



08, 09, 10 e 11 de novembro de 2022
ISSN 2177-3866

BEM VIVER E GESTÃO SOCIAL: EM BUSCA DE UM DIÁLOGO DESCOLONIAL NO CAMPO DOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS

EDUARDO VIVIAN DA CUNHA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CARIRI (UFCA)

WASHINGTON JOSÉ DE SOUZA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE (UFRN)

Agradecimento à órgão de fomento:

Agradecemos ao Programa de Pós-Graduação em Administração (PPGA) da UFRN e à Pró-Reitoria de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação (PRPI) da UFCA pelo apoio à pesquisa.

BEM VIVER E GESTÃO SOCIAL: EM BUSCA DE UM DIÁLOGO DESCOLONIAL NO CAMPO DOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS

1. INTRODUÇÃO

Nosso objetivo neste artigo é suscitar reflexões acerca da descolonialidade, a partir da conciliação entre práticas e ideias de bem viver, segundo seu conceito original equatoriano, por um lado, e atributos de gestão social, por outro. Optamos aqui pelo uso do vocábulo descolonialidade (e não deconoliedade) como contraponto a colonialismo. Partimos da seguinte questão: como a abordagem contemporânea de gestão social e experiências tradicionais de bem viver se conciliam segundo a concepção de descolonialidade? Uma das motivações para o exercício aqui realizado é a constatação da necessidade de construção de um pensamento brasileiro e latino-americano, uma vez que colonialidade expressa dependência do pensamento local a uma noção com origem na Europa. Tal submissão, de viés epistemológico, retroalimenta-se em diversas áreas da sociedade local, perpetuando ciclos de pobreza, submissão, desigualdade, “subdesenvolvimento” e diversos outros termos cujos significado e adjetivação, são, também, impostos, historicamente, a partir da metrópole. Nesse ponto, Santos (2007) defende a necessidade de rompimento radical com estruturas de pensamento e ação da modernidade ocidental para se pensar “a partir do outro lado da linha”, ou seja, a partir do que acontece no Sul. Assim, o desafio é se pensar o conhecimento e fundamentar a ação a partir de parâmetros distintos do que nos apresenta a ocidentalidade moderna. Um dos caminhos pode ser justamente a busca por referenciais que foram e são construídos por fora da modernidade e do eixo europeu, e que, no nosso caso, provém de culturas tradicionais/indígenas latino-americanas.

Na nossa investigação, pressupomos que elementos da gestão social, que aparecem contemporaneamente na literatura acadêmica, historicamente ocorrem em comunidades indígenas, sintetizados no conceito de bem viver. Inversamente, assumimos, ainda, que bem viver apresenta perspectivas que se aproximam, de diversas formas, com o que se define e se exercita sob a denominação de gestão social. Práticas tradicionais indígenas expressam elementos como sustentabilidade, isonomia, reciprocidades comunitárias e solidariedade, tidos como princípios de gestão social.

Do ponto de vista metodológico, o presente artigo traça uma reflexão teórica a partir de pesquisas nas temáticas do Bem Viver (BV) e da Gestão Social (GS), tendo como referências debates sobre Epistemologias do Sul (ES) e descolonialidade, situando-se no campo dos Estudos Organizacionais Críticos (EOC). A discussão está estruturada em três níveis complementares: *macro*, com elementos gerais, abstratos, elencando tópicos para ajudar a situar o tema; o propósito é apontar caminhos para se repensar o conhecimento na área dos estudos organizacionais e da gestão; *meso*, na síntese de elementos do BV em sintonia com a Gestão Social e o diálogo conceitual desejado. Este nível tem função mediadora entre o nível mais abstrato da discussão e o concreto ligado à gestão; *micro*, relacionado à administração e à organização de comunidades fundamentado no marco da gestão social (Figura 1). A Figura 1 apresenta a estrutura e conceitos de cada nível.

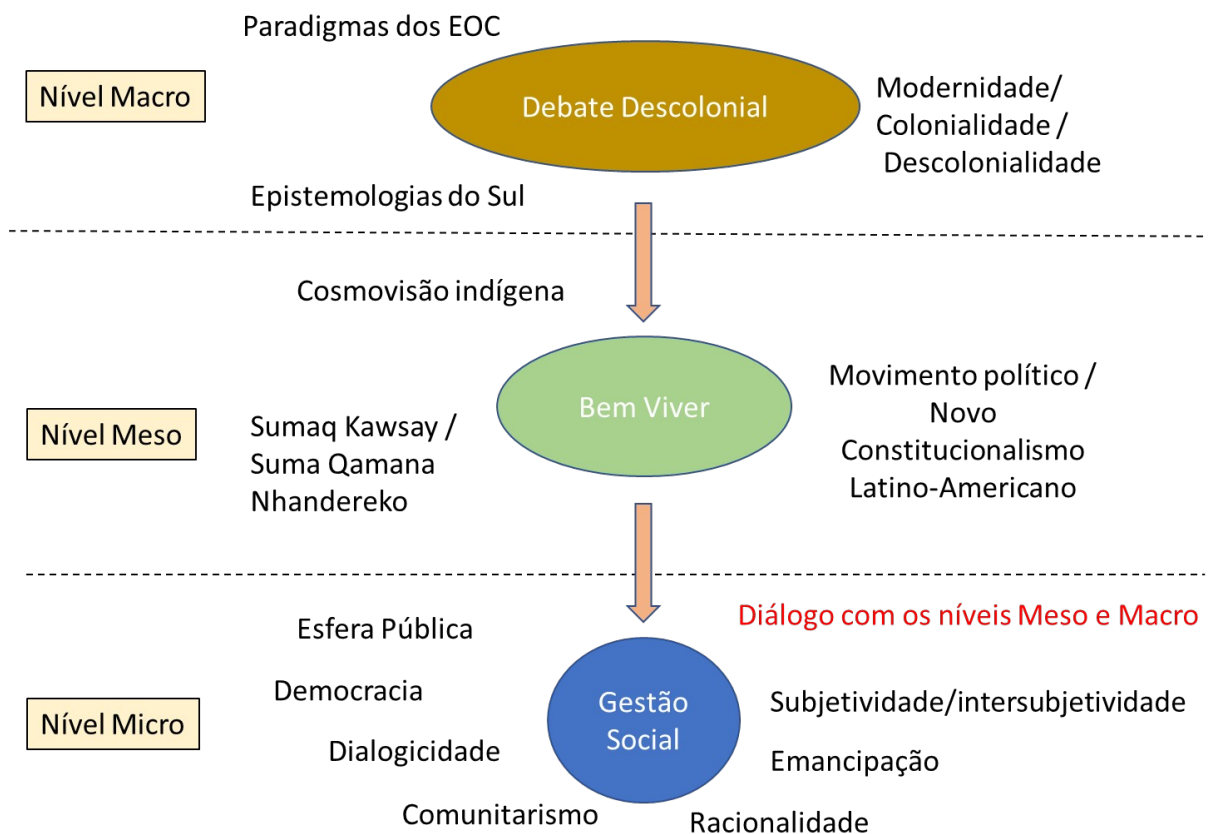


Figura 1: Estrutura de argumentação do texto.

