade também é levantada por Paul Gilroy<sup>34</sup>, que propõe uma visão da identidade negra na diáspora como algo transnacional, fluido e em constante movimento. Gilroy reflete sobre como a experiência da diáspora africana desafia as fronteiras nacionais e as normas de cidadania, sugerindo que a verdadeira identidade das populações negras não pode ser reduzida aos limites de um território ou à nacionalidade formal.

Ao destacar a importância da memória e da cultura na construção de identidades diaspóricas, Gilroy oferece uma crítica fundamental à ideia de que a cidadania deve ser construída a partir de uma nacionalidade fixa. Para ele<sup>35</sup>, a cultura negra, com suas raízes profundas nas tradições africanas e nas experiências da escravidão e do colonialismo, é um exemplo claro de como a naturalidade, como vínculo ancestral e cultural, se sobrepõe ao controle estatal da identidade, criando uma forma de pertencimento que é simultaneamente local e global.

Além disso, Édouard Glissant<sup>36</sup>, ao abordar a questão da identidade cultural no contexto pós-colonial, propõe a noção de “poética da relação”, que sublinha a importância da “opacidade” cultural. Para Glissant<sup>37</sup>, não se trata apenas de reconhecer as diferenças, mas de valorizar e proteger o

---

31 BHABHA, 2003, p. 37.

32 HALL, 2006, pp. 09-10.

33 HALL, 2006, pp. 39-41.

34 GILROY, 2007.

35 GILROY, 2007, p. 228.

36 GLISSANT, 2011.

37 GLISSANT, 2011.

direito de cada cultura existir em sua complexidade, sem a necessidade de se submeter aos padrões universais impostos pelo Estado-nação.

Glissant desafia a lógica colonizadora que exige que as culturas se tornem transparentes e adaptáveis ao modelo da modernidade ocidental, reivindicando, em vez disso, um espaço de liberdade para as identidades se expressarem sem a necessidade de se ajustar aos códigos normativos impostos pelo Estado. O autor insiste na necessidade de reconhecimento das identidades locais, que muitas vezes são marginalizadas pelo processo de nacionalização, como parte de uma resistência contra o apagamento das tradições e saberes ancestrais.

As identidades nacionais são, na verdade, fabricadas, resultado de um processo de imaginação social, e não de uma “essência” pré-existente vinculada à terra ou à etnia. Nesse sentido, a nacionalidade enquanto forma jurídica de pertencimento serve ao propósito de consolidar uma unidade que, muitas vezes, mascara as múltiplas identidades culturais que coexistem dentro de um mesmo território<sup>38</sup>.

Essa ambiguidade sublinha que a nacionalidade, apesar de essencial para a estrutura política, não captura integralmente a complexidade da identidade individual e coletiva. O reconhecimento formal de um indivíduo como cidadão de um território específico não necessariamente suprime os laços afetivos e culturais que o conectam a outras origens. Portanto, o processo de nacionalidade, ao formalizar a inclusão do indivíduo em uma comunidade política, não elimina a influência da naturalidade como uma força moldadora da memória e da cultura de um povo.

Para além do manejo jurídico da nacionalidade, o debate sobre naturalidade propõe uma reconstrução epistemológica que resgate as vozes e saberes dos povos historicamente marginalizados. Malcom Ferdinand<sup>39</sup> propõe uma “ecologia decolonial”, na qual os saberes e práticas dos grupos subalternizados não possam ser reduzidos a um discurso dominante e normativo. Essa perspectiva busca demonstrar que a verdadeira cidadania deve ser entendida como um processo dialético: ela deve incorporar as dimensões culturais, históricas e afetivas dos sujeitos, resgatando a naturalidade que, embora reprimida pelo aparato estatal, é fundamental para o reconhecimento pleno da dignidade humana.

---

38 ANDERSON, 2008.

39 FERDINAND, 2019.

Walter Mignolo<sup>40</sup> aprofunda essa crítica ao afirmar que a colonialidade do saber ainda estrutura as formas hegemônicas de pensar e organizar o mundo. Para ele<sup>41</sup>, a desobediência epistêmica é uma estratégia fundamental para romper com as lógicas eurocêtricas que definem quem pode falar, pensar e existir politicamente. Nesse sentido, a recuperação da naturalidade enquanto elemento cultural e ancestral não é apenas uma reivindicação identitária, mas um ato de insurgência cognitiva, um movimento que questiona as fronteiras impostas pela modernidade colonial e reabre caminhos para outras formas de saber, ser e pertencer.

A ruptura epistemológica, nesse horizonte, representa um modo de pensamento e ação no qual a centralidade dos interesses, valores e perspectivas dos povos marginalizados predominam<sup>42</sup>. Em termos teóricos, isso implica colocar os povos africanos, indígenas, os mais afetados pela colonialidade, no centro de qualquer análise que pretenda compreender os fenômenos que os envolvem. Assim, naturalidade deixa de ser um dado biográfico ou jurídico e passa a ser um território de luta simbólica, uma ferramenta crítica na disputa por reconhecimento, memória e soberania epistêmica.

#### 4. Colonialismo e a construção de identidades: legados persistentes

Aimé Césaire<sup>43</sup> sustenta que o colonialismo foi, acima de tudo, um projeto de desumanização sistemática dos povos colonizados, cujas culturas e identidades foram reduzidas à condição de objeto ou mercadoria. Essa desumanização operava não apenas por meio da dominação física e econômica, mas também por meio de uma violência simbólica que negava a humanidade intrínseca dos sujeitos colonizados.

