

Ter Voz e Ter Lugar

To Have a Voice and a Place

Cristina Montalvão Sarmiento *

University of Lisbon; Political Observatory, Portugal

* ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8068-4478>

Ter Voz e Ter Lugar

A expressão “povos sem voz e sem lugar” remete a diferentes realidades geopolíticas, sociais e culturais. O pretexto para esta tema emergiu do primeiro artigo que abre este número da *Political Observer* – Revista Portuguesa de Ciência Política, “O direito de ter lugar e voz no mundo” a partir de uma leitura de Hannah Arendt.

Invertendo os termos, em política quando nos referimos *a povos sem voz* poderíamos estar apenas a referir as nações sem Estado próprio (grupos que habitam regiões específicas, mas sem reconhecimento formal) ou a povos isolados (comunidades intocadas pela globalização). No caso das nações sem Estado, considera-se que são povos com identidade, cultura e território próprios que, contudo, não possuem um país soberano reconhecido internacionalmente. O exemplo paradigmático é o povo curdo, uma comunidade de aproximadamente 30 a 40 milhões de pessoas espalhadas por uma região montanhosa entre a Turquia, o Iraque, o Irão e a Síria. Apesar da sua forte identidade cultural, nunca alcançaram um território independente. Também os palestinianos, o povo árabe da região histórica da Palestina, procura o reconhecimento pleno e a consolidação do seu próprio Estado e finalmente, temos o caso dos tibetanos que detêm uma identidade cultural e religiosa muito forte, mas o Tibete foi integrado na República Popular da China, gerando uma vasta diáspora e movimentos de resistência. A expressão também se tem aplicado a povos indígenas isolados.

Esta ideia de “um povo sem voz” é um conceito sociológico e político que descreve comunidades ou grupos sociais marginalizados, cuja capacidade de se expressar, exigir direitos ou participar nas decisões políticas e culturais é silenciada, ignorada ou fortemente reprimida por estruturas de poder dominantes.

As principais dimensões políticas são a falta de representação política, que ocorre quando grupos (minorias étnicas, classes sociais ou povos indígenas) não

têm líderes que os representem nos governos, fazendo com que as suas necessidades reais fiquem de fora da elaboração de leis e políticas públicas. A existência de barreiras sociais e económicas, pois a pobreza extrema e a falta de acesso à educação limitam o desenvolvimento das capacidades críticas e de comunicação. Sem acesso à informação ou aos meios de comunicação social, a capacidade de fazer ouvir as suas reivindicações é anulada. O silenciamento institucional também cabe nesta categoria, que se manifesta pela censura, repressão violenta a protestos, leis que limitam a liberdade de expressão ou sistemas de justiça que não protegem os direitos destas populações ou finalmente, a invisibilidade cultural, que acontece quando a história, os saberes e as línguas (como os dialetos e línguas nativas) de determinados povos são desvalorizados ou apagados pela cultura dominante.

O sociólogo português Boaventura de Sousa Santos aborda este fenómeno (Santos, 2012) através do conceito de “sociologia das ausências”, argumentando que o sistema atual produz ativamente a invisibilidade e o silêncio de muitas experiências e grupos sociais, tratando-os como se não existissem ou não fossem relevantes para a sociedade. Esta sociologia das ausências, constitui-se num método crítico que visa transformar objetos “impossíveis” ou invisíveis em presenças. O seu objetivo é identificar conhecimentos, culturas e experiências sociais marginalizadas que são declaradas “inexistentes” ou desperdiçadas pela racionalidade ocidental dominante. O conceito desafia o que o autor descreve como “razão indolente”, um modelo que estabelece a ciência moderna e eurocêntrica como a única forma válida de conhecimento, tornando invisíveis outras lógicas de vida, produção e organização social. A sociologia das ausências operaria através de cinco lógicas de produção de não-existência. Uma monocultura do saber que considera o conhecimento científico e ocidental como o único válido, invalidando saberes tradicionais, indígenas ou populares. Uma monocultura do tempo que se baseia na ideia linear de progresso, rotulando práticas ou culturas como “atrasadas” ou “primitivas”. Uma lógica da classificação social, que divide as populações hierarquicamente com base na raça, género ou etnia, naturalizando a inferioridade de certos grupos (linha abissal). Uma lógica da escala, que privilegia o universal e o global, tornando invisíveis as experiências e organizações locais e regionais. E, finalmente, uma lógica de produtivismo, que considera que o crescimento económico capitalista é a única medida de desenvolvimento, anulando práticas de subsistência ou cooperativas. Para combater estas ausências, propõe-se uma “ecologia de saberes” (Santos, 2002: 251–252), promovendo a articulação entre o conhecimento científico e outros saberes populares e tradicionais, de modo a alargar o leque de alternativas disponíveis para a emancipação social.

