

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Mariana Faiad Batista Alves

*Entre o Arado e o Celular, a Índia.  
Identidade e Contradição na indústria tecnológica.*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Thomas Patrick Dwyer.

**Campinas,  
Março 2012**

Alves, Mariana Faiad Batista, 1977-

AL87e

Entre o arado e o celular, a Índia: identidade e contradição na indústria tecnológica / Mariana Faiad Batista Alves. -- Campinas, SP : [s. n.], 2012.

Orientador: Thomas Patrick Dwyer.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de  
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Tecnologia da informação - Índia. 2. Castas. I. Dwyer,  
Thomas Patrick, 1952- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

**Título em Inglês:** Between the plow and the mobile phone, India:  
identity and contradictions in the technological industry

**Palavras-chave em inglês:**

Information technology – Índia  
Caste

**Área de concentração:** Sociologia

**Titulação:** Mestre em Sociologia

**Banca examinadora:**

Thomas Patrick Dwyer [Orientador]  
Else Ribeiro Pires Vieira  
Dilip Loundo

**Data da defesa:** 30-03-2012

**Programa de Pós-Graduação:** Sociologia

Mariana Faiad Batista Alves

**“Entre o Arado e o Celular, a Índia.  
Identidade e Contradição na Indústria Tecnológica”**

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Departamento de Sociologia do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade  
Estadual de Campinas sob a orientação do  
Prof. Dr. Thomas Patrick Dwyer

Este exemplar corresponde  
à redação final da  
Dissertação defendida e  
aprovada pela Comissão  
Julgadora em 30/03/2012.

**BANCA:**

Prof. Dr. Thomas Patrick Dwyer (orientador)



Prof. Dra. Else Ribeiro Pires Vieira (Universidade de Londres Queen Mary College) *Else R.P. Vieira*

Prof. Dr. Dilip Loundo (Universidade Federal de Juiz de Fora)



**SUPLENTE:**

Prof. Dr. Marcelo Siqueira Ridenti

Prof. Dr. Leila da Costa Ferreira

03 / 2012



## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Ricardo Dias, meu eterno companheiro, por sempre me fazer querer ser uma pessoa melhor. À Yasmin, minha linda flor: não fosse ela, eu não seria quem sou. Ao pequeno Nicolas, que chegou ao mundo no final desta jornada: seu sorriso e tranquilidade fazem com que os sonhos só fiquem ainda melhores.

Aos meus familiares, que sempre me apoiaram incondicionalmente, abdicando, em muitas ocasiões, de seus próprios sonhos em prol dos meus: meu pai, Zé Alves, e meus padrinhos, Nájela e Newton. Agradeço nossos (inúmeros) momentos cheios de amor, estrelas, livros e poesia. E agradeço também a minha mãe, Rassimy Faiad, por tudo e mais um pouco.

A minha querida amiga Márcia Cunha que, mesmo distante, sempre encontrou tempo para ler, debater, opinar. Sem ela, provavelmente eu não teria chegado até aqui.

À professora doutora Else Vieira, por ter sido sempre uma inspiração intelectual. É um imenso prazer tê-la de volta à minha vida, contribuindo para o encerramento desta jornada ao participar da banca examinadora.

Ao professor doutor Dilip Loundo, por ler e participar da banca examinadora com os olhos de quem conhece bem a Índia.

Ao meu orientador, Tom, por fazer com que eu superasse meus limites. Ele foi claro quanto às regras do jogo: ou eu iria para a Índia, ou pesquisaria outra coisa – não seria possível lidar com a Índia somente na literatura. E ele disse que a viagem viraria tudo de cabeça para baixo: foi exatamente o que aconteceu. Tive a liberdade de me deixar guiar pelas oportunidades que o campo me deu, ao invés de correr atrás de portas que talvez não se abrissem: isso para mim foi um imenso privilégio.

À Chris, do departamento de sociologia da Unicamp, por fazer o tempo se multiplicar com gentileza e carinho.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), por ter proporcionado dois anos de dedicação exclusiva.

Aos colegas do programa de pós-graduação que estiveram presentes debatendo e sugerindo leituras. E àqueles que me inspiraram com seus próprios trabalhos. Um agradecimento especial ao Léo Cruz, ao Silvio Sawaya, ao André Alcman e à Bárbara Garcia.

Agradeço ao Fundo de Apoio ao Ensino, à Pesquisa e à Extensão (FAEPEX) da Universidade Estadual de Campinas pelo auxílio financeiro que contribuiu para a minha estadia na cidade de Bangalore.

Na Índia, são inúmeras as pessoas que estão guardadas no coração. A princípio, agradeço ao *Institute for Social and Economic Change*, pelo apoio logístico e institucional.

Agradeço imensamente ao professor doutor Gopal Karanth, que se dedicou a orientar minha estadia na Índia. Ele encontrou tempo para me mostrar a Índia com seus próprios olhos, um olhar sucinto e peculiar. Ele também encontrou tempo para conversar, ouvir e para me mostrar temperos, cheiros e cores. Tenho-o em muito alta estima.

À amiga Mridula Pandit e sua mãe Mangala Priyadarshini, que fizeram com que a Índia parecesse minha própria casa.

Aos amigos Rakesh e Nidhi, pelas noites regadas a chá e sociologia.

Ao jovem Ayenandu, pela paciência, pelas risadas e pela partida de cricket.

À amiga Kathrin Specht, pela coragem de encarar a Índia sem medos e por ter me levado com ela.

Ao professor doutor Vinod Vyasulu que, em suas visitas ao Brasil, trouxe um pouco da Índia de volta a minha vida, e pela paciência em explicar e responder a inúmeras questões sobre as castas.

E a quem se dedicar a ler este trabalho.

A todos, dhanyavad!

Na Índia, as flores de jasmim me acompanhavam,  
e faziam com que jamais me sentisse só.

## RESUMO

A Índia possui uma indústria de Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs) de alcance global. Esta dissertação busca entender a trajetória do sucesso indiano por meio de uma análise de seus protagonistas, que são membros de uma elite que está em contato intenso com o Ocidente desde os tempos em que o país era uma colônia britânica, ao mesmo tempo em que possuem um papel importante no hinduísmo por serem parte da casta mais alta do sistema hierárquico. A elite protagonista da indústria de TICs é, em sua maioria, Brâmane, em contato intenso com o Ocidente: uma identidade marcada pela contradição. Aspectos particulares da identidade desta elite colaboram para o sucesso da Índia na indústria tecnológica e, por isso, buscamos analisar dois destes aspectos: o impacto do sistema de castas no desenvolvimento da indústria de TICs e o contato da elite Brâmane com o Ocidente.

Palavras-Chave: Tecnologias da Informação; Índia; Castas.



## **ABSTRACT**

India has an Information and Communication Technologies industry (ICTs) of global reach. This dissertation seeks to understand the trajectory of Indian success through an analysis of its protagonists, who are members of an elite in constant contact with the West since the time when the country was a British colony, at the same time they have an important role in Hinduism for being part of the higher caste of the hierarchical system. The protagonist elite of the ICTs industry is mostly Brahmin, in intensive contact with the West: an identity marked by contradiction. Particular aspects of this elite's identity collaborate to India's success in the technology industry and, this study sought to analyze these two aspects: the impact of the caste system on the development of ICTs industry and the contact of the Brahmin elite with the West.

Keywords: Information Technologies; India; Caste.

## **LISTA DE SIGLAS**

BRICs	Brasil, Rússia, Índia e China
FERA	Foreign Exchange Regulation Act
FMI	Fundo Monetário Internacional
ISEC	Institute for Social and Economic Change
IT-BPO	Information Technology Business Processes Outsourcing
IT-ES	Information Technology Enabled Services
KIADB	Karnataka Industrial Areas Development Board
NASSCOM	National Association of Software and Services Companies
NCP	New Computer Policy
ONU	Organização das Nações Unidas
SIPA	Silicon Valley Indian Professionals Association
STPI	Software Technology Parks of India
TOKTEN	Transfer of Knowledge Through Expatriate Nationals
USP	Universidade de São Paulo

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	13
<b>NOTAS DE CAMPO: PERPLEXIDADE ENTRE O ARADO E O CELULAR</b> .....	29
<b>1. COMO OLHAR A ÍNDIA: METODOLOGIA DE DIÁLOGOS E METÁFORAS</b> .....	43
1.1 O DIÁLOGO.....	46
1.2 O DILEMA DOS INTELLECTUAIS INDIANOS.....	50
1.3 METÁFORAS.....	53
<b>2. ENCARANDO AS CASTAS: TEORIA, SOBREVIVÊNCIA E REINVENÇÃO DO SISTEMA</b> .....	59
2.1 A SOBREVIVÊNCIA DAS CASTAS: MOBILIDADE SOCIAL E AÇÃO AFIRMATIVA.....	69
2.2 SANSKRITIZAÇÃO AO EXTREMO: A ÍNDIA PARA OS HINDUS.....	73
2.3 OCIDENTALIZAÇÃO: AS CASTAS REINVENTADAS NA MERITOCRACIA.....	75
<b>3. A INDÚSTRIA DAS TECNOLOGIAS DA INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO NA ÍNDIA: UM ESTRANHO ENCONTRO COM O OCIDENTE</b> .....	79
3.1 A CONTROVÉRSIA NO TOPO DA PIRÂMIDE DAS TICs: OS ENGENHEIROS INDIANOS E SEUS PARES NO OCIDENTE.....	84
3.2 NO FINAL DA HIERARQUIA E SOB PRESSÃO: OS PROFISSIONAIS DO CALL CENTER.....	88
3.3 TIRANDO PROVEITO DO OCIDENTE: AS REDES SOCIAIS.....	89
3.4 O ESTRANHO OCIDENTE.....	92
<b>CONCLUSÃO – A ÍNDIA E OS BRICS: OS DESAFIOS DE PREENCHER O ESPAÇO ENTRE O ARADO E O CELULAR</b> .....	95
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	101
<b>BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR</b> .....	107
<b>APÊNDICES</b> .....	118



## APRESENTAÇÃO

A minha experiência de imigrante em Londres, cursando graduação em Ciências Sociais entre os anos de 1998 e 2002, incitou as primeiras questões desta pesquisa. Tive contato com estudantes indianos de diversas áreas por ter morado em uma residência estudantil e ter compartilhado certos espaços com eles. Conheci dois grupos de indianos: os que não nasceram na Índia e os que estavam de passagem pela Inglaterra. No primeiro grupo, o que mais me chamou a atenção foi a ligação que eles tinham com a Índia: mesmo sendo britânicos de nascimento, sem jamais terem morado na Índia, eles se consideravam muito mais indianos do que ingleses; eles não questionavam o fato de terem passado a adolescência à espera de um casamento arranjado com uma pessoa, geralmente desconhecida, pertencente à mesma casta; dificilmente estreitavam laços de amizade com não indianos, bem como não estavam abertos para amizade com indianos que não pertencessem à mesma casta. Eles pareciam não questionar normas que, para mim, eram sufocantes, ainda mais estando em um país como a Inglaterra. E todos pareciam ter uma pedra no sapato chamada Paquistão.

Havia também os engenheiros. Muitos deles. Estes são os indianos do segundo grupo: os que estavam de passagem pela Inglaterra e não tinham nenhum plano de ficar ali por muito tempo. Eram estudantes matriculados em algum programa de engenharia, seja na graduação ou em programas de pós-graduação. A grande procura era pelos cursos de engenharia de software ou de engenharia de sistemas informacionais em centros prestigiados, como o Imperial College ou o King's College, da Universidade de Londres. A meta era retornar à Índia e trabalhar na indústria de Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs), e este era o plano, uma vez que a Índia, pela primeira vez desde sua independência do Império Britânico, em 1947, aparece aos olhos do mundo como um país viável e com uma economia no rumo da riqueza. E o excepcional dessa explosão é o fato de ser guiada pelo setor de serviços. A Índia não acena ao mundo com alimentos ou produtos manufaturados, mas, sobretudo, com soluções baratas e engenhosas em campos como o da tecnologia das TICs e o da pesquisa farmacêutica.