O artigo está dividido em cinco partes. Além desta introdução, na seção seguinte abordamos descolonialidade e sua incidência sobre os Estudos Organizacionais Críticos. Na terceira seção, apresentamos conceito e sentidos contemporâneos atribuídos ao bem viver (BV). A quarta seção trata de elementos de gestão social (GS), ao passo que, a seguinte, sintetiza aproximações e distanciamentos entre GS e BV. Na última seção, apresentamos as considerações finais, destacando as possibilidades e desafios do exercício de aproximação conceitual realizado.

2. DESCOLONIALIDADE E ESTUDOS ORGANIZACIONAIS CRÍTICOS

Discussões sobre modernidade/colonialidade/decolonialidade (MCD) compõem frequentemente EOC. A abordagem MCD abrange conteúdos epistemológicos, políticos, culturais e econômicos e outros aspectos que interferem na vida social. O centro da abordagem é: o que é produzido no Sul/periferia/colônia é sistematicamente subalternizado e/ou suprimido por preferências à produção pretensamente superior que provêm dos países do Norte/centro/metrópole. A ideia de modernidade, por sua vez, fundamenta o modelo colonial de organização do mundo, propagando-se a partir dos países centrais que detêm maior poder político, militar e econômico. Lander (2005) aponta que a modernidade, a partir da hegemonia liberal do mundo, se apresenta como visão que dá base ao conhecimento, definindo uma cosmovisão que, de forma complexa, expressa quatro dimensões: 1) na redução da história à ideia de progresso, com hierarquização de todos os povos, culturas e histórias; 2) na ideia de sociedade liberal-capitalista como resultado “natural” proveniente da “natureza humana” e das relações sociais; 3) na ontologização das múltiplas separações da sociedade; 4) na

superioridade atribuída ao conhecimento produzido pela sociedade moderna em relação aos demais, expresso sob a forma de ciência.

A construção eurocêntrica da modernidade cria metarelato, que define um caminho a ser percorrido por todos os povos, que devem submeter o tradicional ao moderno. A sociedade liberal tornou-se norma universal e único futuro possível (e desejável) para todos os povos – só há tal caminho, ou, o desaparecimento. Lander (2005) define este metarelato como

um dispositivo de conhecimento colonial e imperial em que se articula essa totalidade de povos, tempo e espaço como parte da organização colonial/imperial do mundo. Uma forma de organização e de ser da sociedade transforma-se mediante este dispositivo colonizador do conhecimento na forma “normal” do ser humano e da sociedade. As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento, são transformadas, não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas. (Ibidem, pp. 13-14)

Por esse “caminho universal”, Dussel (2005) expõe o “mito da modernidade” fundamentado em sete pontos:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à européia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”).
4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).
5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera).
6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas.
7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera (Ibidem, p. 29).

Para Quijano (2005), quatro instituições totalizantes estruturam o projeto de dominação da modernidade sob um viés europeu: Estado-nação, família burguesa, empresa e racionalidade. Essas formas atuam, respectivamente: no controle da autoridade e dos recursos e produtos, no controle do sexo, no controle do trabalho, no controle da intersubjetividade. Por sua pretensão totalizante, denuncia Lander (2005), a perspectiva moderada e modernizante define os conhecimentos válidos como sendo aqueles produzidos no seio das sociedades onde tal projeto está mais bem-acabado. Assim, o desenvolvimento do conhecimento tem se concentrado em problemas a serem superados pelo progresso moderno e não a partir do

conhecimento local. Trata-se de violência epistêmica que se fundamenta, segundo Quijano (2005), em ideia (ou preconceito) de raça. Tal ideia associa-se, de forma estrutural, à divisão do trabalho, com dominação de um grupo sobre outro (do europeu sobre os diversos povos) .

A *colonialidade do poder* teria sua contraparte na *colonialidade do saber*. As ciências sociais, no seu nascedouro, seriam sustentadas em tal imaginário moderno, de caráter colonial, que estaria consubstanciado em diversos “conceitos binários”, a exemplo de civilização-barbárieⁱ apontada por Castro-Gomez (2005). A colonialidade do saber impõe, assim, diversas barreiras para a construção de um conhecimento próprio da América Latina. O eurocetrismo, fundamentado na ideia do conhecimento científico como o único válido, traz consigo uma exata noção de modernidade: ‘o novo e o mais avançando da espécie’ (Quijano, 2005, p.111)). O restante da espécie humana, desse modo, passa a ser relegada a uma condição inferior (Quijano, 2005)ⁱⁱ.

Santos (2007) situa o debate no “pensamento abissal”, fundamentado na ideia de compreensão parcial da realidade a partir de uma linha imaginária que separa o mundo ocidental moderno de todo o resto. Santos (2007) destaca o fato de haver uma gama de construções epistemológicas que não são abarcadas pelas formulações tradicionais (metropolitanas) das ciências sociais. Numa posição de autocrítica, o autor coloca em xeque a própria formulação anterior sobre regulação/emancipação, por considerar que serve justamente para a leitura da realidade da Europa e não para a complexidade que se dá em outras partes do mundo, especialmente as situadas “mais ao Sul”.

Dussel (2005) apresenta o conceito de *transmodernidade* como projeto mundial de libertação, que daria espaço para a realização da alteridade, reconhecida pelo autor como uma proposta presente na “potência” da modernidade, ou seja, antes de ela se realizar: Santos (2007), em posição similar, defende a construção de um pensamento “pós-abissal”, uma epistemologia para dar conta da diversidade do mundo. Não por acaso, o autor aponta que os movimentos indígenas são justamente os que têm concepções e práticas mais convincentes para a “emergência do pensamento pós-abissal”, por serem justamente “os habitantes paradigmáticos do outro lado da linha, o campo histórico do paradigma ‘apropriação/violência’” (Ibidem, p. 84). Quijano igualmente aborda descolonização sob viés epistemológico:

A descolonização epistemológica dá passo a uma nova comunicação intercultural, a um intercâmbio de experiências e de significações, como a base para outra racionalidade que possa pretender, com legitimidade, a alguma universalidade. Pois nada menos racional, finalmente, que a pretensão de que a específica cosmovisão de uma etnia em particular seja imposta como a racionalidade universal, ainda que tal se chame Europa Ocidental. Porque isso, na verdade, é pretender para um provincianismo o título de universalidade. (Quijano (1992, 442) apud Alcântara e Sampaio, 2017a, p. 8)

No âmbito dos EOC identificamos, como elemento comum, questionamento ao *mainstream* funcionalista (Motta & Thiolent, 2016) com contrapontos à ideia de que gestão é “técnica neutra, portanto desprovida de relações de poder” (Souza et al, 2013). Davel e Alcadipani (2003), em esquema posteriormente utilizado por Paes de Paula et al (2010), elencam três características atinentes aos estudos críticos em organizações: visão desnaturalizada sobre a gestão, desvinculação das análises da performance; intenção emancipatória.