Tal processo envolveu o esvaziamento de suas memórias, cosmovisões e práticas culturais, substituindo-as por narrativas impostas pelo colonizador. Essa negação da humanidade é justamente o que torna a naturalidade uma forma de resistência: ao reivindicar uma identidade enraizada em vínculos afetivos, históricos e ancestrais, o sujeito rompe com a lógica colonial que busca apagá-lo.

---

40 MIGNOLO, 2008.

41 MIGNOLO, 2008, p. 288.

42 ASANTE, 2014, p. 3.

43 CÉSAIRE, 1978.

Frantz Fanon<sup>44</sup> complementa essa análise ao mostrar que o racismo, embora não esgote o sistema escravista, representa sua face mais brutal e visível. Ele opera como um dispositivo ideológico que desestrutura as referências simbólicas dos povos oprimidos, impondo a cultura europeia como superior e universal. Ao desvalorizar as culturas nativas e reforçar a inferiorização do “outro” com base em critérios raciais, o racismo permite que os colonizados internalizem essa hierarquia e passem a assimilar os valores do colonizador.

Nesse contexto, Carlos Rodrigues Brandão<sup>45</sup> contribui ao refletir que a relação com o “outro” é, antes de tudo, um exercício de reconhecimento da diferença, ou seja, da alteridade. Para ele<sup>46</sup>, o outro não é apenas diferente, ele também “atrai e atemoriza”, por isso é frequentemente traduzido e reduzido aos símbolos da cultura dominante. Tal como Fanon demonstra no âmbito da dominação colonial, Brandão mostra que o desconhecimento e a negação da diferença são mecanismos de poder que, sob o pretexto de compreender, tentam domesticar e submeter o outro à lógica do eu. Ao enfatizar que é preciso ver o outro como legítimo em sua diferença, Brandão<sup>47</sup> propõe uma via crítica de resistência à homogeneização cultural: somente ao “reconhecer e valorizar a diferença” é possível construir relações mais igualitárias e simbólica e eticamente respeitosas.

Esse processo de deslegitimação das identidades originárias encontra respaldo em justificativas pseudobiológicas<sup>48</sup>. Para Oyěwùmí<sup>49</sup>, a construção da inferioridade do africano, por exemplo, foi amparada por discursos que naturalizam a desigualdade racial, de gênero e de classe com base em diferenças corporais. Assim, a branquitude foi erigida como norma universal e superior, o que tornou possível a construção de uma hierarquia ontológica entre quem é reconhecido como “natural” da nação e quem carrega o fardo do “outro”. A nacionalidade, nesse caso, atua como uma estrutura que seleciona e qualifica corpos para pertencer, e essa qualificação, historicamente, é racializada.

---

44 FANON, 1980.

45 BRANDÃO, 1986.

46 BRANDÃO, 1986, p. 07.

47 BRANDÃO, 1986, p. 07.

48 OYĒWÙMÍ, 1997, p. 39.

49 OYĒWÙMÍ, 1997, pp. 39-41.

Edward Said<sup>50</sup>, ao teorizar o orientalismo, amplia esse debate ao mostrar que a colonização não se restringe à ocupação física de territórios, mas constitui também uma dominação cultural e epistêmica, operando por meio de discursos, práticas e representações que naturalizam a superioridade do colonizador e a inferioridade do colonizado. A identidade do “outro” é então moldada por essa narrativa hegemônica, que define quem pode falar, quem pode ser escutado e quem deve permanecer silenciado. A nacionalidade torna-se, assim, uma ferramenta discursiva que legitima esse silenciamento, enquanto a naturalidade, marcada pelas tradições, línguas e territorialidades locais, é tratada como um vestígio do passado, algo a ser apagado ou domesticado<sup>51</sup>.

A história dos povos repete seguidamente a lição nunca aprendida de que os grupos humanos não hostilizam e não dominam o “outro povo” porque ele é diferente. Na verdade, tornam-no diferente para fazê-lo inimigo. Para vencê-lo e subjugar-lo em nome da razão de ele ser perversamente diferente e precisar ser tornado igual: “civilizado”. Para dominá-lo e obter dele os proveitos materiais do domínio e, sobre a matriz dos princípios que consagram a desigualdade que justifica o domínio, buscar fazer do outro: o índio, o negro, o cigano, o asiático, um outro eu: o índio cristianizado, o negro educado, o cigano sedentarizado, o asiático civilizado. Todos os que são a minoria dos diferentes ou a maioria dos dominados, revestidos do verniz civilizatório daquilo que às vezes se simplifica enunciando que equivale a penetrar na cultura ocidental, o lugar social adequado à identidade mais legítima<sup>52</sup>.

A dicotomia entre nacionalidade e naturalidade adquire contornos especialmente relevantes quando analisamos a formação dos Estados de matriz colonial. Nos processos de colonização, a imposição do sistema jurídico e a naturalização dos povos colonizados ocorreram em detrimento do reconhecimento de suas tradições e identidades culturais. Essa imposição não se deu de forma neutra: ela foi estruturada para consolidar o poder colonial e para criar uma hierarquia em que o “nativo” era subjugado e desvalorizado.

---

50 SAID, 2011, p. 27.

51 COOPER, 2005.

52 BRANDÃO, 1986, p. 08.

Nesse contexto, a Conferência de Berlim (1884-1885), por exemplo, representa um marco central na imposição de uma lógica colonial que fragmentou artificialmente o continente africano, desconsiderando por completo as dinâmicas culturais, étnicas e linguísticas que estruturavam as sociedades locais. Antes da ocupação europeia, o território africano era composto por comunidades e sistemas de organização próprios, nos quais os vínculos identitários eram definidos sobretudo por pertencimentos étnico-linguísticos e por redes socioculturais que atravessavam extensões territoriais amplas<sup>53</sup>.