A questão que me intrigava, ainda no papel de imigrante em Londres, era a de como um país em desenvolvimento como a Índia havia chegado a um ponto alto de desenvolvimento tecnológico que parecia estar mudando – para melhor, muito melhor – sua imagem mundo afora.

Eu acreditava que essa mudança estaria gerando desenvolvimento econômico com impactos positivos diretos e indiretos na população. E duas questões surgiram neste momento: em primeiro lugar, eu queria entender porque a indústria tecnológica se desenvolveu tão bem na Índia. E a questão seguinte era a de pensar a experiência da Índia no Brasil: por sermos países em desenvolvimento, ainda que culturalmente tão distintos, existe algo nas nossas experiências que possa ser compartilhado?

Foi quando, no ano de 2001, a agência de investimentos institucionais do banco Goldman Sachs lançou uma pesquisa que cunhou o acrônimo “BRICs”, ou Brasil, Rússia, Índia e China. À época da pesquisa, as quatro economias coletivamente representavam apenas 15 por cento do produto nacional bruto das seis economias mais ricas: Estados Unidos, Japão, Alemanha, Inglaterra, França e Itália. O economista responsável pela pesquisa, Jim O’Neil (2001), porém, previa que em menos de 40 anos, os BRICs, juntos, provavelmente iriam alcançar as seis maiores economias mundiais.

Os BRICs surgiram como que uma resposta para minhas questões, pois comecei a ver a possibilidade de inserir o Brasil e a Índia dentro de uma mesma análise. No entanto, estes quatro países não compõem um conjunto óbvio. Suas políticas internas e econômicas são distintas. Apenas o Brasil e a Índia possuem democracias institucionalizadas, sendo uma presidencialista e a outra parlamentarista, respectivamente. Com base em perspectivas das políticas internas como da estrutura econômica destes países, seria mais plausível agrupar, por exemplo, o Brasil com a Argentina, o México ou o Chile; a Índia com o Paquistão e Bangladesh. A noção de “BRICs” pode parecer, deste prisma, um termo forçado e pensar uma sociologia específica que funcione para explicar os processos sociais em curso nestes países, inviável. Porém, uma alternativa para abordar a validade do acrônimo seria a de perguntar se tal designação forma um grupo, tendo em vista o tipo similar de influência que esses países possuem na política internacional bem como na economia mundial. Estariam os BRICs em posição de influenciar, ou, até mesmo, modificar condições de interação entre países na arena internacional (nas Nações Unidas ou no Fundo Monetário Internacional, por exemplo)? E em termos culturais?

Brasil e Índia, juntamente com outros países emergentes, estão tomando medidas de cunho internacional com objetivos compartilhados. Exemplo disso é aquilo que diz respeito à conservação ambiental. Tais países não apoiam medidas conservacionistas nos países emergentes, cujo auge da industrialização ainda está longe de ser alcançado. Os países em

desenvolvimento costumavam assistir as negociações internacionais, cabendo-lhes cumprir as regras estabelecidas pelas potências do Norte. Embora não seja um grupo institucionalizado, a ascensão dos BRICs possibilita que seus países se articulem por maiores espaços na agenda internacional, tendo em vista a pujança econômica que detêm e que tende a se ampliar em poucos anos, conforme as previsões<sup>1</sup>.

Ao pensarmos na possibilidade de que os altos índices de crescimento dos BRICs possam ser convertidos em maiores e melhores condições de vida das populações – e de que tais melhorias encontrem meios de sustentação a longo prazo –, é preciso lançar nosso olhar para as instituições que tais países estão construindo. A criação de oportunidades sociais por meio de serviços como educação pública e sistema de saúde, desenvolvimento de uma imprensa livre e ativa, partidos de oposição, eleições, entre outros, contribui para impulsionar o crescimento econômico e, sobretudo, para que este encontre sustentação a longo prazo. É neste sentido que Amartya Sen (1999) enfatiza o papel instrumental do desenvolvimento social no processo de crescimento econômico. Nesta perspectiva, Sen aposta na democracia como sendo o motor principal de sustentabilidade dos processos econômicos. A dicotomia que parece solapar a relevância das liberdades políticas pelo fato de que as necessidades econômicas são demasiado prementes é, para Sen, um modo equivocado de compreender a importância das liberdades políticas – e é neste tom que ele elabora uma crítica ao atual crescimento da China.

Meio século após sua implementação, encontramos uma democracia na Índia que tem funcionado incrivelmente bem, dada a complexidade de sua sociedade. As diferenças políticas em grande medida têm sido disputadas dentro dos procedimentos constitucionais. Nota-se que a Índia sobreviveu, e sobrevive, ao tremendo desafio de possuir diversas línguas importantes e um espectro de religiões – uma heterogeneidade extraordinária de crenças e culturas. Obviamente, diferenças religiosas e grupais são vulneráveis à exploração por políticos sectários. Amartya Sen aponta que tais tentativas foram sempre condenadas pelos diversos setores na nação, fornecendo, em última análise, “uma garantia democrática contra a exploração estritamente faccionária do sectarismo” (1999, p. 185). Isso é essencial para a sobrevivência e a prosperidade de um país tão marcantemente variado como a Índia, que tem uma maioria hindu, mas também é o segundo

---

<sup>1</sup> O posicionamento do Brasil e dos países emergentes frente à V Conferência da Organização Mundial do Comércio, ocorrida na cidade de Cancun, México, em 2003, foi um exemplo claro do lugar em que tais economias aparecem atualmente. A proposta apresentada pelos emergentes (os BRICs em aliança com o G-20) era a de que ou estes países se tornavam parte na confecção das regras ou a produção destes países seria paralisada, uma vez que tais países contam, juntos, com mais de 60 por cento da produção mundial de alimentos (FERREIRA, 2009).

maior país muçulmano (SEN, 2005, p. 54), onde vivem milhões de cristãos juntamente com a maioria dos siques, parses e jainistas do mundo (SEN, 1999, p. 186).

O Brasil e a Índia são, portanto, as duas grandes democracias emergentes da atualidade. As experiências da Índia podem trazer questões importantes para o Brasil. Com isso em mente, decidi que partiria para um estudo sobre as TICs na Índia.

Ao buscar informações sobre as tecnologias da informação e comunicação na Índia, encontrei um material das ciências econômicas que me mostravam um país cuja indústria tecnológica não parava de crescer, com certas firmas capazes de competir diretamente com os Estados Unidos (EUA), como é o caso da Infosys. A cidade de Bangalore, situada no estado sulista de Karnataka, estava no centro de todas estas análises como um *cluster* de empresas de TICs bem sucedido devido à construção de um ambiente empreendedor favorável. A cidade conta com um dos melhores centros de pesquisa científica do país, o *Indian Institute of Science*, e uma das escolas mais prestigiadas de engenharia de software e da computação, o *Indian Institute of Information Technology*, formando mão de obra qualificada; além disso, conta com incentivos fiscais para empresas do setor tecnológico.

Os investimentos na indústria de TICs geram um potencial para incentivar e incrementar outros setores da economia. Obviamente, a tecnologia por si não resolve problemas sociais, contudo sociólogos, a exemplo de Manuel Castells (1999), são claros ao enfatizar que a disponibilidade e o próprio uso de Tecnologias da Informação e Comunicação são pré-requisitos para o crescimento econômico e o desenvolvimento social nos dias de hoje. Como? Por possibilitarem que o país avance em estágios de crescimento econômico pela via da modernização do sistema produtivo e do aumento da competitividade. Ou seja, a Índia parecia estar na vanguarda da globalização.

De volta ao Brasil, cursando uma disciplina ministrada pelo professor Glauco Arbix na Universidade de São Paulo (USP)<sup>2</sup>, conheci o material elaborado pela professora da Universidade da Califórnia em Berkeley, Annalee Saxenian, sobre a “circulação de cérebros” e seus efeitos nos países em desenvolvimento. A autora argumenta que os indivíduos que deixaram seus países de origem em busca de melhores condições de vida no estrangeiro estão agora revertendo o processo de “fuga de cérebros”. Esses indivíduos estão retornando a seus países de origem para formar

---

<sup>2</sup> No primeiro semestre de 2008, tive a oportunidade de cursar, como aluna especial, a disciplina, ministrada pelo Prof. Dr. Glauco Arbix, “Inovação, Tecnologia e Desenvolvimento”, na Universidade de São Paulo.



relações de negócios ou, mesmo, para montar seus próprios negócios enquanto mantêm laços sociais e profissionais com os Estados Unidos no processo que ela chama de “circulação de cérebros” (SAXENIAN. 2005, p. 36). Tendo em vista o número de imigrantes indianos bem qualificados posicionados em empresas de TICs no Vale do Silício, na Califórnia, ela aposta que as redes sociais formadas pelos imigrantes que retornam ao seu país e seus contatos nos EUA são a grande chave para compreender o sucesso indiano frente às Tecnologias da Informação e Comunicação.

Esta literatura me fez pensar na relação estreita entre indianos, trazendo de volta aqueles que nasceram na Inglaterra e aqueles que só estavam de passagem. Foi quando busquei compreender se existiria uma relação entre as redes sociais e o sistema de castas, que, entre outros tantos atributos, pressupõe uma especialização profissional. Esta especialização se relaciona diretamente com atributos religiosos, como pureza e impureza. O sistema de castas será muito discutido no curso deste trabalho – tanto a teoria clássica como sua forma contemporânea – , porém, para esta apresentação, basta nos atermos à divisão primordial do sistema e suas especializações correspondentes.

- Brâmanes – sacerdotes, professores, responsáveis pelos rituais e pela transmissão do conhecimento religioso;
- Kshatryia – aristocratas, governantes, responsáveis pela ordem e pela segurança;
- Vaishya – comerciantes;
- Shudras – servos, trabalhadores pouco qualificados.

Abaixo destas quatro divisões primordiais, conhecidas por Varnas, e fora do sistema, temos os Dalits, que são considerados como sem castas, responsáveis pelo trabalho impuro, como tratar de cadáveres ou cuidar da limpeza, por exemplo. São intocáveis por representarem o impuro.

Antes de continuarmos na apresentação da hipótese deste estudo, faz-se necessária uma nota explicativa. A elite indiana não é composta única e exclusivamente por membros da casta Brâmane. Existe uma relação estreita, da qual iremos tratar no Capítulo 2 deste trabalho, entre os Brâmanes e os Kshatryias, o que nos leva a crer que sejam estas as duas castas que possuem maior status econômico e social. No entanto, acredito que parte substancial dos protagonistas da

indústria tecnológica seja composta por membros da casta Brâmane. Os dados governamentais não classificam as pessoas por castas; pelo menos, não classifica a elite. Como veremos no curso desta dissertação, os programas de ação afirmativa para membros das castas inferiores, dos quais a Índia é pioneira, recorrem à classificação. Sabemos, com isso, a que castas pertencem os indivíduos aptos a participarem destes programas, mas não sabemos ao certo as castas dos protagonistas da indústria de TICs, pois não há um levantamento estatístico governamental da indústria como um todo. Existem dados que comprovam a maioria brâmane na indústria de TICs em certas cidades, ou em certas empresas, e também estudos que apontam para a maioria brâmane no setor sem apresentar dados que sustentem esta afirmação. Ou seja, existem estudos que apontam para uma maioria brâmane no setor, mas nenhum deles faz um levantamento estatístico especialmente voltado para as castas; com isso, estes estudos trabalham com suposições. Supõe-se que uma maioria de 69 por cento dos profissionais bem qualificados do setor sejam brâmanes (TAUBE, 2004). No curso de minha investigação foi possível afirmar que os Brâmanes compõem a maioria dentro deste setor particular por diversas frentes.