Em contrapartida, as correntes predominantes (*mainstream*) dos estudos organizacionais no Brasil adotariam uma espécie de autoimposição da colonialidade, aderindo cegamente (e com frequência, ativamente) a um projeto de dominação das “metrópoles” ou dos “países centrais”

(Abdala e Faria, 2017; Wanderley, 2015)ⁱⁱⁱ. Há no Brasil, todavia, desde os anos 1970, autores críticos pautando tradições próprias (Paes de Paula et al, 2009; Davel e Alcadipani, 2003; Alcadipani, 2005). A produção brasileira de autores como Alberto Guerreiro Ramos, Maurício Tragtenberg e Fernando Prestes Motta representa avanços em direção ao pensamento pós-abissal (Santos, 2007). A produção própria aparece também em estudos organizacionais em outros países da América Latina, a exemplo de Arteaga (2009).

Ao tratarem do tema da descolonialidade nos estudos organizacionais, Abdalla e Faria (2017), defendem que, uma perspectiva própria desprendida de fundamentalismos e colonialismos eurocêntricos, deve, ao mesmo tempo, romper com o predomínio da visão ocidentalista e trazer uma visão de “promoção de diálogos críticos e a constituição de bases legítimas para a coconstrução de uma academia global pluriversal” (Ibidem, p. 921). Assim, os autores aderem ao conceito de transmodernidade de Dussel.

Reconhecemos a carência de referências conceituais e teóricas genuinamente latino-americanos nos estudos organizacionais, no caso de bem viver. Há, todavia, iniciativas, a exemplo de Salgado (2010) que tece aproximação do bem viver (Sumaq Kawsay) à Teoria da Delimitação dos Sistemas Sociais (TDSS) de Guerreiro Ramos (1996) e ao debate sobre cidadania deliberativa de Tenório (1998). A redução sociológica de Guerreiro Ramos é evocada para a compreensão do *sumaq kawsay* em contextos distintos do original, dos povos nativos pré-colonização. Outra iniciativa que merece destaque é Filgueiras (2012), que igualmente empregou a redução sociológica na abordagem do imaginário pós-colonial.

3. O BEM VIVER

BV emergiu na literatura acadêmica no final dos anos 1990 e início do século XXI a partir das discussões em torno do modo de vida do povo Kichwa, na Amazônia equatoriana, trazidas pela tese de Carlos Viteli (Hidalgo-Capitán e Cubillo-Guevara, 2014). Viteli, ao descrever o modo de vida do seu povo, acabou por pautar um conceito que enfeixa uma visão de mundo e uma forma de ser viver – o *sumak kawsay* (Ibidem). A partir de então, o termo passou a ser usado em diversos contextos políticos e espaços sociais, funcionando como mobilizador para debates sobre temas indígenas e alternativas para se pensar o mundo e modelos de desenvolvimento. O termo, todavia, gerou controvérsias. Uma delas é a própria tradução do termo indígena *sumak kawsay* para *bien vivir*. Hidalgo-Capitán e Cubillo-Guevara (2014) relatam que a tradução reduz o sentido do termo a bem-estar material, contrariando a visão indígena, que considera a dimensão espiritual como central ao conceito (Ibidem).

Identificamos dois usos principais do termo, especialmente no contexto nacional: um, para se referir a povos indígenas; outro, para caracterização de movimentos políticos e debates diversos no meio social. No primeiro, BV é utilizado como modo de agir de povos indígenas. No segundo, há alguma tendência à descaracterização apontada por Hidalgo-Capitán, já que, no limite, o termo pode se referir a elementos estranhos à concepção original. Hidalgo-Capitán e Cubillo-Guevara (2014) apotam que, no Equador, predominam três correntes do BV: a) socialista e estadista; b) pós-desenvolvimentista e ecologista e c) indigenista e pachamamista. Em síntese, a primeira trata de gestão política/estatal, na perspectiva da criação de um “novo socialismo”; a segunda, a partir da crítica ao desenvolvimento, propõe participação dos movimentos sociais na definição de padrões para a sociedade, numa perspectiva “construtivista e pós-moderna”; a terceira resgata o pensamento indígena tradicional e critica o alijamento da dimensão espiritual nas discussões do BV.

Para a compreensão do conceito de BV, é oportuno retomar Hidalgo-Capitán, Árias e Ávila (2014). O *sumaq kawsay* apresenta duas dimensões centrais: uma territorial e outra ética. A territorial dá-se dentro de um lugar concreto, o lugar de manifestação dos elementos materiais e espirituais, que se articulam numa complexa rede simbólica de saberes e fazeres. Do ponto de vista ético, são elementos centrais a boa relação com tudo o que envolve o território e a comunidade, prevalecendo valores que orientam condutas tanto no âmbito comunitário quanto doméstico. Neste, prevalecem valores como reciprocidade, integralidade, complementariedade e relacionalidade, centrados na busca da harmonia com a natureza/território e dentro da comunidade. Em sentido similar, Zambrano e Páucar (2014) indicam cinco elementos como mais significativos para o BV: sentido de reciprocidade; dimensão biosocioeconômica; sentido da intersubjetividade; a terra em seu atributo de mãe; espiritualidade indígena.

De forma sintética, BV é conceito fundamentado em práticas tradicionais de povos das Américas e incorpora princípios, cosmovisão e formas de vida comuns entre tais povos. Fora do contexto indígena, BV aparece como movimento pautado no discurso de mudança social global (Acosta, 2016), em meio a propostas para construção de alternativas ao desenvolvimento, uma utopia, e uma sociedade pós-capitalista e pós-neoliberal (Ibidem). Neste sentido, segundo Acosta (2016), BV torna-se plataforma para discutir problemas globais e locais, ou, “um campo semântico, onde podem ser colocadas experiências emancipatórias”. Para Alcântara e Sampaio (2017a), BV passou a sintetizar uma perspectiva antissistêmica, referindo-se à vocações territoriais e formas coletivas para identificar problemas e apontar soluções por meio de esforços locais. Assim, mantém correlação com movimentos com arcabouço complexo e holístico da realidade, e que buscam favorecer o compartilhamento de afetos baseado em tradição, costume e valores comunitários, tais como *slow cities*, *slow food*, ecovilas, permacultura, ecogastromonia, turismo de base comunitária (Alcântara et al, 2017)

O BV orientou o surgimento do chamado “Novo Constitucionalismo Latino-Americano”, marcado pelo reconhecimento da natureza como sujeito de direitos, implantado originalmente no Equador na Constituição de 2008 e na Bolívia em 2009, com a corporação dos direitos constitucionais de *Pachamama*. (Acosta, 2016, p. 28). Os avanços, no caso do Equador, estão na incorporação do conceito de plurinacionalidade e no estímulo a várias instâncias participativas, especialmente no nível comunitário (Ibidem). Constatamos, assim, que BV apresenta potencial para a ação e para a oxigenação do pensamento latino-americano. Por essa razão, esta que vem sendo movida por intelectuais indígenas e indigenistas, vem sendo considerado uma das mais importantes correntes de pensamento surgido na América Latina nos últimos anos (De Siqueira, 2017; Acosta, 2016; Alcântara et al, 2017),

4. GESTÃO SOCIAL

O conceito de Gestão Social (GS) tem se consolidado no Brasil a partir da contribuição de diversos autores conforme ilustram estudos bibliográficos elaborados por Peres e Pereira (2014) e por Cançado, Pereira e Tenório (2015). Peres e Pereira (2014) identificam uma corrente que entende a GS vinculada à gestão pública, denominada como administração pública societal, ou, gestão do desenvolvimento social (gestão do social). Elencam também uma segunda, que entende a ação da GS dentro de um marco gerencial dialógico, pensado em diferentes sistemas sociais – públicos, privados ou de organizações não-governamentais (Peres e Pereira, 2014).