A divisão arbitrária imposta pelas potências coloniais, ao traçar fronteiras com base em interesses externos, instaurou um modelo estatal que não dialogava com as concepções nativas de território e identidade. Como consequência, comunidades historicamente unidas foram separadas por fronteiras internacionais recém-criadas, e grupos historicamente “rivais” foram obrigados a conviver sob a mesma jurisdição estatal, gerando tensões e conflitos que persistem até hoje<sup>54</sup>.

Essa reconfiguração territorial também implicou a imposição de um aparato jurídico estatal que passou a definir quem pertence ou não à nação a partir de critérios de nacionalidade formal, desconsiderando completamente os modos locais de pertencimento. Na prática, tornou-se comum, por exemplo, que um indivíduo africano tenha familiares em diferentes países sem que isso implique um contexto migratório no sentido ocidental do termo, simplesmente porque essas divisões territoriais são vistas como artificiais pelas populações locais.

O resultado da história do poder colonial teve duas implicações decisivas: todos os povos foram despojados de suas próprias identidades históricas únicas e, a nova identidade racial, colonial e negativa, implica a desapropriação do lugar na história da produção cultural da humanidade<sup>55</sup>.

O Estado, ao nacionalizar indivíduos com base em fronteiras herdadas do colonialismo, submete seus pertencimentos identitários a uma lógica administrativa alheia à sua realidade cultural. Dessa forma, o direito moderno, ao definir a cidadania a partir de critérios fixos e territoriais, ignora, ou

---

53 CHICO, 2024, p. 12.

54 CHICO, 2024, p. 174.

55 QUIJANO, 2011, p. 221.

pior, subordina, as raízes culturais e os vínculos comunitários dos sujeitos, perpetuando uma lógica de poder que remonta à ordem colonial.

Outro aspecto a ser mencionado sobre a divisão da África é que a administração colonial, mantida, em muitos casos, pelos Estados independentes após a descolonização, instituiu uma rígida separação entre as zonas urbanas, geralmente habitadas por brancos e, em menor número, por nativos “assimilados” à cultura do colonizador, e as áreas rurais, destinadas às populações locais<sup>56</sup>. Enquanto os brancos tinham seus direitos plenamente garantidos por constituições e leis, os assimilados eram tratados como cidadãos de segunda classe, submetidos a uma cidadania limitada e condicionada. Já os indígenas eram mantidos sob vigilância em aldeias administradas por autoridades tradicionais nomeadas pelo próprio poder colonial, sendo regidos por um direito costumeiro que os afastava ainda mais do acesso à cidadania plena<sup>57</sup>.

De forma semelhante, um exemplo atual desse fenômeno pode ser observado na forma como os Estados Unidos construíram sua identidade. Embora o país se apresente como um caldeirão de culturas, a categorização de indivíduos como “afro-americanos” evidencia uma divisão que tem raízes profundas na história colonial e escravagista. Ao atribuir o termo “afro” para designar as origens dos negros e “americano” para marcar a nacionalização do território, o Estado revela uma contradição intrínseca: por um lado, concede a cidadania com base em critérios legais; por outro, perpetua a marca de uma ancestralidade que os exclui do imaginário pleno de pertencimento. Essa construção simboliza a relação de poder assimétrica, na qual a nacionalidade é o instrumento do Estado para definir quem é verdadeiramente “nosso” e quem carrega a marca do “outro”.

Dito de outro modo, a designação “afro-americano” revela um recorte que, apesar de reconhecer a nacionalidade, impõe uma marca discriminatória, sinalizando a origem africana como algo que requer qualificação para a plena inclusão no imaginário nacional. Paul Gilroy<sup>58</sup> argumenta que essa nomenclatura é parte de um processo que visa manter a alteridade racial e cultural, dividindo o corpo político mesmo quando este é juridicamente reconhecido como cidadão. Essa rotulação evidencia um paradoxo: enquanto

---

56 ROCHA; ZAVALE, 2015, p. 2.

57 CHICO, 2020, p. 34.

58 GILROY, 2007.

o Estado confere a cidadania, e assim o status de “americano”, ele, simultaneamente, ressalta uma diferença que o impede de ser visto como pleno, como “natural” daquele território.

Essa lógica não se restringe ao contexto norte-americano. No Brasil, embora a retórica da mestiçagem e da “democracia racial” tenha sido amplamente difundida como fundamento da identidade nacional, o mesmo princípio excludente se manifesta. A suposta harmonia entre raças mascarou, por décadas, desigualdades estruturais profundamente enraizadas, onde a negação da existência do racismo serviu como mecanismo de silenciamento e invisibilização das hierarquias raciais herdadas do período colonial.

Assim como nos Estados Unidos, a cidadania brasileira é concedida formalmente a todos, mas seu exercício pleno continua sendo mediado por marcadores raciais e de classe. A ausência de designações como “euro-brasileiro” e “euro-americano” para os brancos, em contraposição à insistência em termos como “negro”, “pardo” ou “afrodescendente” para os não brancos, revela um processo semelhante de naturalização da branquitude como padrão universal e invisível. Dessa forma, tanto nos EUA quanto no Brasil, a nacionalidade torna-se um espaço disputado, onde a pertença simbólica é seletiva e condicionada.

Nesse sentido, Achille Mbembe<sup>59</sup> destaca que o poder simbólico, ao definir quem pode ser considerado plenamente pertencente à nação, opera de forma *necropolítica* ao determinar quais corpos são dignos de proteção ou reconhecimento. Ao impor o adjetivo “afro” aos negros, o sistema ocidental evidencia a própria incapacidade de integrar as múltiplas camadas de identidade sem recorrer a categorias excludentes.