Primeiramente, meus dados de campo me mostraram um grupo de estudantes de engenharia de software do qual todos eram brâmanes. Suas conexões sociais eram estabelecidas com outros membros da mesma casta. Igualmente, os indianos que conheci na Inglaterra eram brâmanes e também eram engenheiros ligados a alguma área das TICs.

Em segundo lugar, Louis Dumont, assim como diversos outros autores, muitos deles citados em seu material, apresenta a conexão entre brâmanes e o conhecimento intelectual. Na atualidade, é possível encontrar uma maioria brâmane em profissões de viés intelectual, como professores universitários, pesquisadores e cientistas (DOSSANI, 2005; FULLER, 1999). As possibilidades profissionais geradas pelas TICs, de trabalho menos intensivo e mais abstrato, abriram um mercado no qual a casta mais alta do sistema hierárquico indiano se adaptou com facilidade.

Um terceiro ponto é que os programas de ações afirmativas dão suporte a esta hipótese. Os defensores das reservas de cotas apontam para a homogeneidade do setor de TICs e reivindicam a urgência de se incluir, na indústria tecnológica, profissionais de outras castas.

Em quarto lugar, existem dados que apontam a maioria brâmane nos programas de engenharias das escolas e das universidades mais renomadas do país, ocupando, com isso, os postos mais qualificados da indústria tecnológica indiana.

Por último, as castas mais altas frequentam as melhores universidades britânicas desde os tempos do colonialismo, ou seja, membros das castas mais altas transitam entre o Ocidente e a Índia com muita facilidade. A circulação de conhecimento entre indianos na Índia e indianos no Ocidente não é novidade. A novidade, agora, é que o conhecimento transmitido gera crescimento econômico.

Atualmente, é possível observar um alto número de estudantes indianos nas universidades norte-americanas (SAXENIAN, 2000, 2005, 2006; SHARIF, 2006; TAUBE, 2004). Segundo dados coletados por Taube (2004), oito por cento dos estudantes de pós-graduação nas universidades dos Estados Unidos são indianos. Dados levantados por Saxenian (2000) apontam que 64 por cento dos títulos de doutores em engenharia na Califórnia concedidos para estrangeiros são para indianos. A mesma autora ainda aponta que um terço dos profissionais das TICs na Califórnia é estrangeiro, e, dentre eles, dois terços são chineses e indianos (SAXENIAN, 2005; TAUBE, 2004, p. 99). No entanto, não há dados que comprovem a maioria brâmane nos cursos relacionados às TICs nas Universidades norte-americanas, tampouco nas empresas de TICs, pois não há pesquisas que levantem estas estatísticas. Podemos assumir que os indianos que estão nos EUA para estudar ou empregados em empresas relacionadas às TICs são brâmanes se supormos que estes estudantes no estrangeiro sigam a mesma composição social que os estudantes nas universidades indianas, e, conseqüentemente, nos postos de trabalho da indústria de TICs. Podemos, então, prever uma maioria brâmane na Califórnia, formando uma rede social estreita com os brâmanes da Índia.

Com isso, a premissa que gerou esta pesquisa é a seguinte: a indústria das TICs indianas é bem sucedida e de alcance global porque parte da elite, integrantes da casta Brâmane que se dedicam à pesquisa e aos estudos, assim como mantêm um contato intenso com o Ocidente, se identificaram com este tipo de trabalho. Eles exercem o tipo de trabalho intelectual exigido pela indústria de TICs com maior facilidade do que, digamos, se embrenhar em meio às minas de carvão ou bauxita.

Neste momento, uma pergunta certamente aparece: por que especificar a casta dos protagonistas da indústria de TICs ao invés de usar o termo genérico “elite”, como faz Saxenian e tantos outros autores que discorrem sobre as TICs na Índia? Enfatizo a necessidade de trazer as castas para a análise por acreditar que o fato de ser brâmane traz aspectos sociais particulares

importantes para entendermos porque a indústria de TICs funcionou tão bem no contexto da Índia.

As particularidades a que me refiro giram em torno da identidade contraditória dos brâmanes. Ao mesmo tempo em que os brâmanes da indústria tecnológica se relacionam de forma particular com o Ocidente, eles são membros de uma comunidade maior que é responsável pela transmissão do conhecimento religioso, estando no topo de um sistema hierárquico milenar. Em outras palavras, os brâmanes em questão, ao mesmo tempo em que dialogam com o Ocidente, são as engrenagens cruciais do Hinduísmo, que exerce uma força direta sobre eles. Esta relação faz com que os brâmanes das TICs se considerem tradicionais e modernos ao mesmo tempo, sofrendo de impulsos que se dão em torno do “narcisismo cultural e da inquietude cultural” (RUDISILL, 2009, p. 141). Ao mesmo tempo em que buscam manter o hinduísmo forte e unificado, a cultura ocidental gera neles uma influência inquietante por ser o avesso do hinduísmo do qual eles são a elite. A identidade brâmane é essencialmente contraditória, uma vez que querem abraçar ao mesmo tempo duas forças aparentemente antagônicas.

O interessante é que, em certos momentos, eles conseguem unir estas duas forças, mostrando a formação de algo absolutamente novo. Em outros momentos, não conseguem, voltando-se para o hinduísmo como fundamento principal de sua identidade. Acredito que, desvendando partes desta relação dos brâmanes com estas duas forças, seríamos capazes de explicar o fato de a indústria tecnológica ter funcionado tão bem na Índia.

Com isso, lanço uma aposta. Minha hipótese é a de que certas particularidades da elite brâmane contribuem ativamente para o sucesso indiano no setor das TICs: particularidades moldadas pela relação entre a tradição e a modernidade, contraditórias por habitarem o espaço entre o arado e o celular.

\* \* \*

Com esta questão em mente, fui para o polo tecnológico da Índia, a cidade de Bangalore, no estado de Karnataka, na parte sul do país. Durante os 40 dias em que fiquei no país, estive filiada ao *Institute for Social and Economic Change* (ISEC), um centro de excelência especializado em ciências sociais e economia.

O ISEC se situa no bairro suburbano de Nagarabhavi e foi fundado em 1972 pelo economista V. K. R.V. Rao, aluno de John Maynard Keynes em sua formação no *Gonville and Caius College, University of Cambridge*. O sociólogo M. N. Srinivas foi parte do corpo docente até 1979. O bairro de Nagarabhavi hospeda outras instituições de ensino superior, como o imenso *campus* da *University of Bangalore* (da qual o ISEC faz parte) e a *National Law School*.

A cidade de Bangalore possui diversos institutos de educação superior especializados em engenharias. O *Indian Institute of Science* – instituto de pesquisa especializado em ciência pura e engenharias – é considerado o maior produtor de conhecimento científico da região e foi ele que proporcionou a entrada na cidade de muitas firmas ligadas às TICs por formar mão de obra bem qualificada. Diversas faculdades particulares de engenharia se estabeleceram em Bangalore nos anos 1970 e 1980. Estas faculdades são importantes por atraírem estudantes de todo o país que não conseguiam se matricular em universidades públicas em seus estados de origem. No ano de 1999, o prestigiado *Indian Institute of Information Technology* foi criado na cidade por meio de uma parceria entre o estado de Karnataka e empresas privadas, como Sun, IBM, Microsoft, Compaq e Novell. Atualmente, Bangalore possui 24 faculdades de engenharia e quatro universidades (NAIR, 2007).

Com um ambiente tão repleto de estudantes, profissionais e empresas de TICs, minhas expectativas eram grandes. Imaginava que iria encontrar no ISEC um ambiente acadêmico cheio de respostas para minhas indagações e com um fácil acesso para minha questão inicial. De fato, eu acreditava que, por ser um centro de excelência de pesquisas no coração do polo tecnológico do país, o ISEC estivesse repleto de pesquisas sobre a indústria tecnológica. Mas não foi isso o que aconteceu na prática.

Em primeiro lugar, não havia uma base de dados para as pesquisas realizadas no instituto. De fato, a dificuldade até mesmo para tirar fotocópias de textos era imensa (precisei da autorização por escrito de um professor para poder realizar algumas cópias). Com os dados que estavam disponíveis, somente para os anos entre 2001 e 2007, calculei que aproximadamente 40 por cento das teses defendidas no Instituto discorriam sobre a Índia rural; 20 por cento acerca do sistema de saúde no país; 30 por cento sobre crédito rural; e 10 por cento sobre estudos de

gênero, igualmente fundamentados na Índia rural. Ou seja, praticamente todas as teses defendidas no Instituto em sete anos foram acerca de algum aspecto da Índia rural<sup>3</sup>.

Na época, nenhuma tese estava sendo produzida sobre as TICs em Bangalore. O ISEC hospeda seus pesquisadores no próprio *campus*: são mais de 30 alunos de doutorado residentes no local. Como eu também estava hospedada no *campus*, tive a oportunidade de conhecer as pesquisas em andamento dos alunos. Dentre as 30 possibilidades que havia, nenhuma delas discorria sobre qualquer aspecto das TICs.

Antes mesmo de buscar entender a falta de pesquisas na minha área e de constatar esta carência de dados e referências, eu já estava na vila rural de Nagamanghala. Cheguei a Bangalore na madrugada do dia 4 de fevereiro de 2010 e, no dia 5 pela manhã, o professor de sociologia do ISEC, doutor Gopal Karanth, me convidou para conhecer a vila rural que fora campo de suas pesquisas nos últimos 15 anos.

A visita à vila rural Nagamanghala não fazia parte dos meus planos, mas me mostrou uma parte muito importante da Índia – na verdade, a maior parte da Índia, uma vez que praticamente 70 por cento da população se concentra nas áreas rurais do país. A visita inesperada a Nagamanghala trouxe um impacto imenso na minha percepção da Índia. A complexidade da vila rural é algo que não se pode digerir em tão pouco tempo: a hierarquia se faz presente em diversos aspectos da vida pública e privada – na comida, nas roupas, nas pinturas corporais, na geografia das casas, no acesso à área de cultivo. De fato, o grau da complexidade é tão alto que, provavelmente, faz com que os pesquisadores do ISEC se dediquem somente a ela. Esta visita foi responsável por me mostrar o avesso da minha pesquisa. Fui buscar a Índia tecnológica e fui ao encontro da Índia rural. Confesso que fiquei encantada com estas novas possibilidades, de forma alguma recusei oportunidades que apareceram de inserção ao mundo rural do país, mas precisava encontrar a Índia das TICs.

Foi quando Mridula apareceu. Uma jovem programadora de software no ISEC me introduziu à Índia que eu procurava. Ela e seus amigos, todos profissionais das TICs e brâmanes, indicavam meu campo de pesquisa fora do ISEC. E, então, passei meus dias na *Mahatma Gandhi Road*, carinhosamente conhecida por *MG Road*, a área mais ocidentalizada da cidade.

Em um primeiro momento me contive somente na observação das pessoas. O contato com Mridula e seus amigos me possibilitou, também, um contato mais próximo com os brâmanes das

---

<sup>3</sup> Estes dados podem ser verificados no site do ISEC. Disponível em: <[www.isec.ac.in](http://www.isec.ac.in)>. Acesso em: 05 jan 2012.