Na visão de Tenório (1998), a GS contrapõe-se à gestão tradicional/empresarial (gestão estratégica), fundada na lógica de mercado. Apresenta-se, assim, como alternativa de gestão, que emprega recursos participativos e dialógicos (Tenório, 1998, p. 16). Fundamentalmente define-se sob um tipo de cidadania, a deliberativa. A base, para o autor, é o agir comunicativo de Habermas, constituído em espaço público de entendimento dialógico entre atores, distante, portanto, da liberal (direitos do homem) e da republicana (eticidade comunitária). Baseia-se, assim, no discurso validado pelo entendimento.

França Filho (2007), por sua vez, delimita a GS a partir de práticas e princípios atinentes a determinadas esferas, podendo ser observada nas mais distintas organizações, pela predominância de racionalidade substantiva, invertendo a lógica da racionalidade instrumental preponderante na gestão empresarial. Na GS, a segunda racionalidade está subordinada à primeira, que é orientada para objetivos sociais, ambientais, políticas, culturais e outros não econômicos-mercadológicos.

Outra tendência epistemológica é a de GS como gestão do desenvolvimento social conduzido por interorganizações, em debate estimulado por Tânia Fischer. A gestão social, desse modo, emerge como processos ancorados territorialmente, como formas de representação de poderes locais articuladas em interorganizações, reveladas em interesses de instituições por meio de projetos e programas como instrumentos de ação pública. (Fischer, 2012, p. 114).

Perez Júnior, Pereira e Oliveira (2013) remetem a GS à Teoria da Estrutura de Giddens. Recorrem a Giddens para superar um dos debates na sociologia, a saber, estrutura *versus* ação. Os autores entendem que o espaço público não-estatal constitui o lócus da concertação entre atores do Estado, do mercado e da sociedade civil na busca do bem comum. É nesse espaço de interação que emerge a GS, entendida como ação política entre pessoas, organizações e interorganizações, ou seja, entre agentes públicos e privados que se articulam em torno de objetivos coletivos, do bem comum (Perez Júnior, Pereira e Oliveira (2013, p. 38)

Cançado, Pereira e Tenório (2015) sintetizam a GS em três categorias: a) Interesse Bem Compreendido (IBC), b) Esfera Pública; c) Emancipação. A primeira é ponto de partida, a segunda é o espaço onde ocorre, e a terceira, o seu fim, o objetivo final da gestão social. Em tal formulação, IBC contempla solidariedade e sustentabilidade. Esfera pública envolve democracia deliberativa, dialogicidade, intersubjetividade e racionalidade enquanto a emancipação é mediada pela dialética negativa.

5. BEM VIVER E GESTÃO SOCIAL: SÍNTESES POSSÍVEIS

A sociedade moderna não é campo de expressão uniforme de práticas, crenças e culturas, tendo, portanto, diversas cosmovisões convivendo simultaneamente. Todavia, podemos traçar linhas gerais de uma cosmovisão que emerge do “projeto da modernidade”. Esta traz uma visão fragmentada da ação humana. Nela, predomina uma visão determinista, em que não há alternativas, já que a adoção de qualquer outro formato de sociedade traria resultados piores do que o apresentado no curso da história (Moreno, 2005). Trata-se de modelo que separa mente, corpo e emoções, negando a alma e o espírito, sendo baseada no antropocentrismo (Salazar, 2016). Com base nessas premissas e nos conceitos acima reportados, a Tabela 1 sintetiza comparações entre visões modernas de mundo e a correspondente ao BV. Elegemos categorias analíticas, passíveis de conexões, incorporando interpretações da GS. Traçamos, assim, aproximações entre princípios de BV e de GS, elencando sete elementos de correlação

que aponta, ainda, uma possível agenda de pesquisa para entendimento da relação entre ambos os conceitos.

Tabela 1. Comparação entre o paradigma ocidental, o andino-amazônico e a Gestão Social

Categoria	Paradigma Ocidental	Paradigma Andino / Amazônico (Bem Viver)	Gestão Social
Filosofia	Antropocêntrica , o ser humano (homem) está no centro, ordena a vida e seu ambiente	Cosmocêntrico , o ser humano se submete à ordem do cosmos expressa na natureza e na sociedade.	Questiona o antropocentrismo , mas não define uma filosofia própria.
Relação com a natureza	A natureza é um recurso que pertence ao ser humano e, portanto, pode ser controlado para satisfazer suas necessidades.	O ser humano pertence à natureza . A terra é honrada como uma mãe que nos fornece e nos dá tudo o que precisamos (Pachamama).	Crítica ao uso instrumental da natureza
Disciplinariedade	Divisão em áreas, disciplinas e partes para a compreensão de fenômenos ou sistemas.	Holístico , tudo está relacionado com tudo, reconhece inter-relações entre diferentes planos e dimensões.	Se posiciona como campo interdisciplinar
Conhecimento	Conhecimento baseado na razão ; conhecer conteúdos em ciência e na construção de ideias	Conhecimento baseado na experiência vivencial ; integra emoções, espiritualidade e mente.	Ancora-se na racionalidade substantiva/ comunicativa propondo metodologias integrativas na aquisição do conhecimento
Aprendizagem	Método científico , racional, positivista e objetivo, nega tudo o que não pode ser comprovado. Transmissão escrita, avaliação de professores.	Método de aprendizagem experiencial consciente (intuição), baseado na experiência; transmissão oral e simbólica, avaliação de idosos.	Reconhece o uso do método científico em composição com outros métodos de aprendizagem
Mente-corpo	Lógica cartesiana , com validade inquestionável, separação da mente do corpo e das emoções. Negação do espírito ou alma.	Lógica dupla e trivalente, inclusive com a reivindicação do terceiro; indecisão gramatical. Considera a incerteza, a contradição e o invisível .	Considera mente e corpo integrados. Busca integrar lógicas de grupos sociais diversos; reconhece especificidades
Objetividade e Neutralidade	Modelo epistemológico que proclama objetividade e neutralidade .	Reconhece a emotividade, os sentimentos e a subjetividade .	Reconhece a subjetividade e a não-neutralidade
Concepção de tempo	Tempo linear e progressivo, o passado ficou para trás e buscamos alcançar um futuro melhor (para frente); ligada à produção. Separação entre tempo e espaço.	Tempo-espaço como um todo cíclico , no presente há o passado e o futuro, importância do aqui e agora; articulados aos ciclos naturais e ao cosmos	Processos coletivos continuamente em construção . Assume “idas e vindas” nos processos coletivos, embora tenha uma teleologia.
Indivíduo e comunidade	Individualista , promove a competição, o egocentrismo e o consumismo.	Comunitário , promove a solidariedade, redistribuição e reciprocidade.	Princípios fundamentais se ancoram na solidariedade, cooperação e dialogicidade ; crítica à competição e consumismo.
Visão da espiritualidade	Negação da espiritualidade como parte do conhecimento científico.	Reconhece a espiritualidade expressa na forma de vida pessoal, social e com a natureza	Aceita expressões individuais ou coletivas de espiritualidade, mas não incorpora sistematicamente o elemento espiritual