Achille Mbembe<sup>60</sup> refere-se ao uso do poder estatal para determinar quem pode viver e quem deve morrer. Mbembe destaca que, embora o colonialismo tenha oficialmente terminado, suas estruturas de poder persistem, influenciando as políticas contemporâneas de gestão da vida e da morte, especialmente em relação a populações marginalizadas. Essa continuidade evidencia como as construções de identidade estão enraizadas em legados coloniais que ainda moldam as relações de poder atuais.

Outro exemplo significativo diz respeito às comunidades indígenas, cujas identidades culturais se sustentam por meio de tradições, rituais e

---

59 MBEMBE, 2018.

60 MBEMBE, 2018.

uma conexão intrínseca com a terra. Em muitas partes do mundo, como no Brasil, o reconhecimento jurídico da cidadania dos povos indígenas muitas vezes não é suficiente para garantir a preservação de suas culturas e tradições.

O reconhecimento jurídico dos indígenas, ou a falta dela, tem implicações diretas sobre seus direitos territoriais e sua capacidade de preservar suas culturas. Ao impor uma lógica jurídica que muitas vezes ignora os sistemas tradicionais de organização social e de propriedade da terra, os Estados acabam por minar a naturalidade desses povos, que se veem obrigados a lutar para que suas identidades ancestrais sejam reconhecidas e protegidas.

Em vista disso, a naturalidade dos povos indígenas é um ato de resistência contra uma lógica colonial que tentou, historicamente, apagar suas culturas e sua relação com o território. O reconhecimento legal dos direitos indígenas, embora fundamental para garantir a justiça socioambiental, precisa ser acompanhado de uma valorização real das tradições e do saber ancestral desses grupos. Somente assim será possível transcender a mera nacionalidade e promover uma integração que respeite a riqueza cultural e a diversidade dos povos originários.

O reconhecimento legal não suprimiu as desigualdades históricas e, frequentemente, reforçou a marginalização dos grupos subalternos, que permanecem desprivilegiados em relação aos mecanismos de poder e representação. A imposição de uma identidade nacional europeia resultou na negação das identidades culturais originais, levando a uma internalização da inferioridade e a uma crise de identidade entre os colonizados<sup>61</sup>.

Como destaca Hermelindo Chico<sup>62</sup>, não por acaso a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) excluía deliberadamente da cidadania o negro, o indígena e a mulher, revelando os limites de sua pretensa universalidade. Por trás de sua retórica de igualdade e liberdade, esconde-se uma profunda contradição histórica: ela não reconhecia como “homem” e, portanto, como sujeito de direitos, os povos africanos escravizados, os indígenas das Américas, nem as mulheres. Seu conceito de humanidade era restrito ao homem branco europeu, proprietário e cidadão.

Assim, o que a modernidade eurocentrada apresentou como emancipação universal foi, na verdade, a extensão de uma cidadania seletiva, que permitiu a perpetuação de desigualdades estruturais sob uma nova roupagem legal. O

---

61 FANON, 2008.

62 CHICO, 2020, p. 34.

reconhecimento formal, ainda que presente em constituições e declarações, não suprimiu a “colonialidade do poder”<sup>63</sup>, da representação e da existência.

Essa perspectiva crítica desafia a narrativa de que o colonialismo é um fenômeno do passado, enfatizando que seus legados continuam a moldar as identidades e as estruturas de poder contemporâneas. Dessa maneira, a naturalidade emerge como um ato político e epistemológico de resistência. Ao afirmar sua naturalidade, os povos historicamente marginalizados recusam ser meros apêndices da nação jurídica e reivindicam sua centralidade como sujeitos históricos, ontológicos e espirituais.

## 5. A crítica à universalidade da cidadania

A emergência da era moderna, marcada por eventos como a chegada dos europeus às Américas e África e o advento da Revolução Francesa, que, embora propagadora dos direitos humanos, ignorou a diversidade cultural e os saberes dos povos não ocidentais, ilustra a contradição de um humanismo que se propõe universal e, na prática, é excludente. Conforme ressaltam Edgar Morin, Anne Kern<sup>64</sup> e Oyèrónkẹ Oyěwùmí<sup>65</sup>, a história moderna não pode ser reduzida a um único ponto de referência civilizacional, uma vez que a própria noção de progresso se fundamenta numa lógica imperialista que exclui o “outro”. Essa centralização do saber e do poder resulta, em última análise, em um processo de epistemicídio, no qual as tradições e práticas dos povos colonizados são suprimidas e rebaixadas.

A compreensão da cidadania, para além da mera atribuição jurídica, passa pela valorização de uma diversidade epistemológica que enriquece o universo humano. Conforme argumentam Kapoco e Nojiri<sup>66</sup> e Boaventura com Meneses<sup>67</sup>, a realidade é “epistemologicamente diversa”, o que significa que os saberes e práticas de grupos marginalizados, especialmente no Sul global, oferecem um contraponto enriquecedor à visão eurocêntrica que historicamente norteou o Estado-nação.

---

63 MIGNOLO, 2003; QUIJANO, 2011, pp. 237-238.

64 MORIN; KERN, 2003.

65 OYẸWÙMÍ, 1997.

66 KAPOCO; NOJIRI, 2018, p. 4.

67 SANTOS; MENESES, 2009.

Essa perspectiva, muitas vezes referida como as “epistemologias do Sul”, enfatiza os desafios e os danos históricos gerados pelo colonialismo e pela expansão capitalista, realinhando as noções de pertencimento e identidade de forma a incluir os conhecimentos e tradições anteriormente silenciados<sup>68</sup>.