TICs, e, com isso, pude fazer entrevistas informais, conversas regadas a muito chá e café, com diversos amigos da minha amiga. Jovens moças e jovens moços. E, por fim, conversei com poucos profissionais ocidentais das TICs que estavam em trabalho na Índia; contatos adquiridos por meio de amigos que vivem na Europa.

Podemos tentar entender a modernidade indiana com a imagem de um caleidoscópio, no qual as peças se movem e formam novas imagens, mas são sempre as mesmas peças que se movem. A modernidade indiana faz uso de todos os elementos presentes na sociedade, sem deixar nada de fora ou em desuso: caleidoscópica no sentido de considerar como moderno parte de um passado tradicional – aspectos que muitos (ocidentais) considerariam fora do escopo da modernidade (ou até mesmo um impasse em relação a esta). A modernidade não descarta a tradição. Por isso, a importância de entender a casta dos profissionais das TICs.

Houve um tempo, não muito remoto, em que a modernidade era o argumento principal em favor da continuidade da dominação colonial britânica: o domínio estrangeiro era necessário até que os indianos se tornassem um povo civilizado. O peso da razão e os sonhos de liberdade, porém, eram elementos da lógica ocidental que permeavam a mente da elite colonial indiana. E a mesma lógica da modernidade britânica que mantinha os indianos como colonos (por não serem suficientemente civilizados) os levou à descoberta de que o imperialismo era ilegítimo e a independência era o grande motor de sua modernidade. A lógica da modernidade ocidental acabou sendo um tiro no pé dos britânicos.

Seria injusto determinar o passado e a tradição como sinais de resistência à mudança. Ao contrário, Partha Chatterjee (1997) aposta que é a ligação com o passado e com a tradição que faz nascer o sentimento de que o presente precisa mudar; de que a modernidade indiana não pode ser uma cópia marginalizada do Ocidente, pois o passado e a tradição existem no presente e na modernidade, não há como detê-los.

Não podemos nos esquecer de que no universo da modernidade global a Índia tem uma posição marginal. A modernidade ocidental, para os indianos, é como um supermercado cheio de produtos importados dispostos nas prateleiras: pague e leve o que quiser, pelo tempo que quiser. Isto ficou bem claro na minha viagem de campo. Ninguém acredita que eles possam ser os produtores de sua própria modernidade (CHATTERJEE, 1997). Mas é exatamente por quererem ser modernos que a necessidade de serem independentes e criativos é transposta ao passado; é

somente pelo passado que os indianos poderão ser modernos sem serem uma cópia mal acabada da modernidade ocidental.

*“It is superfluous to call this an imagined past, because pasts are always imagined”* (CHATTERJEE 1997, p. 20). Os indianos possuem uma imagem do passado com beleza, prosperidade e harmonia que, acima de tudo, foi criada por eles mesmos. “Os velhos tempos” não são para eles um passado histórico; são construídos para marcar a diferença com o presente. E Chatterjee aponta que Kant, ao tratar da formação histórica da modernidade ocidental, olha para o presente como o lugar de escape do passado, enquanto que para os indianos é exatamente do presente que eles querem escapar para encontrar a modernidade própria (CHATTERJEE, 1997, p. 19-20).

A modernidade indiana é a modernidade dos que foram uma vez colonizados. O mesmo processo histórico que os ensinou os valores da modernidade, os fez igualmente vítimas dela. Com isso, a atitude dos indianos frente à modernidade não poderia ser outra coisa senão ambígua. Esta ambiguidade, que nos aponta Chatterjee, e também Srinivas (1957, 1979), Beteille (2002), informalmente Karanth e etnograficamente Bangalore, não vem de uma incerteza sobre ser contra ou a favor da modernidade, ela é decorrente da certeza de que, para moldar sua modernidade, os indianos precisam da coragem de rejeitar a modernidade estabelecida por outros. É como aponta o protagonista de “Os Filhos da Meia-Noite” sobre os dilemas de Aadam Aziz ao retornar à Caxemira após anos na Alemanha: “ele estava preso num meio-termo estranho, apanhado entre a fé e a incredulidade, e afinal de contas isso era apenas uma charada” (RUSHDIE, 1981, p. 23).

A charada do Rushdie é o diálogo cultural. Para o objetivo desta pesquisa, este diálogo é parte do espaço habitado pelos brâmanes da indústria tecnológica. A charada do Rushdie é o hibridismo do Homi Bhabha. Bhabha se debruça com destreza sobre o diálogo peculiar entre a Índia e o Ocidente, tendo o hibridismo como conceito-chave para compreender a resultante do encontro.

Na minha última semana na Índia, o departamento de sociologia do ISEC organizou um workshop de metodologia nas ciências sociais aberto a estudantes matriculados em cursos de pós-graduação de universidades por todo o país. Este encontro foi importante, pois me apresentou outros pesquisadores. No primeiro dia do encontro, nos apresentamos: cada um discorria sobre os interesses que os levava a participar do workshop. Os participantes, assim como a maioria dos professores do ISEC, sentem-se confortáveis em falar sobre seus interesses de pesquisa



detalhadamente. Porém, ao chegarmos à apresentação do colega Ahmed, a situação foi outra. Ao invés de discorrer sobre seus interesses de pesquisa, o rapaz somente disse: “*I am from Cashmire*”, seguido de um silêncio muito estranho. Eu acabei dando um passo em falso, mas esperado para uma estrangeira, e repliquei: “*Nice, but... what else?*”, buscando fugir de um problema que os indianos não se sentem confortáveis em discutir: o Islã e, principalmente, o Paquistão.

Vale lembrar que a Índia é um país formado à meia-noite do dia 15 de agosto de 1947, quando a região que estava sob domínio britânico (conhecida por “subcontinente indiano”) foi dividida em dois países: a Índia e o Paquistão. Este momento é conhecido como a Partilha da Índia. O Paquistão era composto de duas partes separadas, o Paquistão Ocidental (atual Paquistão) e o Paquistão Oriental. Em 1971, com o apoio da então primeira ministra indiana Indira Gandhi, o Paquistão Oriental conquistou a independência, tornando-se o atual Bangladesh.

A época da partilha do subcontinente é conhecida como uma das maiores movimentações humanas da História, quando milhões de hindus deixaram o Paquistão rumo à Índia, e milhões de muçulmanos deixaram a Índia rumo ao Paquistão (Ocidental e Oriental). A agitação e a revolta na época desencadearam um período de violência entre hindus e muçulmanos que continuam até hoje (HAUB; SHARMA, 2006; PANDEY, 1996). Uma relação tortuosa que cruza o caminho dos brâmanes da indústria de TICs em diversos momentos.

\* \* \*

Meu campo de pesquisa não tem nada de fácil, de óbvio, de simples. Os quarenta dias na Índia me mostraram algo que a literatura das ciências econômicas que versa sobre as TICs não foi capaz de mostrar. A indústria tecnológica indiana está inserida em um ambiente com forças imensas em constante atrito: hinduísmo, islã e ocidente. Havia um obstáculo gigante na minha frente, o de encontrar um recorte destas três forças para poder começar a avançar na pesquisa. Para isso, optei por manter o foco nas castas ao invés de pensar no hinduísmo como um todo, pois seria uma tarefa muito além do meu objetivo. As castas são a engrenagem do hinduísmo, como veremos mais adiante. Pelo sistema de castas, consegui chegar a um recorte da relação entre hinduísmo e islã e, principalmente, entre hinduísmo e a cultura ocidental. Entenda-se que por cultura ocidental estamos falando de países que possuem empresas de TICs relacionadas com

a Índia, sendo países da Europa ocidental ou os Estados Unidos. E, ainda, quando trato da cultura ocidental, embora ainda faça uso de um termo genérico como “capitalismo”, o que faz mais sentido nesta pesquisa é a cultura empresarial/empreendedora do Ocidente: uma forma de se comportar no mercado de trabalho que não é comum às empresas indianas. Pelo sistema de castas busco apresentar a identidade contraditória dos brâmanes protagonistas da indústria tecnológica, e é nesta contradição que está a chave para compreendermos a razão do sucesso indiano no setor de TICs.

Com isso, esta dissertação está dividida da seguinte forma:

Nas “Notas de Campo” apresento a perplexidade do meu contato com a Índia. Entre tantas experiências, a viagem me apresentou quatro experiências extremas, que alteraram o curso desta pesquisa. Chamarei estas experiências de “contos”. Estes contos guiaram minhas escolhas nesta pesquisa. Lidar com um país como a Índia – provavelmente a sociedade mais complexa do mundo – é para deixar qualquer pesquisador inseguro. Para conter minha insegurança, faço uso dos meus quatro contos de campo com o intuito de que a viagem de campo legitime minhas análises. As conclusões que tirei dos meus contos guiaram o recorte que tive que escolher para responder minhas questões iniciais.

O primeiro capítulo se dá em torno da construção de um olhar específico para a relação constante e controversa dos indianos com o Ocidente. Em um primeiro momento, trataremos do diálogo híbrido elaborado por Homi Bhabha, com o apoio de Edward Said e Michel Foucault. Em seguida, busco compreender como os intelectuais indianos, em geral, encaram o Ocidente como ponto de partida nas análises sociais. E, por fim, trato das metáforas que conseguem explicar muito bem as relações controversas em curso na Índia contemporânea.

No segundo capítulo, buscamos encarar o sistema de castas como ele é apresentado na teoria clássica, seguido de uma análise do sistema em sua forma prática na vida das pessoas. O capítulo se inicia com Louis Dumont e M. N. Srinivas. Em seguida, trataremos da ampliação do escopo das profissões designadas a castas particulares, analisando as possíveis afinidades dos brâmanes com a indústria tecnológica. Depois, mostraremos que a política democrática e a abertura econômica geraram impactos profundos no sistema de castas e na posição dos brâmanes na Índia como um todo. Trataremos de alguns destes impactos: i) a sobrevivência das castas pelas reservas de cotas no setor público da economia; ii) a reinvenção das castas pela meritocracia no setor público, principalmente na indústria tecnológica. No interior desta discussão, daremos

enfoque ao fundamentalismo hindu como uma força que acaba apoiando os brâmanes na luta contra as ações afirmativas, fortalecendo as castas como critério de meritocracia.

Por fim, chegamos à indústria de Tecnologias da Informação e Comunicação, que é fruto do contato com o Ocidente ao mesmo tempo em que é influenciada pelo sistema de castas. O terceiro capítulo começa com um breve histórico da trajetória da indústria tecnológica do país, enfatizando aspectos particulares desta experiência. Trataremos, em um primeiro momento, da relação entre os protagonistas desta indústria e o Ocidente; relação ora travada por engenheiros brâmanes e o Ocidente, ora travadas por membros de outras castas, profissionais de *call centers* e o mesmo Ocidente. Isto pelo fato de que a indústria tecnológica indiana, por ser sedimentada em processos de terceirização, tem no contato direto com o Ocidente a peça fundamental do seu funcionamento. Finalizamos este capítulo apresentando as redes sociais de imigrantes bem qualificados como sendo a chave do sucesso indiano, desencadeado, principalmente, por ter as particularidades da elite brâmane no centro das ações.

A conclusão é o espaço que encontrei para uma crítica à indústria tecnológica indiana. Nesta última parte, busco colocar a Índia no contexto global em que os BRICs estão inseridos, visando apresentar um possível obstáculo aos países emergentes debruçados em modelos de crescimento econômico sem base forte que o sustente e que não proporcione mobilidade social.

Quando Salmon Rushdie (1981, p. 23) conclui que Aadam Aziz “foi atirado para sempre àquele lugar intermediário, tornando-se incapaz de adorar um Deus de cuja existência não conseguia descrever inteiramente”, ele acaba por apontar para um novo estado de espírito, uma “alteração permanente: um buraco”. Entremos neste buraco.