Quanto a ter lugar, politicamente dir-se-á que não existe uma obrigação universal, mas existe uma necessidade humana profunda. Precisamos de um “lugar no mundo” para construir a nossa identidade, encontrar propósito e garantir um equilíbrio emocional. Ocupar esse espaço transforma a mera existência em algo

com significado, ajudando-nos a compreender o nosso impacto no todo. Assim, o conceito de “lugar” vai muito além de uma localização geográfica. Envolve os ambientes sociais, afetivos e profissionais onde nos sentimos compreendidos e seguros.

A relação entre a geografia e a filosofia revela que o lugar não é apenas um ponto no mapa, mas sim o alicerce da nossa identidade. Nós moldamos os lugares onde vivemos, e esses mesmos espaços determinam diretamente a forma como pensamos, sentimos e agimos.

Na geografia humanista, defendida pelo pensador sino-americano Yi-Fu Tuan, existe uma distinção clara entre “espaço” e “lugar” (Pádua, 2013: 41–53). O espaço é a dimensão abstrata, aberta e desconhecida, enquanto o lugar, é o espaço que ganhou significado através da experiência humana. Aqui o que está em causa é o elo afetivo entre as pessoas e o meio físico, onde a paisagem molda a memória individual e coletiva (*topofilia*) e a condição humana de existir através da terra, onde a cultura local define a nossa rotina (*geograficidade*).

A filosofia sempre associou o ser à sua localização no mundo, destacando que a existência não acontece no vácuo. O filósofo Martin Heidegger usou o termo *Dasein* (Ser-aí) no *Ser e no Tempo* (1927) para explicar que existimos sempre em relação direta com um contexto físico e social. Em que o espaço físico funciona como uma extensão da mente, ajudando a estabilizar as nossas emoções (Dreyfus, 1991; Roehle & Dutra, 2014). E o *Não-Lugar*, locais de transição (como aeroportos e autoestradas), foi teorizado pelo antropólogo da *supermodernidade* Marc Augé como locais que geram despersonalização por não criarem identidade nem história (Augé, 1994). Esta filosofia do “Não-Lugar” gera perda de memória, pois estes locais de trânsito (centros comerciais, aeroportos, hotéis de cadeia e estações de metro) são iguais em qualquer parte do planeta, não carregam memória, não promovem relações sociais profundas, nem criam identidade. Nestes espaços, as pessoas deixam de ser “cidadãos locais” para passarem a ser apenas “consumidores” ou “passageiros”.

Por sua vez, o geógrafo David Harvey cunhou o termo “compressão espaço-tempo” (Harvey, 1989: 201–308) para explicar como a tecnologia encurtou as distâncias mundiais, que geram rutura de laços, uma vez que a velocidade da internet e dos transportes faz com que o meio físico imediato perca importância para o indivíduo. Já defendia Zygmunt Bauman, que as identidades se tornam voláteis, pois já não estão ancoradas de forma estável num território físico fixo, gerando desenraizamento (Bauman, 2000).