Fonte: elaborado pelos autores a partir de Salazar (2016).

a) A ideia de propósito comum e a perspectiva comunitária

Há um entendimento de que a GS se fundamenta na premissa de que o “o bem-estar coletivo precede o bem-estar individual”, ou seja, o primeiro é uma pré-condição para este (Cançado, Pereira e Tenório, 2015). A forma de viver dos povos que seguem o BV, por sua vez, fundamenta-se na vida comunitária (Carranco, 2010; Silva, 2019), pautada em formas de solidariedade e reciprocidade presentes em diversas instituições comunitárias tradicionais indígenas, como as *minkas*, os *pagos* (Salazar, 2016), nas ideias do “*avanzar colectivo*” e da “*identidade nosotrica*” (Zambrano e Páucar, 2014). Conforme atestam Stumpf & Bergamaschi (2016), “comunidade” é conceito que norteia a vida de povos nativos, sendo o paradigma predominante do “Alaska à Patagônia”. Comunitarismo, neste caso, não se opõe à individualidade, mas, sim, ao individualismo (Sampaio et al, 2017).

b) Meio-ambiente e sustentabilidade

O conceito de comunidade no BV vai além do agrupamento de pessoas, para incorporar o ambiente natural. Trata-se de chave ética, de uma visão profundamente substantiva da natureza conforme ilustra Krenak (2019, p. 21):

O Rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa).

A cosmovisão indígena é de um tempo eterno, infinito, pressupondo que a terra, a natureza, continuarão existindo, embora em constante mutação. Sampaio et al (2017) apontam para a ideia de que as gerações futuras se entrelaçam às gerações presentes, assim como com as que passaram. A concepção cíclica de tempo aponta para a desconstrução da própria noção de desenvolvimento e a definição de outras formas de evolução das sociedades (Acosta, 2016). Emerge aqui uma conexão e uma frente de debate em GS pela via de outras formas de organização coletivas, pautadas em noção distinta de tempo, a exemplo das *slow cities* que adotam o BV como política municipal (Salgado et al; 2017).

c) Participação e diálogo

Salgado (2010), reconhece que a cidadania do tipo deliberativa (Tenorio, 1998) é a que melhor caracterizaria a ação no *suma qwsay*: “*The discriminating key between the predominant Western model of development and Sumaq Kawsay is deliberative citizenry*” (Ibidem, p. 208). Rampazzo (2016), por sua vez, a partir das reflexões de Little, destaca que a noção de “participação” dentro dos contextos comunitários faz mais sentido se pensada como agenciamento dos sujeitos:

A realização da agência étnica do grupo é diferente de mero processo de participação. Quando há situações verdadeiras de agenciamento (“agir como sujeitos”), não tem muito sentido falar em participação, já que o termo participação se aplica mais a situações nas quais as pessoas tomam parte em eventos ou programas organizados externamente. Um exemplo pode esclarecer esse ponto: não seria muito apropriado dizer que “os índios xinguanos participaram do Quarup”; mais adequado seria dizer que os “índios xinguanos realizaram o Quarup”. Caso jornalistas, turistas ou antropólogos forem convidados a assistir o rito, eles teriam uma “participação” porque eles “tomaram parte” de um evento que foi idealizado e realizado por outro grupo.” (Little *apud* Rampazzo, 2016, p. 95)

Do ponto de vista organizacional, um elemento comum na maioria das culturas indígenas são os encontros ritualísticos/espirituais e políticos, representados como espaço físico, normalmente uma “casa de reza” que ocupa espaço central na aldeia. A fala, nessa situação, se expressa livremente e muitas das decisões coletivas são ali tomadas (Silva, 2019).

Nos processos de tomada de decisão, os mais velhos e os líderes espirituais assumem papel de grande relevância. Oliveira (2012, p. 90), destacando o exemplo dos Guarani-Mbya, afirma que “os mais velhos, que são pajés e avós têm um papel fundamental na luta pelos seus direitos, pois são eles que pedem força à *Nhanderú* e para terem casas e plantações. Por isso, para eles, também é importante que os mais jovens ouçam as falas e conselhos dos mais velhos (*Ibidem*). Menon (2019) destaca a capacidade de empreender diálogo, considerada qualidade essencial para os líderes: “Esta posição dos caciques em saber ouvir e entender as necessidades da comunidade é a essência da liderança indígena guarani”. (Menon, 2019, p.108). O diálogo – elemento constituinte da GS (Tenório, 1998) – assume características específicas entre indígenas. Segundo Stumpf & Bergamaschi (2016), entre guaranis, diálogo é realizado com o coração e com sinceridade:

Em conversa com o senhor Adolfo, liderança espiritual da aldeia Tekoa Ka’aguy, ele explicou que o sentimento é um elemento fundamental para que ocorra a memória e o saber, destacando a importância da palavra emitida com o coração e da própria escuta com o coração, que possibilitam o aprender com o coração. (*Ibidem*, p.926)

d) Esfera pública

A esfera pública, segundo Cançado, Pereira e Tenório (2015), é o espaço que aproxima a população da política. Segundo os autores, para que a GS aconteça, é necessário um espaço onde as pessoas se encontrem a fim deliberarem sobre suas necessidades e o futuro. A esfera pública parece se expressar, no contexto indígena, em dois espaços: nos encontros dentro de uma aldeia ou entre diferentes povos/aldeias. Este é o caso, por exemplo, das assembleias que ocorrem em períodos regulares entre os Xukuru (Medeiros, 2019), ou da comissão Yvyrupa, que representa a coordenação de povos Guaranis para reivindicar seus direitos. (Oliveira, 2012). Oliveira (2012) aponta que, em tais encontros, a fala é franqueada e as lideranças normalmente aproveitam a oportunidade para exporem suas posições. São, quase sempre, permeadas por elementos espirituais e por demandas de cada povo, que convergem normalmente para problemas envolvendo os territórios. Oliveira (2012) registra, ainda, que os representantes dos coletivos, porta-vozes das reivindicações, são normalmente jovens lideranças que têm formação no mundo “branco” e que conseguem dialogar adequadamente e transitar por espaços não indígenas, fora das aldeias (*Ibidem*).

e) Subjetividade/intersubjetividade indígena e GS

Para Sampaio et al (2017), a construção da subjetividade a partir do BV dá-se essencialmente segundo a ideia de comunidade, fundamentada nos laços sociais. A subjetividade aparece interconectada e mesmo fundada na ideia de intersubjetividade. Diversos exemplos podem situar tal entendimento. Stumpf & Bergamaschi (2016), ao estudar a educação entre povos guaranis, ressaltam que a influência da comunidade é visível e impacta diretamente nos processos de aprendizagem. Zambrano & Páucar (2014), por sua vez, estudando o povo Urireo, no México, concluem que reciprocidade é elemento significativo na formação da identidade, individual e coletiva, na já referida “*identidade nosotrica*”.