## NOTAS DE CAMPO: PERPLEXIDADE ENTRE O ARADO E O CELULAR

A Índia é a maior democracia do mundo. Em 2011, época da realização do último censo no país, a população chegava à marca de 1.210.193.422 habitantes; 180 milhões a mais do que o calculado no censo anterior, de 2001. A população brasileira, segundo censo de 2010, era de 190.732.694, ou seja, a Índia tem cerca de 1 bilhão e vinte milhões de pessoas a mais que o Brasil, e a população da Índia cresceu praticamente o equivalente à população brasileira em somente 10 anos! Os indianos representam 17,5 por cento da população mundial, atrás somente da China (CENSUS, 2011).

A língua oficial do país é o Hindi e o Inglês possui o status de “língua oficial subsidiária”. Porém, a Constituição Federal do país habilita cada estado a escolher sua língua oficial para a comunicação interna. Os últimos dados levantados acerca das línguas oficiais, no ano de 2007, apontaram para um total de 22 línguas registradas como oficiais no país. Contudo, segundo dados do censo realizado em 2001 (os dados sobre línguas do censo 2011 não estavam disponíveis até a atual fase desta dissertação), 30 línguas são faladas por mais de 1 milhão de pessoas e 122 , por mais de 10 mil. A maioria delas são de origem indo-europeias (ariana) (72%) e dravidiana (25%).

O país pode ser dividido em 5 regiões: norte, sul, leste, oeste e central. Para esta dissertação, trataremos da Índia do Sul. O marco geográfico que define esta região é o final da cordilheira do Himalaia, na cadeia de montanhas chamada *Vindhyas*, localizada acima da cidade de Mumbai; a região é uma península circundada pelo mar arábico a oeste, pelo oceano Índico ao sul e pela baía de Bengala a leste (ver mapa em Apêndice). Os estados do sul são: Andra Pradesh (capital Hyderabad), Goa (Panaji), Kerala (Trivandrum), Tamil Nadu (Chennai, antiga Madras), Karnataka (Bangalore) e os territórios de Pondicherry e as ilhas de Lakshadweep. As fronteiras destes estados foram definidas seguindo grupos linguísticos e em cada estado há uma língua oficial. Dentre os estados do sul, praticamente todas as línguas oficiais são da família linguística dravidiana, com exceção do Konkani, falado no estado de Goa, que é de origem indo-europeia (ariana). Com isso, temos as línguas dravidianas Telugo (Andra Pradesh), Malayalam (Kerala),

Tamil (Tamil Nadu) e Kannada (Karnataka). A civilização dravidiana é considerada contemporânea da civilização do Vale do Indus (extremo norte da Índia e do Paquistão), de cerca de 2.500 anos antes de Cristo.

A civilização dravidiana é mais antiga que a civilização ariana: eles são considerados os “nativos” da Índia frente aos invasores arianos, que chegaram ao país cerca de 1.000 anos antes de Cristo e que trouxeram o hinduísmo para a região (SEN, 2005).

A divisão marcada pela cadeia de montanhas *Vindhyas* não se atém somente aos termos linguísticos. Os indianos originários do norte, por exemplo, têm a cor da pele mais clara (influência persa-ariana), a influência muçulmana é maior, assim como a do Budismo, do Jainismo e dos Sikhs é muito mais intensa no norte. Srinivas (1956), ao tratar do processo de sanscritização, aponta que o hinduísmo praticado no norte é extremamente menos ortodoxo que o hinduísmo do sul. Devido à invasão ariana no sul ter encontrado resistência da cultura local (dravidiana), os brâmanes do sul se tornaram menos aptos à mudança, tendo no hinduísmo sua grande força contra a cultura dravidiana (SRINIVAS, 1956). Ademais, as castas intermediárias são menos numerosas no sul, por razões da mesma invasão, deixando aos brâmanes a maior parte da responsabilidade de manter a dominância do hinduísmo frente aos grupos tribais. E este histórico de dominação e invasão ariana reflete a atualidade das relações sociais no sul do país.

É no sul da Índia que se encontra a maior concentração de empresas de Tecnologia da Informação e Comunicação, principalmente no estado de Karnataka, cuja capital é Bangalore. Esse estado possui uma população de 61 milhões (CENSUS, 2011) e, assim como a grande maioria da Índia, é um predominantemente rural (com 60% da população residente nesse meio). Bangalore, a capital do estado, ou Bengaluru (ಬೆಂಗಳೂರು) como se chama a cidade na língua local kannada<sup>4</sup>, conta com uma população de cerca de 9 milhões de habitantes (CENSUS, 2011).

O *Institute for Social and Economic Change* (ISEC) é um espaço de exceção em Bangalore. Dentro de seus muros predomina o silêncio e a calmaria que pouco se assemelha ao mundo de fora. O silêncio só é quebrado pelo som dos corvos durante a manhã e a tarde, assim como pela mesquita próxima, cinco vezes ao dia. Este é o bairro suburbano de Nagarabhavi. O bairro hospeda outras instituições de ensino superior, como o imenso *campus* da University of Bangalore (da qual o ISEC faz parte) e a National Law School.

---

<sup>4</sup> Os nomes das cidades estão retornando às origens linguísticas após processo de anglicização: de Bombaim para Mumbai; de Calcutá para Kolkata; Madras para Chennai; de Bangalore para Bengaluru.

Em Nagarabhavi, a influência ocidental do polo tecnológico de Bangalore parece não ter chegado. O bairro não remete o turista a um “Vale do Silício” na versão indiana – ainda que o significado disso possa ser muito vago. No comércio de Nagarabhavi, poucos falam inglês e nem todos os funcionários do comércio local dominam o hindi. Uma cena comum no bairro é a de um estudante oriundo da região de Bengala (cuja capital é Calcutá e a língua oficial é o bengali e, portanto, o kannada não faz parte de seu vocabulário) negociando o preço do arroz com um comerciante local em hindi; e, com dificuldades, a negociação empresta do inglês alguns termos gerais para que ambos cheguem a um consenso.

Poucas ruas são asfaltadas e não existe calçada. A rede indiana de café *Coffee Day* assim como restaurantes de *fast food* indianos encontrados em diversas partes da cidade são inexistentes no bairro. Para fazer uma refeição fora do *campus* do ISEC, as opções eram restaurantes pequenos, que serviam comida de ótima qualidade a um preço extremamente baixo, onde era cercada por olhares pesados da maioria masculina nos locais. E vacas pelas ruas e pelos restaurantes – os estabelecimentos menos cuidadosos que deixam as portas abertas e não possuem degraus de entrada permitem as vacas entrem como se elas fossem pequenos gatos de estimação. Vacas enfeitadas, coloridas, com bindis e brincos.

O abastecimento de energia elétrica no bairro foi outra surpresa que me fez esquecer o fato de estar no polo tecnológico do país. A energia elétrica deixa de funcionar diversas vezes ao dia e somente as casas e comércios que possuem gerador próprio a diesel conseguem manter o abastecimento. No ISEC, durante a semana, nem podemos notar esta falta (a não ser pelo barulho estridente do apito do gerador, avisando a todos que fora ligado). Porém, aos finais de semana, o gerador era desligado e ficávamos sempre sem energia. À noite, no escuro. Escuridão inesperada no vale do silício indiano.

Diversos professores do ISEC possuem residência no próprio *campus*, fator que possibilitou muito o contato com eles. Este era o caso do Prof. Dr. Karanth, que cuidadosamente supervisionou esta pesquisa na sua fase de campo. O ISEC também hospeda aproximadamente trinta estudantes de doutorado vindos de diversas partes do país, bem como possui uma *Guest House* para pesquisadores visitantes, que fora meu lar no mês de fevereiro de 2010.

*Conto 1:*  
*O avesso da pesquisa*

No primeiro dia na Índia, o professor Karanth me levou à vila rural Gavi Nagamangala, seu campo de pesquisas nos últimos quinze anos. Do ISEC à Nagamangala são somente 20 quilômetros. Vinte quilômetros capazes de apresentar um contraste imenso.

A paisagem é árida no mês de fevereiro. Diversas pessoas, em sua maioria mulheres, sentam-se à beira da estrada vendendo amendoim, flores de jasmim entrelaçadas e grão de bico picante. A primeira cidade no caminho é Dodhi: uma vila cheia de bichos-da-seda, fazendo da região a maior produtora de seda da Índia (CENSUS, 2001).

Entre a vila Dodhi e Nagamangala, ainda que em solo árido, encontram-se diversas áreas cultivadas e muita gente trabalhando na colheita. O mês de fevereiro é a época da colheita do grão *ragui*, que foi a base do meu primeiro almoço na Índia. A colheita é manual, feita com o auxílio de toda a família (com exceção de mulheres em período menstrual, que devem se isolar na área de cultivo, colheita e limpeza dos grãos, e por vezes devem passar este período isoladas no meio da floresta). A tecnologia para limpeza do solo é o arado alavancado, seja por um boi seja por um búfalo.

Já nas proximidades da vila de Nagamangala, um trator estava sendo usado por uma família na limpeza do solo. O Prof. Dr. Karanth, que me acompanhava e guiava a visita, parou o carro no meio da estrada, pegou sua câmera fotográfica e saiu entusiasmado. Ele garante que esta foi, em mais de 15 anos frequentando a região, a primeira vez que se usou um trator nas produções locais.

Chegamos à vila de Nagamangala. Percorremos a vila a pé em poucos minutos e, durante todo o dia, pudemos visitar três famílias brâmanes. Por conta de ser presença constante na região há mais de quinze anos, o acesso do professor Karanth às casas e às famílias era fácil e muito amistoso. E o nosso primeiro contato foi com membros da casta dominante, uma subcasta dos brâmanes, uma das famílias mais ricas da vila (à tarde visitamos sua área de plantação, onde igualmente não se fazia uso do trator na colheita nem no plantio).

As residências, em termos gerais, hospedam a família núcleo (esposa, marido e filhos), bem como a família estendida (avôs paternos e irmãos mais novos do marido, tanto os solteiros como os casados, além dos irmãos e irmãs mais novos solteiros da esposa); quando se fala da



instituição de parentesco, o que se refere é exatamente às relações de deveres e obrigações a esta família estendida.

Na casa não havia quartos, mas uma grande sala com camas que durante o dia funcionam como sofás e acolhem toda a família, e também havia sempre uma cozinha e, por fim, um altar (ou mini-templo) separado na ala adjacente à sala. O banheiro era fora da casa. A minha comunicação com os moradores da casa era nula: eles não falavam inglês e tanto o kannada como o híndi ainda não faziam parte do meu vocabulário. Porém, um rapaz de 13 anos, Ayenandu, apareceu e falava razoavelmente bem o inglês. Ele se orgulhava do fato de ser brâmane e, com isso, ter acesso à educação ocidental. Ele me mostrou seus livros escolares e constatei um fato que achei incrível: aquelas crianças da vila que possuem acesso à educação formal (a maioria brâmanes) estudam em kannada, hindi e inglês – três línguas que possuem alfabetos distintos: o alfabeto kannada é o Kalukya, de origem dravidiana, e o híndi é o Devanagari, de origem ariana. Ele me acompanhou pelo resto do dia, ajudando como intérprete, apresentando-me a outras crianças e me fazendo participar de uma partida de cricket.

Ainda em sua casa e sentada em uma das camas que viraram sofás (antes de perceber que os habitantes de fato se sentam no chão), ouvi o som de um aparelho celular. Em um primeiro momento, minha reação foi automática: deve ser o telefone do professor Karanth, que estava fora da casa conversando com outras pessoas. Os dados do Censo de 2001 mostram que o acesso à energia elétrica é disponível para apenas 17 por cento da população rural do estado de Karnataka e eu não havia encontrado pontos de iluminação ou tomadas na casa. Ayenandu, porém, afirmou que o celular era de seu pai.