O indivíduo pode habitar fisicamente num bairro tradicional, mas consumir cultura, informação e relações de um ecossistema digital global. Esta perda de identidade gerada pela globalização não acontece sem resistência. Muitas comunidades reagem para proteger a sua singularidade.

São assim cunhados vários novos termos com a *glocalização*, que define a adaptação de tendências globais às culturas locais para evitar a extinção das tradições.

Nascem movimentos de resistência, como o *Slow Food* (em oposição ao *Fast Food*) ou a valorização de produtos de denominação de origem protegida (DOP). Em casos extremos, o medo da perda de identidade territorial pode manifestar-se através de movimentos de exclusão ou xenofobia. Também emerge uma resistência cultural através do património imaterial que representa a recusa de uma comunidade em deixar-se apagar pela homogeneização global.

Filosoficamente, o património imaterial (como mitos, línguas, festas e tradições orais) não é apenas folclore; é um ato político de afirmação da existência e uma barreira contra a alienação cultural. O património imaterial funciona assim como práxis existencial. Ao contrário dos monumentos de pedra (património material), o património imaterial só existe se for praticado. Ele reside na memória, no corpo e na ação humana. Para a filosofia existencialista, o ser humano constrói-se na ação. Transmitir um canto tradicional ou uma técnica artesanal é uma decisão consciente de manter viva uma mundividência própria. E filósofos como Maurice Merleau-Ponty já tinham destacado a importância do corpo na perceção do mundo (Merleau-Ponty, 2018 [1945]). As danças, os rituais e a culinária tradicional são formas de conhecimento físico que a tecnologia digital não consegue substituir totalmente, funcionando o corpo como arquivo.

Quando falamos em resistência cultural estamos a referir uma recusa à reificação pois a globalização tende a transformar tudo em mercadoria e espetáculo. Já Marx tinha criticado a mercantilização da vida. Quando uma comunidade mantém uma festa tradicional pelo seu valor espiritual ou comunitário (e não para vender bilhetes a turistas), ela resiste à lógica capitalista. Toda a teoria crítica aponta neste sentido (Sarmiento, 2009)

O filósofo Jean Baudrillard já tinha alertado para a criação de “simulacros” — versões falsas e plastificadas da realidade para consumo rápido (Baudrillard, 1991). O património imaterial genuíno preserva a verdade histórica da comunidade face às exigências do mercado global. E, após Edward Said (*Orientalism*, 1978) que abriu o campo disciplinar dos estudos pós-coloniais, pensadores da teoria pós-colonial, como o argentino Walter Dignolo e a boliviana Catherine Walsh, explicam que a colonização e a globalização impõem uma “epistemologia única” (uma única forma de entender o mundo), provocando injustiça epistémica (Dignolo, 2011; Dignolo & Walsh, 2018). Preservar línguas indígenas, dialetos locais ou conhecimentos de medicina tradicional é uma forma de validar racionalidades que foram historicamente silenciadas. O património imaterial funciona assim, como um arquivo vivo dos oprimidos, uma contra narrativa histórica. Através de histórias orais e lendas, as comunidades contam a sua própria versão da história, desafiando as narrativas oficiais dos vencedores.

A resistência cultural através do património imaterial não significa congelar o passado no tempo. O património imaterial é dinâmico e flexível. Para resistir, a cultura local adapta-se, absorve elementos contemporâneos, mas mantém a sua

estrutura de significado essencial. Neste sentido, a comunidade não é uma vítima passiva da globalização; ela escolhe o que adotar do exterior e o que proteger do interior, operando uma síntese identitária autónoma.

Todos estes desenvolvimentos científicos, e sobretudo a atualidade política e social que vivemos, com as guerras em curso, justificam que recusemos “povos sem voz e sem lugar”, e se proclame uma necessidade humana de ter *direito a ter voz e a ter lugar*.