A crítica reside no fato de que a universalidade da cidadania legal não pode ser dissociada de seu contexto histórico e político, marcado por processos coloniais e de dominação. Ao mesmo tempo em que o Estado confere direitos e deveres, ele também estabelece limites e condições que refletem interesses específicos, frequentemente associados à manutenção do poder e à preservação de uma ordem social hierarquizada. Dessa forma, o reconhecimento jurídico não é apenas um ato administrativo, mas um instrumento ideológico que legitima a exclusão de determinados grupos sob o pretexto de uma ordem universal.

Esse pluralismo epistemológico amplia a compreensão do que é naturalidade, apontando para uma identidade que vai além da rigidez do direito nacionalizado e universal. Ao reivindicar uma identidade que ultrapassa os limites da legislação, os grupos marginalizados afirmam sua autonomia e sua capacidade de definir o que significa pertencer a uma comunidade. Essa resistência cultural não nega a importância dos direitos civis, mas propõe que a cidadania plena deve ser entendida de forma abrangente, integrando tanto os aspectos formais quanto os elementos históricos e culturais que configuram a identidade dos povos.

A imposição de modelos jurídicos universais, oriundos do iluminismo<sup>69</sup>, opera como uma dominação epistemológica e ontológica que submete os saberes e identidades dos povos colonizados a uma hierarquia de conhecimento. Como afirmam Kapoco e Nojiri<sup>70</sup>, essa universalização dos discursos não apenas mascara desigualdades históricas, mas também desvaloriza a pluralidade dos conhecimentos locais. O Estado moderno, ao impor normas e procedimentos aparentemente neutros, contribui para a marginalização do “outro” ao silenciar as particularidades culturais que desafiam o paradigma de uma cidadania única e absoluta.

A relação entre o Estado e a cultura é, portanto, ambígua e complexa. Por um lado, o poder estatal se baseia na capacidade de normatizar e de

---

68 SANTOS; MENESES, 2009, p. 12.

69 GONÇALVES, 2015, pp. 278-282.

70 KAPOCO; NOJIRI, 2018, p. 5.

impor uma ordem, utilizando o reconhecimento jurídico como instrumento de controle. Por outro, essa mesma estrutura de poder é constantemente questionada pela naturalidade, que propõe uma reconciliação entre o direito formal e a riqueza das tradições culturais.

Um exemplo prático dessa reconciliação entre diferentes formas de compreensão do poder e da legislação pode ser observado em algumas constituições nacionais africanas, que adotam sistemas híbridos de governança. Nesses modelos, o poder é concebido de maneira dual: por um lado, há o poder tradicional<sup>71</sup>, enraizado nas culturas locais, nos costumes, rituais e práticas sociais dos povos originários; por outro, existe o poder administrativo, estruturado a partir do direito estatal moderno, frequentemente herdado do período colonial<sup>72</sup>.

Conforme aponta Chico<sup>73</sup>, a Constituição da República de Angola consagra o reconhecimento<sup>74</sup> do poder tradicional em diversos dispositivos legais, como os artigos 201.º, 224.º, 225.º e 236.º. Esses artigos reconhecem as autoridades tradicionais como entidades com legitimidade social e papel relevante na resolução de conflitos, mediação comunitária e preservação dos valores culturais.

Na África do Sul, a promulgação da Constituição de 1996 representou um marco importante nesse processo de reconhecimento. Os artigos 211.º e 212.º do texto constitucional reconhecem explicitamente as autoridades tradicionais como instituições legítimas no contexto da ordem democrática, atribuindo-lhes funções consultivas e administrativas, sobretudo no âmbito local e comunitário, em conformidade com a Constituição e a legislação nacional. Em Moçambique, o artigo 118.º da Constituição também afirma

---

71 O poder tradicional, em muitos países africanos, compõe um elemento central daquilo que se pode chamar de herança histórica nacional, pois sua origem e legitimidade remontam ao período pré-colonial. Durante essa fase, as autoridades tradicionais detinham o poder efetivo sobre suas populações, funcionando como entidades sociopolíticas bem estruturadas, com uma organização própria e amplamente respeitada. Esse poder tradicional não é uma invenção recente, mas uma continuidade das formas de governança anteriores à imposição do colonialismo (KAPOCO; NOJIRI, 2018, p. 26).

72 CHICO, 2024.

73 CHICO, 2024, p. 198.

74 O reconhecimento dessa herança, em muitas constituições contemporâneas, visa precisamente restaurar a legitimidade das instituições tradicionais, reconhecendo-as não apenas como uma memória do passado, mas como elementos vivos e relevantes para a estrutura política e social dos países. Assim, o poder tradicional não é apenas um resquício do passado, mas uma realidade ativa que, ao ser formalizada no sistema jurídico moderno, contribui para a construção de um Estado mais inclusivo, que respeita a pluralidade de suas origens socioculturais.

o valor do poder tradicional, reconhecendo as autoridades comunitárias como agentes com papel ativo na preservação da ordem social e cultural, no respeito pelos costumes locais e na promoção do desenvolvimento nas comunidades rurais<sup>75</sup>.

É importante ressaltar que a legitimidade dos costumes e das práticas tradicionais pelos Estados africanos encontra respaldo jurídico internacional, especialmente no artigo 17.º, parágrafo 3.º, da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos (CADHP). Esse dispositivo reconhece o direito dos povos à preservação e valorização de suas culturas, tradições e instituições<sup>76</sup>. A partir disso, a inclusão das autoridades e instituições de poder tradicional no sistema jurídico-formal dos Estados representa não apenas uma escolha política, mas um reflexo da formalização desses costumes dentro de um marco legal mais amplo.