Após o almoço, fomos visitar outras famílias. As casas eram menores, mas a distribuição espacial era similar. Novamente, ouvi o som de um celular. O professor Karanth afirmou que muitos moradores de Nagamangala possuem celular. Mesmo as residências que não possuem energia elétrica têm acesso a ela no centro do *Gram Panchayat* (centro que hospeda os conselheiros da vila) e algumas residências possuem gerador a diesel que funciona à noite. Ou seja: muitos habitantes da vila que em grande parte do dia não têm acesso à eletricidade possuem aparelhos de telefone celular. E nunca usaram um trator.

Aqui retomamos aquela imagem do estudante bengali negociando o preço do arroz com um comerciante kannada em Nagarabhavi: em meio a sacos de arroz, lentilhas coloridas, flores e

fumaça de incensos, pode-se efetuar a recarga de telefones celulares. De fato, é possível efetuar recargas de celulares em praticamente todos os quarteirões da cidade.

*“Welcome to the new Eldorado. Come, dig your share of cyber gold”.*

Este era meu segundo dia na Índia. Após passar um dia em uma vila rural, com trabalhadores que falam ao celular e não usam o trator, naquele bairro que o polo tecnológico parece ter esquecido, surge um panfleto da agência governamental *Karnataka Industrial Areas Development Board* (KIADB) sugerindo que se buscasse o ouro cibernético. O ouro cibernético nas vizinhas da vila rural que desconhece o trator.

*Conto 2*

*A Índia colocada na mala*

Sair de Nagarabhavi com transporte público é uma experiência interessante, desafiadora, divertida, colorida, estressante e cansativa. Para ir ao centro da cidade, o percurso ultrapassa mais de quinze quilômetros. Os ônibus são velhos, as portas não se fecham, as janelas não se abrem e são de um colorido que nos faz lembrar os filmes hollywoodianos da época de Woodstock. Não há sinais indicando seu destino; o passageiro tem de improvisar um diálogo em kannada para obter o mínimo de informações. Estes ônibus nos conectam à estação central de Bangalore, *Majestic Station*, cujas dimensões espaciais, o número de transeuntes e a falta de qualquer indicação em inglês (ou em qualquer alfabeto romano cuja memorização fosse um pouco mais possível) fazem com que um estrangeiro se sinta absolutamente perdido. E mesmo os indianos oriundos de outras regiões sentem-se deslocados, uma vez que as (pouquíssimas) informações disponíveis na gigantesca estação estão todas na língua kannada. Com tal dificuldade, as viagens rumo ao centro da cidade eram feitas, preferivelmente, dentro do transporte público de fácil acesso, os *auto-richshaw*, ou somente *autos*, como preferem chamá-los.

As viagens com os *autos* proporcionam um contato próximo com a paisagem, dada sua estrutura toda aberta e os longos momentos parados em meio a um tráfego intenso. Foi-me aconselhado evitar este meio de transporte; diversos professores do ISEC me alertavam que os

motoristas dos *autos* não eram confiáveis: eles certamente iriam cobrar de uma estrangeira sozinha um valor muito mais alto pela viagem. Após uma semana lutando contra os ônibus sem indicações e deixando Bangalore inexplorada por conta da dificuldade de locomoção, tive a oportunidade de ter uma conversa longa com um motorista de *auto* cujo inglês era bastante razoável. Esta era a segunda vez que eu usara o *auto* e confesso que estava um tanto apreensiva. Perguntei a ele se havia estudado inglês, pois dominava bem a língua, e a resposta foi clara e bastante áspera: ele confessou preferir conduzir estrangeiros a indianos, uma vez que os esses sequer conversavam com ele, pois ele, como a grande maioria dos condutores de *autos*, era Dalit. Se me cobrou mais do que devia, não pesou em nada em meu orçamento. De fato, cada viagem, que se seguiam por mais de quinze quilômetros, jamais me custou mais do que cinco reais. Este motorista, o senhor Tara Balmiki, me conduziu outras vezes para o centro da cidade, e ao chegar à região da *MG Road*, ele sempre dizia “*here we are in the upper caste shopping center*”. Segundo ele, os ocidentais eram, juntamente com os Brâmanes, membros de uma das castas mais altas do hinduísmo. Mas a “casta” ocidental era bem mais aberta a conversas com pessoas como ele, que, por ser Dalit, não tinha casta.

O shopping center das castas altas, como dizia o senhor Balmiki, não é um lugar específico, mas sim uma região próxima ao centro da cidade. São várias ruas, vários shopping centers, vários bares, restaurantes, casas noturnas e muitas lojas. O próprio ato de classificar a região como ocidentalizada é ambíguo, pois ora encontram-se casas de chás e *pubs* que nos remetem à colonização britânica, ora encontramos McDonalds, Blackbuster, lojas de departamento e um comércio que nos remetem aos Estados Unidos. E, ainda, encontram-se na região lojas de *saris* e outras peças do vestuário típico, de alta qualidade e preços equivalentes.

Frequentei a região quase sempre em companhia de Mridula e suas amigas (os moços estavam sempre somente de passagem). Elas não me deixavam sair sozinha; sempre que eu anunciava que iria “passear”, elas se mobilizavam e logo uma das amigas aparecia para me fazer companhia. E as meninas (todas brâmanes) eram doces e atenciosas. Elas conversavam de seus sonhos. Todas, sem exceção, planejavam um mestrado em computação nos Estados Unidos. Tomamos chás, fizemos compras e passeamos muito. Mas foram os banheiros dos shoppings que mais me surpreenderam.

As amigas da Mridula, assim como outras tantas moças que eu não conhecia, chegam à *MG Road* carregando bolsas imensas. E todas chegam vestindo roupas que mesclam o vestuário

ocidental com o indiano: geralmente usando calça jeans e uma bata até a altura dos joelhos. Mas todas as vezes em que chegávamos à MG Road, elas corriam para algum banheiro dentro de um dos shopping centers principais. Por lá, passavam (bem, muitas vezes, passávamos) bastante tempo. Das bolsas saíam maquiagens, calças jeans justíssimas, minissaias curtíssimas, sapatos, botas, enfim, um arsenal variado de vestimentas e adornos ocidentais. Os *sarees* e *salwars* iam diretos para a bolsa e, ao deixar os banheiros, as meninas estavam totalmente transformadas: botas de salto altíssimo, saias curtas ou um jeans super justo, blusas decotadas e muita, mas muita, maquiagem. A transformação era praticamente unânime. Menos Mridula. Ela sempre vestia uma camiseta embaixo da bata, e ao chegar à MG Road, ela simplesmente tirava a bata. Essa situação me deixou intrigada e minha amiga Mridula disse que elas queriam apenas se divertir. A diferença que existe entre a cultura indiana e a ocidental é tão grande que há a possibilidade de experimentar uma cultura sem precisar fazer parte dela.

As vestimentas ocidentais representam certa erotização do corpo, bem como uma provocação à autoridade tradicional (SALDANHA, 2002, p. 343). Com isso, certo exibicionismo e até certo voyeurismo acaba surgindo, uma vez que os jovens vestidos com roupas ocidentais nos shoppings sabem que estão sendo observados, e até gostam disso. Até certo ponto, esta visibilidade é inevitável em espaços modernos como os shopping centers de Bangalore. E, aparentemente, provocar certo choque cultural pode ser divertido tanto para as meninas de minissaias quanto para a audiência que as observa.

Algumas questões surgiram imediatamente. Se as meninas se colocam em posição de escolha – e a escolha é dada somente nas tardes na *MG Road* –, seria prudente afirmar que esta é uma escolha pela qual elas optariam, se pudessem, para os demais momentos de suas vidas? Ou será que lhes bastam estas tardes ocidentais para saciar a curiosidade? E quais seriam as relações delas com a família? Formam-se laços distintos entre as meninas que se trocam, como se elas compartilhassem de um segredo íntimo e uma experiência particular. Relações distintas existem entre estas meninas e suas colegas que optam por não usar vestimentas ocidentais, mas que ainda assim têm na MG Road a melhor opção de entretenimento na cidade. Por fim, a experiência das meninas com vestimentas ocidentais em relação aos meninos que circulam no shopping é extremamente interessante, pois existe um tom de sexualidade revestida nas roupas ocidentais que, ao mesmo tempo, nos remete ao erotismo encontrado em textos sagrados Hindus.

O fato é que a relação com o Ocidente, em Bangalore, parece ser viável apenas em *certos* lugares.

*Conto 3*

*O Ocidente colocado na mala*

Mridula me proporcionou outro encontro com os brâmanes. Desta vez, porém, o Ocidente é que foi colocado na bolsa. Sua mãe, a professora universitária Mangala Priyadarshini, ficou imensamente orgulhosa por me fazer um convite. Ela não ficava assim tão satisfeita quando sabia que meu destino era a MG Road. Além disso, ela ficou muito satisfeita por ter sido convidada para um casamento durante a minha estadia no país e por poder me levar com eles. E enfatizava: um casamento brâmane típico do sul da Índia, uma oportunidade para que eu conhecesse a Índia de verdade, não a MG Road. O casamento típico do sul da Índia é o auge da cultura brâmane do sul do país; é tão rico e tão complexo que ela passou uma tarde inteira me explicando os procedimentos.

Pude presenciar o casamento em suas diversas etapas. O noivo era um jovem médico recém-formado, residente nos EUA havia mais de dez anos, chamado Deepak. Sua noiva, bastante jovem, chamada Archanna, estava apreensiva com a ideia de se mudar para os EUA, uma vez que mal conhecia os arredores de Bangalore. Como Deepak vive há anos nos EUA, a cerimônia de noivado, que antecede o casamento e pela qual os noivos se notificam do futuro matrimônio, aconteceu sem a presença do Deepak. Os noivos se conheceram poucos dias antes do matrimônio.

As festividades do casamento em si aconteceram em quatro partes. Na noite anterior ao casamento, o noivo deixou um templo dentro de um carro todo decorado de flores e foi ao encontro dos pais da noiva no local do casamento, lugar chamado de “*wedding mandap*”, onde foi feito o acordo de casamento. O noivo e o pai de Archanna assinaram diversos papéis e fizeram muitas promessas. No dia seguinte, no mesmo local, os noivos participam de rituais separadamente e foram carregados nos ombros de seus tios maternos. Por fim, os noivos trocaram guirlandas de flores que representavam a união do casal.

No casamento em si, o noivo teve os pés lavados com leite pelo sogro. A noiva sentou-se no colo do pai e foi entregue ao noivo. Diversos outros rituais simbólicos preencheram a tarde. À noite, o casal recebeu e saudou os convidados em um salão próprio para estas festas, onde, na

sequência, foi servido o jantar. Os portões do salão eram todos decorados com flores naturais, que cobriam toda a extensão das paredes. Estamos falando de muitas centenas de flores. O chão da entrada era pintado com desenhos que lembram mandalas e são chamados de *Kolan*, no intuito de combinar com o humor da ocasião. Na entrada, as mulheres casadas recebem um ponto vermelho no meio da testa, e todas elas, casadas ou solteiras, recebem doces de açúcar e flores (as mulheres brâmanes viúvas não são convidadas). No corredor do salão, sente-se o aroma forte, porém doce, de água de rosas e jasmim.