É também de direito que falamos quando, um segundo artigo, reflete sobre as garantias constitucionais e de seguida se avaliam os desafios que se colocam à cidadania Europeia no contexto do Brexit. Questões do mundo, que não fazem olvidar as necessidades em particular de Portugal, que no artigo seguinte, é percebido na sua relação com a América Latina no contexto do acordo comercial entre a União Europeia e o Mercosul. Trazemos ainda a público, um artigo sobre a institucionalização do *nudging* entre nós e uma análise histórica que se debruça sobre os Açores. Para terminar, um artigo lembra como em sociedades africanas se discute o voto uninominal, neste caso em Moçambique e como contextos de vulnerabilidade, pobreza e literacia afetam a participação eleitoral.

São direitos, fragilidades, problemas diversos que afetam as sociedades e a sua dimensão política que mais uma vez abordamos e divulgamos neste número 25 da *Political Observer* – Revista Portuguesa de Ciência Política, pelo que se nos afigurou que na capa merecia ser dado destaque à intervenção artística e exposição do coletivo urbano +/- (MaisMenos), a quem agradecemos a autorização para o uso da imagem, da ‘Teoria da Liberdade’ (Lisboa 2024). Assim continua a RPCP, com o apoio dos autores, dos revisores, dos nossos estagiários e sobretudo com o empenho dos editores Patrícia Oliveira e Carolina Querido. Prossigamos a prestar serviço à ciência da política.

Lisboa, junho de 2026
Cristina Montalvão Sarmento

To have a Voice and a Place

The expression ‘peoples without a voice and without a place’ refers to different geopolitical, social and cultural realities. The impetus for this theme arose from the first article opening this issue of *Political Observer* – Portuguese Journal of Political Science, ‘*The right to have a place and a voice in the world*’, based on a reading of Hannah Arendt.

Turning the terms on their head, in politics, when we refer to ‘*voiceless peoples*’, we might simply be referring to stateless nations (groups inhabiting specific regions but lacking formal recognition) or to isolated peoples (communities untouched by globalization). In the case of stateless nations, these are regarded as peoples with

their own identity, culture and territory who, however, do not possess an internationally recognized sovereign state. The prime example is the Kurdish people, a community of approximately 30 to 40 million people spread across a mountainous region spanning Turkey, Iraq, Iran and Syria. Despite their strong cultural identity, they have never achieved an independent territory. Similarly, the Palestinians – the Arab people of the historical region of Palestine – seek full recognition and the establishment of their own state; and finally, there is the case of the Tibetans, who possess a very strong cultural and religious identity, but Tibet has been incorporated into the People's Republic of China, giving rise to a vast diaspora and resistance movements. The term has also been applied to isolated indigenous peoples.

This idea of 'a voiceless people' is a sociological and political concept that describes marginalized communities or social groups whose ability to express themselves, demand rights or participate in political and cultural decision-making is silenced, ignored or severely repressed by dominant power structures.

The main political dimensions are a lack of political representation, which occurs when groups (ethnic minorities, social classes or indigenous peoples) have no leaders to represent them in government, meaning that their actual needs are excluded from the drafting of laws and public policies. There are also social and economic barriers, as extreme poverty and a lack of access to education limit the development of critical thinking and communication skills. Without access to information or the media, their ability to make their demands heard is nullified. Institutional silencing also falls into this category, manifesting itself through censorship, violent repression of protests, laws that restrict freedom of expression, or justice systems that fail to protect the rights of these populations; and finally, cultural invisibility, which occurs when the history, knowledge and languages (such as dialects and indigenous languages) of certain peoples are devalued or erased by the dominant culture.

The Portuguese sociologist Boaventura de Sousa Santos addresses this phenomenon (Santos, 2012) through the concept of the 'sociology of absences', arguing that the current system actively produces the invisibility and silence of many experiences and social groups, treating them as if they did not exist or were not relevant to society. This sociology of absences constitutes a critical method that aims to transform 'impossible' or invisible objects into presences. Its objective is to identify marginalized forms of knowledge, cultures and social experiences that are declared 'non-existent' or disregarded by the dominant Western rationality. The concept challenges what the author describes as 'indolent reason', a model that establishes modern, Eurocentric science as the only valid form of knowledge, rendering other logics of life, production and social organization invisible. The sociology of absences is said to operate through five logics of producing non-existence. A monoculture of knowledge that regards scientific and Western knowledge as the only valid form, thereby invalidating traditional, indigenous or popular forms of knowledge.