Para Sampaio et al (2017), a comunidade é onde o sujeito conhece seu próprio mundo, onde as pessoas realizam suas atividades diárias, onde “nascem, caminham, trabalham, crescem,

amam e morrem” (Ibidem, p. 45). O território, para o indígena, assume aspecto constituinte da subjetividade e intersubjetividade, da religiosidade e de forma de vida (Rampazzo, 2016; Marquesan, 2013; Silva, 2019). Assim, a intersubjetividade não se processa ou se define apenas na relação com outros seres humanos, mas, também com todos os seres do planeta e do universo (Zambrano & Páucar, 2014). Nessa situação, os limites entre todas as individualidades que compõem o universo são fluidos e não há distinção hierárquica ou que privilegie seres humanos frente aos demais seres. A GS aproxima-se da noção de intersubjetividade indígena ao, por exemplo, adotar o IBC (Cançado, Pereira e Tenório; 2015) de Tocqueville (2004) quando designa aquilo que, do ponto de vista da relação entre interesse individual e bem comum, aparece como atributo singular nos estudos deste último autor.

f) *Gestão social, bem viver e racionalidade*

Cançado, Pereira e Tenório (2015) apontam que a racionalidade esperada, dentro da GS, é a substantiva. A racionalidade instrumental, na GS, é meio e não o fim. Por sua vez, Salgado (2010) classifica o *sumaq kawsay* (bem viver) dentro do referencial da racionalidade substantiva. Para o autor, o ponto de partida seria o entendimento da etimologia da palavra *oiko-nomia*, em que o sufixo “nomia” estaria relacionado com nutrição, que, por sua vez, tem estreita correlação com o conceito indígena: *sumaq kawsay*. Este tipo de racionalidade está intimamente relacionado à intersubjetividade e à dialogicidade, da mesma forma à território, à terra e à espiritualidade. Esse conjunto de elementos origina uma cosmovisão que norteia de forma particular comportamentos e processos de tomada de decisão de povos indígenas. Stumpf & Bergamaschi (2016, p.929) apontam que os Mbya-Guarani são guiados profundamente pela espiritualidade, conformando uma ética e conduta próprias que se projetam em todas as áreas da vida.

Assim, compreender a racionalidade indígena requer entendimento acerca da centralidade e especificidades da espiritualidade. Tal elemento integra a experiência diária e atesta profunda integração de corpo e mente, bem como à totalidade da vida, estando integrada a experiências diárias em todos os espaços e tempos (Stumpf & Bergamaschi, 2016). Comportamentos e formas de pensar e de sentir o mundo expressam-se em imaginação, intuição, alegria, criatividade, afetividade e arte, mediados pelo sentir (coração). (Stumpf & Bergamaschi, 2016). No centro da espiritualidade está a relação com a terra, vista como mãe (ou *Pachamama*, em determinados casos). Esta, é a doadora da vida para povos indígenas no México (Zambrano & Páucar, 2014), na cultura andina (Salgado, 2010) e no Brasil^{vi}. Tal visão ativa o sentido humano de convivência em harmonia com toda a vida e o respeito a todos os seres e ao próprio território como sujeitos, com personalidade e subjetividade próprias, revelando elevada predominância de racionalidade substantiva. Tal visão constitui o que Zambrano e Páucar (2014) denominam como “economia moral”, em que aspectos econômicos se tornam secundários, ou mesmo estranhos, já que não é concebível explorar uma *mãe* para obter lucro.

A lógica proveniente desta visão espiritual constitui uma subjetividade-intersubjetividade fundamentada essencialmente em reciprocidade, partilha e não-exploração da terra, gerando um comportamento que coloca relações sociais acima das econômicas. Rampazzo (2016), por exemplo, constatou, em estudo sobre um programa de compensação ambiental que tinha por objetivo promover a atividade econômica entre os Kaigangl, que “as relações sociais com os parentes são mais importantes do que as relações econômicas” (Ibidem, p. 89), o que gerou diversas frustrações na execução do programa, elaborado de forma exógena pela empresa executora. O autor segue afirmando que “tradicionalmente o fruto do trabalho do índio não podia ser apropriado só por ele, tendo ‘as relações de parentesco [...] um papel decisivo na

organização da forma de trabalho e da apropriação dos produtos dele derivados” (Ibidem, p. 89). A essa noção de partilha, no domínio da GS, podemos associar a economia solidária, as noções de reciprocidade e de distribuição equitativa de resultados entre sócios dos empreendimentos.

g) O bem viver e os sentidos da emancipação

O conceito de emancipação pode assumir diversas perspectivas, inclusive dentro do campo dos Estudos Organizacionais (Souza et al, 2013). Na GS, Caçado, Pereira e Tenório (2015) situam emancipação a partir da Teoria Crítica, no sentido da “libertação de uma dominação opressora” (Ibidem, p.12). De outra forma, Sampaio et al (2017) situam o BV como projeto emancipador, ligado à ética em oposição à ideias individualistas e alienadoras, como é o caso de qualidade de vida. A visão coletivista e de tomada de consciência associada à emancipação torna-se, assim, coerente com os Estudos Organizacionais Críticos (Souza et al, 2013).

Vale anotar aqui, entretanto, a reflexão de Santos (2007) acerca da dicotomia apropriação/violência em contraste com regulação/emancipação. A primeira representa situações que seriam impensáveis sob o marco da modernidade europeia nas metrópoles: “em geral a apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana” (Ibidem, p. 75). Além disto, geralmente não é no ambiente da organização comunitária na aldeia que se apresentam de forma mais acabada qualquer uma das dicotomias. Elas são, ao contrário, produtos da sociedade e do Estado, demarcadas por um processo histórico que remonta ao início da colonização das américas (Santos, 2007).