A senhora Priyadarshini, ainda que estivesse entretida com todo o ritual, tentava com muito esforço explicar cada detalhe para mim, mas era impossível digerir tudo aquilo em tão pouco tempo. Tentei, com muito esforço, porém, em certo momento, olhei para a noiva, olhei para o noivo, e concluí que não é possível afirmar que o casal estivesse descontente com o fato de o casamento ter sido arranjado, assim como não podemos afirmar o contrário; a expressão do rosto de Archana era um grande enigma. E Deepak voltara dos EUA somente para se casar. E conheceu Archana poucos dias antes das celebrações.

#### *Conto 4*

##### *A ameaça muçulmana e a supremacia brâmane*

Sábado, 13 de fevereiro de 2010. À noite, um concerto de música composta por jovens que viajaram o mundo e incorporaram diversos instrumentos e ritmos teve como palco a Aliança Francesa de Bangalore. Por volta das 20 horas, como que de assalto, um jovem subiu ao palco e avisou a todos que um ataque terrorista ocorrera minutos antes na cidade de Pune, vizinha de Mumbai.

Uma bomba havia sido lançada em uma padaria alemã, lugar frequentado principalmente por turistas, constantemente citada em guias turísticos, como o *Lonely Planet*. A padaria ainda era vizinha do famoso *Ashram* (escola de meditação e yoga), fundada por Osho, o *Osho International Meditation Resort*, um espaço igualmente frequentado por estrangeiros.

“9 killed, 40 injured in Pune bomb blast”, dizia o periódico *The Hindu* no dia seguinte, porém, outras fontes apontavam para 17 mortos e 60 feridos. O ataque fora reportado como o

maior ataque terrorista desde aquele ocorrido em Mumbai, a 26 de novembro de 2008. Dois grupos foram apresentados como suspeitos de planejar o ataque, segundo a imprensa indiana: os grupos muçulmanos *Laskhar-e-Taiba Al Alami* e *Mujahideen Islami MuslimFront*.

Este episódio aumentou o silêncio dos colegas no ISEC frente ao rapaz da Caxemira. Ninguém queria tocar no assunto, qualquer comentário poderia desencadear uma situação desconfortável com o colega Ahmed. Os PhDs do ISEC – lembre-se, Instituto voltado para “mudança social” – não discutiam a “questão muçulmana” de frente (tampouco os cientistas sociais de outros institutos e universidades Índia afora que participavam do workshop). Estranho. Se os cientistas sociais não discutem a questão, quem a discutiria?

O galã internacionalmente famoso Shahruk Khan estrelava seu novo filme: “*My Name is Khan*”. Desta vez, para a surpresa dos fãs, ele deixava de lado o estereótipo de galã e herói para encenar um muçulmano com um leve grau de autismo que vive nos Estados Unidos. Apaixona-se e se casa com uma moça hindu. Seus filhos são criados em um lar cujo Corão e a Mahabharata compartilham a mesma mesa. Ele foi para os Estados Unidos para transmitir uma mensagem ao presidente “*My name is Khan and I am not a terrorist*”.

A união entre membros das maiores comunidades religiosas da Índia é viável somente em um país estrangeiro? Aparentemente, não. Shahruk Khan parece estar encenando sua própria vida. Ele é muçulmano e é casado com uma mulher hindu, e diz que seus filhos vivenciam o que há de melhor nas duas religiões. Porém, diferentemente de seus outros filmes, quando a audiência, principalmente a feminina, vibrara com suas ações (e a audiência dos cinemas indianos é bastante participativa), desta vez a reação foi outra: vaias aos montes e pessoas deixando a sala do cinema após jogar pipocas e copos na tela. A estreia de “*My Name is Khan*” foi boicotada por extremistas hindus na cidade de Mumbai e a família do ator não pode comparecer à estreia com o receio de retaliação; o próprio ator disse, em entrevista coletiva, ter solicitado a sua família que ficasse em local seguro, por conta da imensa confusão e repercussão, de certa forma violenta, do filme.

O jornal britânico *The Guardian*<sup>5</sup> estimou que 1.600 pessoas foram presas na cidade de Mumbai por vandalizar as casas de exibição do filme. Mais de 21.000 policiais estavam de prontidão nos cinemas de Mumbai para proteger as bilheterias.

---

<sup>5</sup> Edição de 12 de fevereiro de 2012, Disponível em: <<http://www.guardian.co.uk/film/filmblog/2010/feb/12/india-freedom-of-speech>>. Acesso em: 12 fev. 2012.

Nesse momento, uma pesquisadora francesa, que chegara ao ISEC e se hospedara no quarto vizinho ao meu, Sabine Roige, me apresentou um material vasto sobre os muçulmanos no cinema bollywoodiano. Ela era a presidente do fã-clube francês de Sharuk Khan! Com ela, passei algumas noites sem eletricidade conhecendo as peripécias do ator, bem como uma literatura bastante particular.

Antes de tudo, ressaltemos um fato importante: o nascimento do cinema indiano coincide com a luta nacionalista contra o domínio britânico e, com isso, desde o princípio, o cinema estava comprometido com a definição de uma identidade cultural que fosse legitimamente indiana (BHASKAR, 1998, *apud* RAO, 2007).

Com a queda do colonialismo, o cinema popular indiano surgiu como um modelo de unidade nacional; na tensão entre modernidade e tradição, ocidentalização e sanscritização, surgiu uma noção particular do que vem a ser a identidade indiana. Bollywood se tornou um catalisador da missão nacional de homogeneização (RAO, 2007, p. 59). Com isso, Bollywood é representada como sinônimo de cinema Hindu por excelência, um facilitador de um processo imaginário que une identidade indiana com a comunidade Hindu (RAO, 2007, p. 30).

A muçulmana Shahnaz Khan – embora pareça ser irmã do ator, não o é – afirma que as narrativas cinematográficas bollywoodianas fazem uso de elementos que retratam a comunidade muçulmana como ameaças terroristas (KHAN, 2009, p. 87). Isso nos leva a ver, na tela do cinema, uma distinção entre o bom muçulmano, despolitizado, e o fanático, que desafia o *status quo*. O “fanático” desafia a nação indiana, sendo que o “bom” muçulmano a defende (basta ver o grande sucesso de bilheteria *Fanaa*, por exemplo, lançado em 2006, dirigido por K. Kholi). Mesmo antes do atentado de 11 de setembro de 2001, aponta Khan, as personagens muçulmanas no cinema bollywoodiano eram marcadas por um comportamento libertino (devasso, inclusive), um grande apetite sexual, uma vida de luxúria e fanatismo religioso (KHAN, 2009, p. 88).

Khan corrobora a ideia de que Bollywood como sinônimo de Cinema Hindu endossa projetos nacionalistas que centralizam o papel fundamental do hindu, homem, casta alta, e que marcam o homem muçulmano como um “outro” violento, estranho e sensual (2009, p. 85). Ou seja, Khan, assim como diversos outros autores (MISHRA, 1985; ARORA, 1995; RAI, 2003; GANTI, 2004), aponta para um viés anti-islâmico no cinema de Bollywood, com implicações não somente no contexto em que os filmes são produzidos, não somente na Índia, mas também na arena transnacional onde os filmes circulam (KHAN, 2009).



Estes quatro contos indiretamente moldaram esta dissertação. São extremos e radicais para mim, pois foram momentos especiais, algumas coincidências incríveis, e não foram nada planejados. Eu não poderia deixá-los de fora desta dissertação, ainda que não pudesse deixar que eles entrassem pela porta da frente, pois cada um destes contos poderia virar uma dissertação própria e nenhuma delas seria a que eu havia planejado. E o que fazer com eles, então?

Em um primeiro momento, optei por deixá-los de fora, guardados. E comecei a estudar os brâmanes da indústria tecnológica, as castas, a relação com o Ocidente, o hibridismo, enfim, fui moldando minha pesquisa, até que em um determinado momento percebi que havia feito escolhas que me levavam de volta a estas quatro experiências. Mesmo sem citá-las, elas estavam lá. Dentro das minhas escolhas, guardadas, escondidas.

Escolhi pesquisar os brâmanes porque conheci muitos deles, tanto em Londres como em Bangalore. A forma como eles se relacionam com o Ocidente é muito diferente de tudo o que eu havia visto. Imagino que qualquer pesquisador que passe pela experiência dos banheiros dos shoppings da MG Road se dedique a entender como se dá a relação entre jovens brâmanes e o Ocidente. Busquei esta relação no cotidiano dos profissionais da indústria das tecnologias da informação e comunicação.

O casamento de Deepak e Archanna – lembrando que Deepak vive nos Estados Unidos há mais de 10 anos – me apresentou o hinduísmo como parte presente na vida dos jovens. O papel sempre presente do hinduísmo justifica a presença das castas como uma força muito atuante, que colabora para o sucesso da indústria das TICs.

Certamente, sei que não é possível abraçar tudo e querer tratar de todas as experiências, pois cada pequeno acontecimento, em uma sociedade complexa como a Índia, pode dar margem para grandes descobertas. Para tanto, não posso tratar de tudo o que vivenciei, mas gostaria de deixar registrada a minha experiência para que ela possa servir de possibilidades para outras pesquisas. Este é o caso de Bollywood.

Estar na Índia no exato momento do lançamento de “*My Nam is Khan*” foi muito interessante. A questão muçulmana – quase um tabu no país – estava presente em todos os

lugares. Não era possível esquecer, pois o alcance de Sharuk Khan ultrapassa fronteiras e o Ocidente falava muito sobre ele.

Ainda que eu não traga Bollywood para a discussão, este evento gerou consequências que tive de incluir na dissertação. A “questão muçulmana”, o medo que a Índia tem de se fragmentar mais uma vez, acabou impulsionando a emergência do fundamentalismo hindu, que busca homogeneizar um país tão culturalmente variado como a Índia, além de operacionalizar a permanência dos brâmanes no topo da hierarquia social: a Índia é hindu; os indivíduos mais puros do hinduísmo são os brâmanes. Jamais afirmaria que todos os brâmanes são parte deste movimento nacionalista, mas o fundamentalismo hindu mostra que existe um problema muito sério na democracia multicultural indiana.

Por fim, não fosse a vila de Nagamangala, eu provavelmente não entenderia a relação (ou a ausência de relação) entre a indústria tecnológica e a maioria do país, que é predominantemente rural.

E os capítulos que seguem encontram nestes quatro contos suas matrizes principais.

## 1. COMO OLHAR A ÍNDIA: METODOLOGIA DE DIÁLOGOS E METÁFORAS

O papel e a influência de Said na teoria produzida nos países em desenvolvimento após a queda do imperialismo em meados do século XX é gritante. Said é importante para este trabalho por apresentar um ponto de vista particular capaz de colocar a relação contraditória dos brâmanes da indústria tecnológica com o Ocidente em outra perspectiva. Na verdade, Said é o caminho que nos leva ao hibridismo de Homi Bhabha, conceito-chave para compreendermos esta relação contraditória em uma nova perspectiva. Existe um consenso de que Said adota o método chamado de pós-estruturalismo; no caso do Orientalismo, Said claramente aponta na sua introdução que seu método provém de influências de Gramsci, Vico, Kuhn e, predominantemente, da obra de Foucault (BHATNAGAR, 1986, p. 4; SAID, 1978, p. 3). Ou seja, Foucault influenciou Said, que influenciou Bhabha. Foucault sugere uma outra forma de olhar o Ocidente; Said e Bhabha se apropriam de Foucault e lançam um novo olhar sobre as relações entre Oriente e Ocidente. Este novo olhar tem o potencial de explicar melhor as relações apresentadas na seção anterior.