A monoculture of time based on the linear idea of progress, labelling practices or cultures as ‘backward’ or ‘primitive’. A logic of social classification, which divides populations hierarchically on the basis of race, gender or ethnicity, normalizing the inferiority of certain groups (the ‘abyssal line’). A logic of scale, which prioritizes the universal and the global, rendering local and regional experiences and organizations invisible. And, finally, a logic of productivism, which regards capitalist economic growth as the sole measure of development, thereby nullifying subsistence practices or cooperatives. To counter these shortcomings, an ‘ecology of knowledge’ (Santos, 2002: 251–252) is proposed, promoting the integration of scientific knowledge with other forms of popular and traditional knowledge, so as to broaden the range of alternatives available for social emancipation.

As for having a place, politically speaking, one might say that there is no universal obligation, but there is a profound human need. We need a ‘place in the world’ to construct our identity, find purpose and ensure emotional balance. Occupying that space transforms mere existence into something meaningful, helping us to understand our impact on the whole. Thus, the concept of ‘place’ goes far beyond a geographical location. It encompasses the social, emotional and professional environments where we feel understood and secure.

The relationship between geography and philosophy reveals that a place is not merely a point on a map, but rather the foundation of our identity. We shape the places where we live, and these very spaces directly determine the way we think, feel and act.

In humanistic geography, as advocated by the Chinese-American thinker Yi-Fu Tuan, there is a clear distinction between ‘space’ and ‘place’ (Padua, 2013: 41–53). Space is the abstract, open and unknown dimension, whilst place is space that has acquired meaning through human experience. What is at stake here is the emotional bond between people and the physical environment, where the landscape shapes individual and collective memory (*topophilia*) and the human condition of existing through the land, where local culture defines our daily lives (*geographicity*).

Philosophy has always linked being to its location in the world, emphasizing that existence does not occur in a vacuum. The philosopher Martin Heidegger used the term *Dasein* (Being-there) in **Being and Time** (1927) to explain that we always exist in direct relation to a physical and social context. In this context, physical space functions as an extension of the mind, helping to stabilize our emotions (Dreyfus, 1991; Roehe & Dutra, 2014). And the ‘Non-Place’—transitional spaces (such as airports and motorways)—was theorized by the anthropologist of super modernity, Marc Augé, as places that generate depersonalization because they create neither identity nor history (Augé, 1994). This philosophy of the ‘Non-Place’ leads to a loss of memory, as these transit spaces (shopping centers, airports, chain hotels and underground stations) are identical anywhere on the planet; they carry no memory, do not foster deep social relationships, nor do

they create identity. In these spaces, people cease to be 'local citizens' and become merely 'consumers' or 'passengers'.

For his part, the geographer David Harvey coined the term 'space-time compression' (Harvey, 1989: 201–308) to explain how technology has shortened global distances, leading to a breakdown in ties, as the speed of the internet and transport means that the immediate physical environment loses its importance for the individual. Zygmunt Bauman had already argued that identities become volatile, as they are no longer stably anchored to a fixed physical territory, leading to a sense of rootlessness (Bauman, 2000). An individual may physically live in a traditional neighborhood, yet consume culture, information and relationships from a global digital ecosystem. This loss of identity brought about by globalization does not occur without resistance. Many communities react to protect their uniqueness.