Segundo Carlos Feijó<sup>77</sup>, nas constituições nacionais que adotam esse modelo híbrido, o costume, representado pelas autoridades tradicionais, e a lei, representada pelo Estado, são tratados de forma igualitária, sem que um se sobreponha ao outro. Ambos devem se submeter à Constituição nacional, que funciona como o elo de conciliação entre esses dois sistemas de autoridade. Esse equilíbrio garante que a legitimidade do poder tradicional seja reconhecida como parte integrante da ordem jurídica do país, e não como uma exceção ou uma concessão meramente simbólica.

Em outras palavras, a nacionalidade, enquanto vínculo jurídico e político conferido pelo Estado, caminha lado a lado com a naturalidade, que se refere à identidade cultural, histórica e comunitária dos povos. Essa naturalidade, expressa nos usos, costumes, línguas e formas próprias de organização social, é reconhecida como um fundamento legítimo da cidadania. Desse modo, o pluralismo jurídico e cultural torna-se um princípio de justiça e inclusão, em vez de um obstáculo à unidade nacional.

Da mesma forma, no Brasil, as lutas dos povos indígenas e quilombolas têm sido fundamentais para a construção de um modelo constitucional mais inclusivo e plural. A Constituição Federal de 1988 representou um marco importante ao reconhecer os direitos originários dos povos indígenas às

---

75 CHICO, 2024, pp. 199-200.

76 CHICO, 2020, p. 80.

77 FEIJÓ, 2012, p. 415.

terras que tradicionalmente ocupam<sup>78</sup>, bem como ao assegurar aos remanescentes de quilombos a propriedade definitiva de seus territórios<sup>79</sup>. Esses dispositivos não surgiram como concessões estatais, mas como resultado direto de décadas de resistência e mobilização política desses grupos frente ao Estado nacional.

O reconhecimento constitucional, no entanto, não se dá de forma plena sem respaldo internacional. Nesse sentido, a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Brasil em 2002, reforça o direito dos povos indígenas e tribais à consulta prévia, livre e informada sobre projetos que afetem seus modos de vida e territórios<sup>80</sup>. Esse instrumento internacional amplia a noção de cidadania ao reconhecer os povos tradicionais como sujeitos de direito coletivo e titulares de formas próprias de organização social, jurídica e política, alinhando-se com o princípio do pluralismo jurídico.

De forma semelhante, as constituições da Bolívia (2009) e do Equador (2008) representam avanços significativos na incorporação de visões cosmológicas dos povos originários em suas legislações. Ambos os países passaram a reconhecer, por meio de dispositivos constitucionais, conceitos como o de *Pachamama* (Mãe Terra), os *direitos da natureza* e o princípio do *bem viver*<sup>81</sup> (*sumak kawsay*, no Equador, e *suma qamaña*, na Bolívia)<sup>82</sup>.

O Constitucionalismo Latino-Americano tem sido um dos mais significativos e recentes exemplos dos esforços jurídicos em solucionar a questão socioambiental na América Latina [...]. Trata-se, grosso modo, de uma iniciativa capitaneada especialmente por países como Bolívia e Equador, de trazer novos aportes para o Direito Latino-Americano, rechaçando as heranças da colonialidade que permeiam até hoje as instituições jurídicas. A busca por novos modelos de Estado e de relações entre sociedades e meio ambiente é a tônica diferenciada que se observa nas novéis constituições<sup>83</sup>.

---

78 Art. 231.

79 Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

80 SILVA, 2017, p. 136-139.

81 MARQUES JÚNIOR, 2019, p. 401.

82 MAMED; ALMEIDA, 2021, p. 130.

83 MAMED; ALMEIDA, 2021, p. 129.

Essas constituições não apenas garantem a representação cultural e jurídica dos povos indígenas, mas também propõem um novo paradigma de convivência com a Terra, desafiando os modelos ocidentais de desenvolvimento baseados no crescimento econômico a qualquer custo. São exemplos concretos de como é possível construir ordenamentos jurídicos plurais, que respeitem a diversidade cultural e ecológica dos territórios que compõem os Estados.

A necessidade de repensar essa relação se torna ainda mais urgente diante dos desafios contemporâneos, como a globalização, os fluxos migratórios e as transformações digitais, que ampliam as possibilidades de conexão entre pessoas e culturas. Em um mundo cada vez mais interconectado, a rigidez dos critérios de cidadania pode se mostrar inadequada para lidar com a complexidade das identidades contemporâneas. Ao mesmo tempo, a valorização da naturalidade oferece uma possibilidade de reconectar os indivíduos com suas raízes e de promover uma cidadania que reconheça a diversidade como um elemento enriquecedor.

A análise dos processos históricos e jurídicos evidencia que o discurso jurídico ocidental, ao se universalizar, não apenas promove a negação de saberes tradicionais, mas também legitima a criminalização de manifestações diversas, como o racismo, a desigualdade de gênero, a homofobia e a xenofobia, na tentativa de preservar uma ordem que privilegia determinados grupos. Logo, se os direitos são, de fato, universais, questiona-se por que o Estado precisa legislar para combater essas desigualdades<sup>84</sup>. Essa contradição aponta para o fato de que a construção da cidadania plena deve integrar, de forma dialética, os elementos do direito formal com a riqueza da naturalidade cultural e dos saberes ancestrais.

## 6. Conclusão

A discussão sobre nacionalidade e naturalidade revela um campo complexo e multifacetado, onde se confrontam as dimensões legais e culturais da identidade. O Estado, ao nacionalizar os indivíduos por meio de um aparato jurídico, exerce um poder que, embora necessário para a organização da sociedade, muitas vezes ignora a profundidade das raízes culturais que definem os povos. Por outro lado, a naturalidade, entendida como a expressão

---

84 CHICO, 2020.

autêntica da ancestralidade e da tradição, se apresenta como um ato de resistência e de reivindicação, desafiando as estruturas de poder estabelecidas e propondo uma cidadania que vai além das formalidades legais.