Ao conceito de emancipação aqui pautado, cabe um entendimento segundo a construção da autodeterminação dos povos, a partir dos seus próprios referenciais e da liberdade para a reprodução da sua vida frente às pressões da sociedade envolvente. Assim, a ideia de se libertar de uma dominação opressora, conforme pautam na GS Caçado, Pereira e Tenório (2015) estaria presente na noção de viver livre, em conexão espontânea com a natureza e com a vida em comunidade, e nas práticas espirituais e artísticas, que estão no centro do BV.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como resultado do exercício teórico realizado, visualizamos aproximações entre a cosmovisão indígena enfeixada pelo BV e uma cosmovisão derivada do debate brasileiro em torno da GS. A tarefa requereu uma composição singular e algum nível de abstração, uma vez que qualquer abordagem da cosmovisão do BV sofrerá limitações quando transportada para culturas não-indígenas. Por isso, entendemos nosso exercício como bricolagem. Identificamos, ao final, vários pontos de contato entre BV e GS, com a ressalva de que o segundo conceito/prática é mais permeado por elementos da modernidade, mesmo que sob perspectiva crítica e com a intenção propositiva, o que se explica pelo seu próprio contexto de origem, que é a sociedade moderna. Percebemos que a inserção de referenciais de descolonialidade contribuem para mediar tal exercício, especialmente pela incorporação da noção de epistemologias do Sul.

Assim, percebemos vários elementos que se expressam na GS e que são encontrados nas práticas indígenas do BV. O ponto a ser destacado aqui são as particularidades. É o caso, por exemplo, da dimensão comunitária, cujo sentido entre povos indígenas remete ao ambiente natural e a outro olhar sobre temas ambientais em contraste com a noção ocidental. A

conformação de democracia, que se constrói em torno da legitimidade e da influência das lideranças indígenas é outro componente que merece atenção. Na versão convencional, democracia realiza-se pelo voto, enquanto entre povos indígenas tal noção não é apropriada. A racionalidade substantiva, entre indígenas, é permeada pela relação com o território, pela reciprocidade e pela espiritualidade, que constituem o que denominamos na GS de esfera pública. Além disso, a relação humana com a terra (*Pachamama*) tem característica muito particular entre povos indígenas. Por fim, emancipação entre indígenas assume sentido próprio, que deve ser especialmente considerado na correlação de tais povos com a sociedade envolvente, mais do que no entendimento dos seus processos internos, mesmo sem desconsiderar o fato de estes podem ser também permeados por suas próprias contradições internas.

Em síntese, reconhecemos que, na leitura da GS a partir do BV, o referencial descolonial é útil do mesmo modo que epistemologias do Sul. Se GS é “prática pouco institucionalizada” e “conceito em construção”, cujos contornos estão por serem definidos, nossa intenção era trazer aqui uma contribuição, novos elementos, para o debate. É iniciativa intelectual permeado por contradições e desafios, dado o próprio contexto brasileiro e latino-americano. Abdalla e Faria (2017), tratando do campo das organizações, apontam que “decolonialidade coexiste com colonialidade assim como transmodernidade coexiste com radicalização da hipermodernidade em escala global” (Ibidem, p. 925), o que se reflete também em instituições e se apresenta na produção acadêmica nacional, especialmente nos periódicos.

Ao final desta reflexão, nos parecem pertinentes as seguintes questões para a continuidade desta investigação: que tipo de gestão social a prática indígena, derivada do BV, constrói? As práticas do BV podem, de fato, ser consideradas de GS? O debate sobre o campo dos estudos organizacionais pode, ainda, aprofundar interlocuções entre BV e GS, mediadas pelo debate da descolonialidade? São questões relevantes na construção de uma epistemologia própria para o campo dos estudos organizacionais e para o contexto do Brasil e da América Latina, tanto em termos de GS quanto de BV.

REFERÊNCIAS

- Abdalla, M. M., & Faria, A. (2017). Em Defesa da Opção Decolonial em Administração/Gestão. *Cadernos EBAPE.BR*, 15(4), 914–929. <https://doi.org/10.1590/1679-395155249>
- Acosta, A. (2011). *O Bem Viver: Uma Oportunidade Para Imaginar Outros Mundos*. Editora Elefante.
- Alcadipani, R. (2005). Réplica: A singularização do plural. *Revista de Administração Contemporânea*, 9(1), 211–220. <https://doi.org/10.1590/S1415-65552005000100011>.
- Arteaga, F. J. S. (2009). Teorías Organizacionales Desde una Perspectiva Latinoamericana. *Universidad Verdad*, 48, 161–211.
- Cançado, A. C.; Pereira, J. R.; Tenório, F. G. (2015). *Fundamentos Teóricos Da Gestão Social*. In *Desenvolvimento Regional em Debate*. v. 5, n. 1, p. 4-19.
- Cavalcanti, M. F. R., & Alcadipani, R. (2011). *Em Defesa de uma Crítica Organizacional Pós-Estruturalista: Recuperando o Pragmatismo Foucaultiano-Deleuziano*. *Administração: Ensino e Pesquisa*, 12(4), 557–582. <https://doi.org/10.13058/raep.2011.v12n4.138>.

- Davel, E., & Alcadipani, R. (2003). Estudos críticos em administração: A produção científica brasileira nos anos 1990. *Revista de Administração de Empresas*, 43(4), 72–85. <https://doi.org/10.1590/S0034-75902003000400006>
- Filgueiras, F. de B. (2012). Guerreiro Ramos, a Redução sociológica e o Imaginário Pós-colonial. *Caderno CRH* [online]. v. 25, n. 65 [Acessado 24 Julho 2022], pp. 347-363. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792012000200011>.
- França Filho, G. C. (2007) *Definindo Gestão Social*. Anais I Enapegs.
- Guerreiro Ramos, A. (1996). *A redução sociológica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- Krenak, A. (2019). *Ideias Para Adiar o Fim Do Mundo*. Companhia das Letras.
- Lander, E. (2005). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas*. Clacso. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>. Acessado em nov/2020.
- Medeiros, L. (2019). *A Roda Grande Passando Pela Pequena: Descolonização e Bem Viver no Território Indígena Xukuru do Ororubá em Pesqueira – PE*. Trabalho de Conclusão de Curso, Administração Pública e Gestão Social, UFCA.
- Menon, R (2019). *A. Estratégias Psicossociais de Resistência das Lideranças Indígenas Avá-Guarani da Região Oeste do Paraná: Uma Perspectiva Não-Gerencialista Na Área De Administração*. Dissertação—[s.l.] UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE. Disponível em https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=7691873. Acessado em abril/2020.
- Marquesan, F. F. S. (2013). *Terra e artesanato Mbyá-Guarani: Polos da contraditória política indigenista no Rio Grande do Sul* [Tese, UFRGS]. https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=754066
- Motta, A. C. de G. D., & Thiollent, M. (2016). *Abordagem Crítica nos Estudos Organizacionais no Brasil: Grupos De Pesquisa E Iniciativas Em Universidades*. Anais do IV Congresso Brasileiro de Estudos Organizacionais.
- Mignolo, W. D. (2005) A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual damodernidade. In Lander, E. (2005). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas*. Clacso. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>. Acessado em nov/2020.
- Misoczky, M. C., & Amantino-de-Andrade, J. (2005). Uma Crítica à Crítica Domesticada nos Estudos Organizacionais. *Revista de Administração Contemporânea*, 9(1), 193–210. <https://doi.org/10.1590/S1415-6552005000100010>
- Oliveira, L. (2012). *Reconhecimento dos Direitos Territoriais Indígenas: Uma Mediação Entre os Guarani e o Estado*. Dissertação—[s.l.] FGV - SP. Disponível em <http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/9468>. Acessado em abril/2020.