Consequently, various new terms have been coined, such as '*glocalization*', which defines the adaptation of global trends to local cultures to prevent the extinction of traditions. Resistance movements have emerged, such as *Slow Food* (as opposed to *Fast Food*) or the promotion of products with a Protected Designation of Origin (PDO). In extreme cases, the fear of losing territorial identity can manifest itself through movements of exclusion or xenophobia. Cultural resistance also emerges through intangible heritage, which represents a community's refusal to allow itself to be erased by global homogenization.

Philosophically, intangible heritage (such as myths, languages, festivals and oral traditions) is not merely folklore; it is a political act of affirming one's existence and a barrier against cultural alienation. Intangible heritage thus functions as an existential praxis. Unlike stone monuments (tangible heritage), intangible heritage only exists if it is practiced. It resides in memory, in the body and in human action. For existentialist philosophy, human beings are constituted through action. Passing on a traditional song or a craft technique is a conscious decision to keep one's own worldview alive. And philosophers such as Maurice Merleau-Ponty had already highlighted the importance of the body in the perception of the world (Merleau-Ponty, 2018 [1945]). Dances, rituals and traditional cuisine are forms of physical knowledge that digital technology cannot fully replace, with the body functioning as an archive.

When we speak of cultural resistance, we are referring to a rejection of reification, as globalization tends to transform everything into a commodity and a spectacle. Marx had already criticized the commodification of life. When a community maintains a traditional festival for its spiritual or communal value (and not to sell tickets to tourists), it resists capitalist logic. All critical theory points in this direction (Sarmiento, 2009)

The philosopher Jean Baudrillard had already warned of the creation of 'simulacra' — false, plasticized versions of reality intended for rapid consumption (Baudrillard, 1991). Genuine intangible heritage preserves the historical truth of

the community in the face of the demands of the global market. And, following Edward Said (*Orientalism*, 1978), who pioneered the field of postcolonial studies, thinkers in postcolonial theory, such as the Argentine Walter Dignolo and the Bolivian Catherina Walsh, explain that colonization and globalization impose a ‘single epistemology’ (a single way of understanding the world), leading to epistemic injustice (Dignolo, 2011; Dignolo & Walsh, 2018). Preserving indigenous languages, local dialects or traditional medical knowledge is a way of validating rationalities that have historically been silenced. Intangible heritage thus functions as a living archive of the oppressed, a historical counter-narrative. Through oral histories and legends, communities tell their own version of history, challenging the official narratives of the victors.

Cultural resistance through intangible heritage does not mean freezing the past in time. Intangible heritage is dynamic and flexible. To resist, local culture adapts, absorbs contemporary elements, yet retains its essential structure of meaning. In this sense, the community is not a passive victim of globalisation; it chooses what to adopt from the outside and what to protect from within, creating an autonomous synthesis of identity.

All these scientific developments, and above all the current political and social climate we are experiencing, with ongoing wars, justify our rejection of ‘people without a voice and without a place’, and the assertion of a fundamental human need for *the right to have a voice and a place*.

We are also speaking of rights when, in a second article, we reflect on constitutional guarantees and then assess the challenges facing European citizenship in the context of Brexit. Global issues, which do not make us forget the specific needs of Portugal, which, in the following article, is examined in relation to Latin America in the context of the trade agreement between the European Union and Mercosur. We also publish an article on the institutionalization of ‘*nudging*’ in our context and a historical analysis focusing on the Azores. Finally, an article examines how the single-member constituency voting system is debated in African societies — in this case, in Mozambique — and how contexts of vulnerability, poverty and literacy levels affect electoral participation.

These are the rights, vulnerabilities and various issues affecting societies and their political dimension that we once again address and highlight in this 25th issue of *Political Observer* – Portuguese Journal of Political Science. We therefore felt that the cover should highlight the artistic intervention and exhibition by the urban collective +/- (MaisMenos), whom we thank for granting permission to use the image of ‘Teoria da Liberdade’ (Lisbon 2024). Thus, the RPCP continues, with the support of the authors, the reviewers, our interns and, above all, the dedication of the editors Patrícia Oliveira and Carolina Querido. Let us continue to serve the science of politics.