Essa tensão entre o legal e o cultural não é apenas uma questão teórica, mas tem implicações práticas que afetam a vida de milhões de pessoas, desde os africanos e seus descendentes até as comunidades indígenas e os indivíduos em contextos migratórios. A superação dessa dicotomia exige a construção de um diálogo que reconheça a importância de ambas as dimensões: a nacionalidade, como forma de garantir a ordem e a organização social, e a naturalidade, como expressão da identidade e da memória coletiva.

Para avançarmos rumo a uma sociedade mais inclusiva e plural, é fundamental que as políticas públicas, os sistemas jurídicos e as práticas culturais se reconciliem, reconhecendo que a verdadeira cidadania não pode ser reduzida a um mero status legal. É preciso promover um reconhecimento integral do ser humano, que leve em conta não apenas os direitos formais, mas também a riqueza de suas tradições, a profundidade de sua genealogia e a autenticidade de sua herança cultural.

Ao repensar os fundamentos da nacionalidade e da naturalidade, somos convidados a revisitar as bases sobre as quais se erigiram os Estados modernos e a reconhecer que, para além das leis e dos decretos, o que realmente define um povo é a sua cultura. Essa perspectiva nos permite não apenas compreender melhor as raízes históricas dos sistemas de poder, mas também vislumbrar caminhos para a transformação social, onde a inclusão e o reconhecimento de todas as identidades sejam efetivamente garantidos.

A construção de um novo paradigma de cidadania, que integre a dimensão cultural à lógica jurídica, é um desafio para o presente e uma esperança para o futuro. Trata-se de superar a herança colonial que por tanto tempo moldou as relações de poder e de construir um modelo de sociedade em que o verdadeiro pertencimento seja celebrado em toda a sua diversidade. Essa transformação passa pelo reconhecimento de que a naturalidade, a herança ancestral, a cultura e a identidade, não pode ser subjugada por um sistema jurídico que, por si só, jamais será capaz de captar toda a complexidade do ser humano.

Em última análise, a dicotomia entre nacionalidade e naturalidade nos convida a refletir sobre os fundamentos de nossa própria existência e sobre as formas como nos relacionamos com o poder e com a história. Ao valorizar a ancestralidade e a memória cultural, abrimos espaço para uma

cidadania que reconhece a pluralidade dos caminhos e a multiplicidade dos significados, rompendo com a lógica excludente dos sistemas coloniais e promovendo uma nova era de inclusão, respeito e justiça socioambiental.

## Referências

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Tradução: Denise Bottmann. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricidade: a teoria de mudança social*. Trad. Ana Monteiro Ferreira, Ama Mizani & Ana Lúcia. Philadelphia: Afrocentricity, 2014.
- BALIBAR, Étienne; WALLERSTEIN, Immanuel. *Raça, nação, classe: as identidades ambíguas*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2021.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986. 173 p.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Promulgada em 5 de outubro de 1988. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 5 out. 1988. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 27 de abril de 2025.
- BRUBAKER, Rogers. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- CHERNILO, Daniel. *A Social Theory of the Nation-State: The Political Forms of Modernity Beyond Methodological Nationalism*. 1st Edition. London: Routledge, 2007. DOI:10.4324/9780203932650.
- CHICO, Hermelindo Silvano. *O poder local do Estado e as autoridades tradicionais em Angola: o caso de Lunda*. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2020. 136p.
- CHICO, Hermelindo Silvano. *Ubuntu: desenvolvendo um paradigma socioambiental africano*. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2024. 320 p.

- COOPER, Frederick. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 2005.
- FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.
- FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FEIJÓ, Carlos Maria da Silva. *A coexistência Normativa entre o Estado e as autoridades tradicionais na Ordem Jurídica Plural Angolana*. Coimbra: Edições Almedina, 2012.
- FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Ubu, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GELLNER, Ernest. *Nações e Nacionalismo*, Tradução Inês Vaz Pinto, Revisão Científica de Manuel Villaverde Cabral, Gradiva, Lisboa, 1993.
- GELLNER, Ernest. O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos da nação e da classe. In: BALAKRISHNAN, Gopal. *Um mapa da questão nacional*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. [S. l.]: editora da UNESP, 1991.
- GILROY, Paul. *Entre Campos: nações, culturas e o fascínio da raça*. Tradução de Celia Maria Marinho de Azevedo et al. São Paulo: Annablume, 2007.
- GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Lisboa: Sextante, 2011.
- GONÇALVES, Guilherme Leite. O Iluminismo no Banco dos Réus: Direitos Universais, Hierarquias Regionais e Recolonização. *Rev. direito GV*, v. 11, n. 1, p. 277- 293, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/1808-2432201512>.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HOBBSBAWM, Eric J. *Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito, realidade*. Tradução: Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- KAPOCO, Fernando dos Anjos; NOJIRI, Sergio. Pluralismo Jurídico: O Estado e as Autoridades Tradicionais de Angola. *Revista Direito e Práxis*, Ahead of print, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2018/32272>. Acesso em: 04 de mar. 2025.