- Paes de Paula, A. P., Maranhão, C. M. S. de A., Barreto, R. de O., & Klechen, C. F. (2010). A tradição e a autonomia dos Estudos Organizacionais Críticos no Brasil. *Revista de Administração de Empresas*, 50(1), 10–23. <https://doi.org/10.1590/S0034-75902010000100002>
- Paes de Paula, A. P., Maranhão, C. M. S. de A., & Barros, A. N. de. (2009). Pluralismo, pós-estruturalismo e “gerencialismo engajado”: Os limites do movimento critical management studies. *Cadernos EBAPE.BR*, 7(3), 392–404. <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/cadernosebape/article/view/5389>.
- Peres Jr, M. R., & Pereira, J. R. (2014). Abordagens teóricas da Gestão Social: Uma análise de citações exploratória. *Cadernos EBAPE.BR*, 12(2), 221–236. <https://doi.org/10.1590/1679-39519079>
- Rampazo, A. S. V. (2016). *O management e o Índio: Um Estudo Sobre o Programa de Sustentabilidade Socioambiental e Cultural na Terra Indígena Apucarantina, Paraná* [Doutorado em Administração, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.12.2016.tde-20052016-161319>
- Salazar, A. R. (2016). *Teoría y Práctica del Buen Vivir: Orígenes, Debates Conceptuales y Conflictos Sociales. El Caso de Ecuador*. Tese de Doutorado - Universidad del País Vasco. Disponível em <http://hdl.handle.net/10810/19017>. Acessado em set/2020.
- Salgado, F. (2010). Sumaq Kawsay: The Birth of a Notion? *CADERNOS EBAPE. BR*, 8, 11.
- Sampaio, C. A. C., Parks, C. D., Mantovaneli Junior, O., Quinlan, R. J., & Alcântara, L. C. S. (2017). Bem viver para a próxima geração: Entre subjetividade e bem comum a partir da perspectiva da ecossocioeconomia. *Saúde e Sociedade*, 26(1), 40–50. <https://doi.org/10.1590/s0104-12902017166634>
- Silva, L. F. M. DA. (2019). *A Gestão das Escolas Avá-Guarani do Oeste do Paraná: Dilemas e Resistências*. Dissertação—[s.l.] Universidade Estadual de Maringá. Disponível em https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=7748872. Acessado em abril/2020.
- Souza, E. M. de, Souza, S. P., & Silva, A. R. L. da. (2013). O pós-estruturalismo e os estudos críticos de gestão: Da busca pela emancipação à constituição do sujeito. *Revista de Administração Contemporânea*, 17(2), 198–217. <https://doi.org/10.1590/S1415-65552013000200005>
- Stumpf, B. O., & Bergamaschi, M. A. (2016). Elementos espirituais, simbólicos e afetivos na construção da escola mbyá guarani. *Educação e Pesquisa*, 42(4), 921–935. <https://doi.org/10.1590/s1517-9702201612158353>
- Tenório, F. G. (1998). *Gestão Social: uma perspectiva conceitual*. Rio de Janeiro.
- Tocqueville, A. (2004). *A Democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes.
- Tureta, C., & Alcadipani, R. (2009). Perspectivas críticas no Brasil: Entre a “verdadeira crítica” e o dia a dia. *Cadernos EBAPE.BR*, 7(3), 504–508. <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/cadernosebape/article/view/5395>

Vargas, A. L. B.; Ikeda Júnior, R; Guedes, C. A. M. (2018). *Gestão Social e Bem Viver*. In Cançado, A.; Ikeda Júnior, R. Controle Social de Territórios: teoria e Prática. Vol. 4.

Wanderley, S. (2015). Estudos organizacionais, (des)colonialidade e estudos da dependência: As contribuições da Cepal. *Cadernos EBAPE.BR*, 13(2), 237–255. <https://doi.org/10.1590/1679-395115852>.

Zambrano, G. A. M., & Páucar, R. P. S. (2014). Visão Altermundialista do Paradigma do Bom Viver e Pensamento Ecosociocentrico em um Povoado Indígena no México. *Revista Hospitalidade*, XI(2), 24.

Notas

i. Dentre outros, como Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno, segundo Quijano (2005).

ii. De fato, Quijano (2005) coloca em disputa a própria ideia de modernidade, quando tomada enquanto definição do “novo”, de tecnologias que uma sociedade é capaz de inventar. Neste sentido, diversas outras civilizações, mais antigas que a Europa, classificadas como “alta cultura” (como a China, Índia, Egito, Grécia, Maia-Asteca, Tautantinsuio) demonstraram sinais inequívocos deste tipo de modernidade.

iii. Destaca-se ainda que a construção deste campo se dá num embate interno com disputas entre vertentes no sentido de evidenciar qual seria capaz de produzir críticas mais contundentes ou mais adequadas, com destaque para o embate entre adeptos da corrente da teoria crítica, de um lado, e dos pós-estruturalistas, de outro. Estes embates podem ser percebidos, por exemplo, nos números especiais da RAC, em 2005 (Misoczky & Amantino-de-Andrade, 2005; Cavalcanti & Alcadipani, 2011) ou do Cadernos Ebape, em 2009 (Paes de Paula et al, 2009; Tureta e Alcadipani, 2009).

iv. “*Avanzar colectivo*” é uma expressão identificada pelos autores e que se encontra presente de forma predominante em muitas falas de entrevistados.

v. Não nos parece haver uma tradução para o português que expresse ideia equivalente e da mesma forma suscinta. Mas o termo se refere a uma identidade criada em torno do “nós”, do ser coletivo. “No en vano estos pueblos son conocidos como culturas del compartir establecidas sobre una identidad nosotrica, en la que el sujeto colectivo es lo fundamental en los principios organizativos advirtiéndose componentes como: la pluralidad, el antimonismo, la diversidad y la complementariedad (PALACIOS, 2006, p. 4)” (Zambrano & Páucar, 2014, p. 143)

vi. Como ilustração, podemos citar aqui a mesa formada por lideranças do povos Truká, Pankará e Xukuru, do nordeste brasileiro, registrada pelos autores em 2019 que, ao serem instados a falarem sobre território, o elemento de “Terra como Mãe” se apresentou em todas as falas, com a utilização de termos muito parecidos com os apontados pelos estudos aqui evidenciados. Uma das falas ainda colocou: “não tratamos a mãe de qualquer forma; ninguém destrói ou agride sua mãe”. O território, para estes povos, é sagrado, especialmente dos espaços “menos explorados”, que é onde vivem os “seres encantados”, e onde é o local das rezas mais poderosas.