Lisbon, June 2026

Referências

- Santos, B. Sousa (2012), 'Towards a sociology of absences and a sociology of emergencies', *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 63 | 2002, published online on 1 October 2012, accessed on 19 April 2019: pp. 237–280. DOI: 10.4000/rccs.1285 URL: <http://journals.openedition.org/rccs/1285>
- Pádua, L. C. T. (2023) *The Geography of Yi-Fu Tuan: Essences and Persistences*. PhD thesis, Department of Geography, University of São Paulo, São Paulo, Brazil: 41–53.
- Queiróz, M. H. (n.d.) Yi-Fu Tuan, 'Humanistic Geography', reprinted from *the Annals of American Geographers*, 66 (2), June 1972. <https://pt.scribd.com/document/255620309/Geografia-Humanistica-Yi-Fu-Tuan>. Accessed 14 June.
- Roehe, M. V.; Dutra, E. (2014) *Dasein: Heidegger's understanding of the human condition*, *Advances in Latin American Psychology*, vol. 32, no. 1, Bogotá. [dx.doi.org/10.12804/apl32.1.2014.07](https://doi.org/10.12804/apl32.1.2014.07)
- Heidegger, M. (2009 [1927]), *Being and Time*, Editora Vozes, Brazil.
- Dreyfus, H. (1991). *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge: The MIT Press.
- Augé, M. (1994) *Non-Places: An Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Papirus Editora, Travessia do Século, São Paulo, Brazil.
- Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Blackwell Publication. Available at: <https://files.libcom.org/files/David%20Harvey%20-%20The%20Condition%20of%20Postmodernity.pdf>, accessed on 13 June 2026.
- Bauman, Z. (2000) *Liquid Modernity*, Zahar Editora.
- Merleau-Ponty, M. (2018 [1945]) *Phenomenology of Perception*, Martins Fontes.
- Sarmiento, C. M. (2009) *The Guardians of Dreams: Theory and Practice of the 1960s*. Edições Colibri. Lisbon.
- Baudrillard, J. (1991) *Simulacra and Simulation*, Relógio D'Água, Antropos.
- Said, E. (2021[1978]) *Orientalism: Western Representations of the Orient*, Edições 70.
- Mignolo, W. (2011) *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press.
- Mignolo, W.; Walsh, C. (2018) *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822371779>

About the author

CRISTINA MONTALVÃO SARMENTO Associate Professor with Aggregation at the University of Lisbon (ISCSP). She is also General Secretary of the Association of Portuguese Language Universities and Director of the Political Observatory. PhD in Political Science, specialty in Political Theory (2004) NOVA — FCSH, Postgraduate in Philosophy, FLUL (1999); Graduate in Political Science, ISCSP-UTL (1994); II Cycle in Geostrategy and International Relations, IEHEI; Nice, France (1987); Degree in History (1997) FLUL; Degree in Law (1986)

FCH-UCP. A member of several Political Science Associations, she was a board member of the RC15 — IPSA and was recently elected to the board of the IAU — International Association of Universities (UNESCO).

[ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8068-4478>]

Sobre o autor

CRISTINA MONTALVÃO SARMENTO Professora Associada com Agregação da Universidade de Lisboa (ISCSP). É Secretária-geral da Associação das Universidades de Língua Portuguesa e Diretora do Observatório Político. Doutorada em Ciência Política, especialidade de Teoria Política (2004) NOVA — FCSH, Pós-Graduada em Filosofia, FLUL (1999); Pós-Graduada em Ciência Política, ISCSP-UTL (1994); II Ciclo em Geoestratégia e Relações Internacionais, IEHEI; Nice, França (1987); Licenciada em História (1997) FLUL; Licenciada em Direito (1986) FCH-UCP. Membro de várias Associações de Ciência Política foi membro da direção do RC15 — IPSA e foi recém eleita para a direção da IAU — Associação Internacional de Universidades (UNESCO).

[ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8068-4478>]