- MALANCZUK, Peter. *Akehurst's Modern Introduction to International Law*. 7. ed. London: Routledge, 1997.
- MAMED, Danielle de Ouro; ALMEIDA, Roger Luiz Paz de. Desenvolvimento, Direitos Socioambientais e Buen Vivir. *Rev. Fac. Direito UFMG*, Belo Horizonte, n. 78, pp. 115-136, jan./jun. 2021. DOI: 10.12818/P.0304-2340.2021v78p115.
- MARQUES JÚNIOR, William Paiva. Sustentabilidade, Socioambientalismo e Direitos da Natureza na América Latina. In: *15 Seminário Internacional de Governança e Sustentabilidade*. Universidade de Alicante. Espanha. Itajaí, Santa Catarina: UNIVALI, 2019. v. 01. p. 401-421. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/acts/article/view/16668>. Acesso em: 10 jan. de 2024.
- MASSUANGANHE, Israel Jacob. O poder local, as autoridades tradicionais e a reforma da governação local: as relações do poder e os desafios no quadro da descentralização. *Justiça do Direito*. v. 1, n. 2, jul./dez. 2011. p. 111-155. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/280933946\\_O\\_poder\\_local\\_as\\_autoridades\\_tradicionais\\_e\\_a\\_reforma\\_da\\_governacao\\_local\\_as\\_relacoes\\_do\\_poder\\_e\\_os\\_desafios\\_no\\_quadro\\_da\\_descentralizacao](https://www.researchgate.net/publication/280933946_O_poder_local_as_autoridades_tradicionais_e_a_reforma_da_governacao_local_as_relacoes_do_poder_e_os_desafios_no_quadro_da_descentralizacao). Acesso em: 05 de mar. 2025.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado exceção e política de morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018. 80 p.
- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, no 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: [https://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia\\_epistêmica\\_mignolo.pdf](https://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistêmica_mignolo.pdf). Acesso em: 11 abr. 2025.
- MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.
- MORIN, Edgar; KERN, Anne, Brigitte. (orgs) Capítulos 1, 2 e 3. In: MORIN, Edgar; KERN, Anne, Brigitte. (orgs). *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2003.
- OYĒWŪMÍ, Oyèrónkẹ. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: OYĒWŪMÍ, Oyèrónkẹ. *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. Tradução para uso didático de wanderson flor do nascimento.

- QUIJANO, Anibal. La colonialiad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (compilador). *La colonialiad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLASCO. 2011.
- ROCHA, José António Oliveira; ZAVALÉ, Gonçalves Jonas Bernardo. O Desenvolvimento do Poder Local em África: O caso dos municípios em Moçambique. (Artigo). *Caderno de Estudos Africanos*, n. 30, 2015. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cea/1879>. Acesso em: 24 mar. 2025.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Prefácio e Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.
- SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. 7. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- SILVA, Liana Amin Lima da. *Consulta prévia e livre determinação dos povos indígenas e tribais na América Latina: re-existir para co-existir*. 2017. 329 f. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017. Orientador: Carlos Frederico Marés de Souza Filho. Bibliografia: p. 282-313.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora UnB, 2015.
- WEIS, Paul. *Nationality and Statelessness in International Law*. 2. ed. Alphen aan den Rijn: Sijthoff & Noordhoff, 1979.

Recebido em 1º de maio de 2025.

Aprovado em 02 de junho de 2025.

**RESUMO:** este artigo investiga a tensão entre nacionalidade e naturalidade como categorias fundamentais para a compreensão das disputas em torno da identidade, do pertencimento e da cidadania nas sociedades contemporâneas. O problema de pesquisa parte da seguinte questão: como a nacionalidade, enquanto construção jurídica promovida pelo Estado moderno, se contrapõe à naturalidade, entendida como expressão cultural, ancestral e identitária dos indivíduos e povos? O objetivo geral é analisar criticamente como o aparato jurídico estatal, ao definir a nacionalidade, frequentemente ignora ou subordina as raízes culturais dos sujeitos, reproduzindo uma lógica de poder herdada do colonialismo. A pesquisa é qualitativa, de cunho teórico-crítico, fundamentada em revisão bibliográfica interdisciplinar nos campos do direito, da filosofia política, da sociologia e dos estudos pós-coloniais. Os resultados indicam que a cidadania legal não é suficiente para garantir o reconhecimento pleno das identidades culturais, especialmente em contextos marcados por heranças coloniais, como os vividos por africanos e seus descendentes, povos indígenas e migrantes. Conclui-se que o reconhecimento pleno do pertencimento demanda um diálogo entre direito e cultura, de modo a superar a lógica colonial que ainda estrutura os critérios de inclusão e exclusão nas sociedades contemporâneas.

**Palavras-chave:** cidadania, colonialismo, Estado, identidade, nacionalidade, naturalidade, poder.

**ABSTRACT:** this article investigates the tension between nationality and naturalness as fundamental categories for understanding the disputes surrounding identity, belonging, and citizenship in contemporary societies. The research problem stems from the following question: how does nationality, as a legal construct promoted by the modern state, contrast with naturalness, understood as a cultural, ancestral, and identity-based expression of individuals and peoples? The general objective is to critically analyze how the legal apparatus of the state, in defining nationality, often ignores or subordinates the cultural roots of subjects, thereby reproducing a power dynamic inherited from colonialism. This is a qualitative, theoretical-critical study grounded in an interdisciplinary literature review across the fields of law, political philosophy, sociology, and postcolonial studies. The findings indicate that legal citizenship is insufficient to ensure the full recognition of cultural identities, especially in contexts marked by colonial legacies, such as those experienced by Africans and their descendants, Indigenous peoples, and migrants. The study concludes that full recognition of belonging requires a dialogue between law and culture, in order to overcome the colonial logic that still structures the criteria for inclusion and exclusion in contemporary societies.

**Keywords:** citizenship, colonialism, State, identity, nationality, naturalness, power.

**SUGESTÃO DE CITAÇÃO:** CHICO, Hermelindo Silvano. Entre nacionalidade e naturalidade: identidade, lógica colonial da cidadania. *Revista Direito, Estado e Sociedade*, Edição 68, jan/jun, 2026. DOI: <https://doi.org/10.17808/des.2165>.