Começamos pelo desdobramento que Foucault (1977) faz do tema das origens para que possamos apreciar aquilo de que Said se apropriou ao máximo da obra de Foucault<sup>6</sup>. A noção de um momento originário – um momento destacado por ser o momento primeiro na história de um indivíduo, raça, civilização ou cultura –, por meio do qual uma ideia ou um modo particular de perceber a realidade aparece em cena pela primeira vez, é reconhecido por Foucault (1977) como uma noção altamente problemática.

Foucault inicia seu argumento apresentando e, por vezes, questionando os caminhos traçados por Nietzsche em sua busca pela *origem*. Segundo Foucault (1977), Nietzsche buscou capturar a essência exata das coisas, as possibilidades mais puras, suas identidades protegidas. Foucault questiona como essa busca assume a existência de formas imutáveis que precedem qualquer acidente ou sucessão/evolução oriundos do mundo externo, e diz que, se aquele que busca a origem das coisas lançar um olhar cauteloso à história, verá que existe algo diferente por trás das coisas: não é algo eterno, atemporal ou um segredo essencial, mas o segredo de que as

---

<sup>6</sup> O desdobramento que Said faz do pensamento de Foucault foi inicialmente apresentado na obra *Beginnings-Invention and Method* (SAID, 1975).

coisas não possuem de fato tal essência, ou que tal essência das coisas, a origem da identidade primordial, foi fabricada aos poucos.

Foucault aponta para um momento originário que nada tem de pristino e isolado; ele lança a ideia de que a origem das coisas é marcada por “*disparity*”, divergências, ou seja, exatamente o oposto do argumento proposto. O ponto que Foucault coloca, e que Said irá seguir, é que esta busca pelas origens é essencialista e está na contramão do próprio senso de historicidade.

Said (1975), por sua vez, encontra nesta crítica de Foucault um arsenal teórico capaz de fomentar sua inquietação acerca dos possíveis desdobramentos do uso e, claramente, da crença em torno destes momentos originários e do impacto desses na vida das pessoas. Esses momentos originários particulares de cada indivíduo, raça, civilização ou cultura, acredita Said, tendem a se aliar a sentimentos de nostalgia que, por sua vez, remetem tal indivíduo, raça, civilização ou cultura a uma gama de “falsificações” (BHATNAGAR, 1986, p. 4) concomitantes e derivadas deste sentimento particular em relação ao momento originário.

Contudo, Foucault expõe em sua análise certa incapacidade, como aponta Homi Bhabha (*apud* MITCHELL, 1995, p. 11), de olhar além de certos paradigmas da modernidade ocidental. Bhabha acredita que Foucault fora bem sucedido em ilustrar as forças normativas da modernidade ocidental, mas nunca conseguiu lidar adequadamente com a disjunção entre a modernidade e o seu outro: o espaço colonial (*apud* MITCHELL, 1995).

Portanto, ao levarmos a discussão para os povos colonizados, a busca pelas origens é duplamente problemática, pois o processo de colonização significou precisamente o extermínio da história, da tradição e da língua. De fato, a busca por uma origem Ariana/Islâmica/Semita/Persa se torna, para os colonizados, a busca por uma pureza impossível. O anseio de encontrar plenitude de significados que não são somente acrílicos mas também “*politically suspect*” pode acabar servindo às forças reacionárias do fundamentalismo (BHATNAGAR, 1986, p. 5). Este perigo assume dimensões imensas no contexto da Índia, onde a busca por uma fonte identitária Hindu no período Védico só leva à perda do comprometimento de uma identidade plural e secular (BHATNAGAR, 1986). Com isso, Said, em seu *Beginnings – Invention and Method* (1975), se compromete com um projeto de descolonização livre de toda e qualquer ilusão acerca do conceito de “origem”, expondo certo débito com Foucault.

A leitura que Said faz de Foucault propõe que o correlato da busca ocidental pelas origens seria um grupo de ideias que necessitam ser repensadas. Autoridade, autor e a busca pelo

momento originário (tanto na História como na consciência coletiva) se movem intensamente rumo a um documento fixo que se faz canônico porque inaugura a origem. A descoberta da origem se faz autoritária pela sabedoria, selada por comentários que ora argumentam, ora debatem, mas que continuam a afirmar a autoridade inicial da descoberta (FOUCAULT, 2001).

A origem também está implicada nas narrativas e nas representações – no modelo novelístico de continuidade sucessiva na reafirmação do começo, meio e fim. Esta cadeia que mescla memória com desejo constitui um patrimônio social que de tão bem mascarado chega a ser invisível (BHATNAGAR, 1986, p. 6).

A autoridade, aponta Said (1975), faz parte do contexto ideológico ocidental, a engrenagem pela qual o Ocidente autofabrica uma identidade coerente, posicionando-se no começo e no final de todo o conhecimento, chamando este processo de Humanismo.

A posição de Foucault contra a tradição dominante humanista se torna particularmente libertadora para Said; ele se torna livre das infinitas especulações acerca de uma origem perdida, pura, pré-colonial e livre da necessidade de colocar um Oriente real contra o grupo de ficções encontradas nos textos Orientalistas.

Com isso, Said deixa claro, já na introdução do seu livro *Orientalismo*, que sua proposta não é a de restaurar a realidade por traz das distorções e dos erros de interpretações europeias, ou seja, ele não busca seguir o caminho iniciado por Foucault. Ao invés disso, seu foco está na produção do Oriente como uma construção textual executada pelo Ocidente e que, acima de tudo, é uma construção destacada da realidade (1978, p. 20). Said trabalha para dismantelar a máquina das origens, visto que ela dita formas específicas de apreender a realidade, tanto na superfície quanto na essência.

O orientalismo de que fala Said caracteriza uma maneira particular de percepção da história moderna e tem como ponto de partida o estabelecimento de uma distinção binária entre Ocidente e Oriente, entendendo-se que cabe àquela parte que se autorrepresenta como ocidente a tarefa de definir o que se entende por Oriente. O orientalismo constitui, assim, uma maneira de apreender o mundo, ao mesmo tempo em que se consolida, historicamente, a partir da produção de conhecimentos pautados por aquela distinção binária original. Trata-se de mostrar que a produção de conhecimento atende a um princípio circular e autorreferenciado, de sorte que “novos” conhecimentos construídos sobre uma base de representação determinada reafirmam, sempre, as premissas inscritas nesse sistema de representações.

O orientalismo caracteriza, assim, um modo estabelecido e institucionalizado de produção de representações sobre uma determinada região do mundo, o qual se alimenta, se confirma e se atualiza por meio das próprias imagens e conhecimentos que criam e recriam o oriente do orientalismo. Ainda que remeta, vagamente, a um lugar geográfico, o orientalismo como disciplina na Europa do século XIX expressa mais propriamente uma fronteira cultural e definidora de sentido entre um nós e um eles no interior de uma relação que produz e reproduz o outro como inferior ao mesmo tempo em que permite definir o nós, o si mesmo, em oposição a este outro, ora representado como caricatura, ora como estereótipo e sempre como uma síntese aglutinadora de tudo aquilo que o “nós” não é e nem quer ser.

## 1.1 O DIÁLOGO

*[...] Nossa existência hoje é marcada por uma tenebrosa sensação de sobrevivência, de viver nas fronteiras do presente, para as quais não parece haver nome próprio além do atual e controvertido deslizamento do prefixo "pós": pós-modernismo, pós-colonialismo, pós-feminismo...*  
(BHABHA, 1998, p. 20)

As “fronteiras do presente” remetem-nos a uma sensação vivenciada em diversos locais do mundo e na Índia funciona plenamente: é a sensação de estar vivendo num tempo presente que em um primeiro instante nos remete ao passado e, em outro momento, nos remete subitamente ao futuro. Sem dúvidas, a sociedade indiana existe em um tempo que gira em torno das fronteiras do presente; o tempo, assim como o espaço, nos parece fluido. Esta fluidez peculiar às fronteiras do presente tem por base a convivência da tradição e da modernidade em um mesmo tempo/espaço, o que acaba por produzir “figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão” (BHABHA, 1998, p. 20). É o espaço, devastador por vezes, em que circulam os funcionários dos *call centers* e os engenheiros de software, assim como as meninas dos *shopping centers*.

Bhabha (1998) segue na esteira de Said e Foucault em sua rejeição ao enaltecimento do tema das origens. Ele busca focar naqueles momentos ou processos que são produzidos “na articulação de diferenças culturais”, naquilo que ele chama de “entre-lugares” (as fronteiras do presente). Opta, então, por focar nos “entre-lugares”, nas fronteiras do presente, por ter como

certo que são nestes espaços que as pessoas reais vivem suas vidas. A escolha por esses entrelugares “fornece o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade” (1998, p. 21).

Bhabha propõe certa desobediência e transdisciplinaridade no ato de análise social. Para ele, o trabalho teórico deve ser aberto para a tradução. Bhabha faz uso do termo “tradução” ao invés de “interpretação”, e esta escolha é relevante para compreendermos seu pensamento. Para ele, o conceito de tradução não é usado em sentido estritamente linguístico, como, por exemplo, de “um texto traduzido do inglês para o português”, mas enquanto um motivo ou tropo, ou seja, a tradução é a metáfora por excelência. Tradução é também uma maneira de imitar a realidade social, mas num sentido traiçoeiro e deslocante – o de imitar um original de tal modo que a sua prioridade não é reforçada. Pelo próprio fato de o original poder ser simulado, reproduzido, transferido, transformado, tornado um simulacro e assim por diante, ele nunca irá se concluir ou se completar em si mesmo. O “originário” será sempre aberto à tradução, portanto nunca poderá ser dito que tenha um momento antecedente, totalizado de sentido ou de ser – uma essência, na esteira mesma de Said e Foucault. Isso quer dizer que as culturas só são constituídas em relação a essa alteridade interna, à sua própria atividade formadora de símbolos, e que, por intermédio desse deslocamento ou liminaridade, abre-se a possibilidade de se articularem práticas e prioridades culturais diferentes e, mesmo, incomensuráveis.

Lynn Mario de Souza (2004) explica que, para Bhabha, tanto o povo colonizado como o colonizador fazem uso de uma tática chamada *mímica*, a partir da qual se constrói uma imagem persuasiva de sujeito com o objetivo de “apropriar-se e apoderar-se do Outro” (p. 121). Esta mímica é reflexiva, ambos os lados estão presentes no jogo, não é somente o colonizado que acaba por adotar valores do colonizador. Dessa forma, a identidade, sob a perspectiva do *hibridismo*, não é estanque, sempre remete a uma imagem, uma espécie de máscara, um mito fundacional.

Souza afirma que Bhabha defende um novo conceito de cultura, considerado como “verbo”, e não mais como “substantivo”, híbrido, dinâmico, transnacional – gerando o trânsito de experiências entre nações –, e *tradutório* – criando novos significados para símbolos culturais. Este conceito está ligado à questão da sobrevivência, quando os deslocamentos põem em choque diferenças culturais. Assim, o hibridismo vem enfatizar que “culturas são construções e as

tradições, invenções” (SOUZA, 2004, p. 126), e que, quando em contato, criam novas construções desterritorializadas.

Bhabha questiona a generalização, apontando que as noções dos usos ocidentais e os abusos da generalização ou universalização são geralmente baseadas em algum tipo de pensamento binário: teoria/especificidade, generalidade/particularidade etc. No livro *O Local da Cultura* (1998), ele buscou escapar deste modelo, sugerindo que podem haver formas de pensar o geral como condicionalidade contingente, ou como articulação “intersticial” que tanto une quanto deixa na fronteira – não no sentido de espaço ou modo de passagem, mas no sentido coloquial de intrometer, interferir, interromper, interpolar, tronando possível e criando problemas, tudo ao mesmo tempo. Ele acredita haver uma forma de pensar a generalização não em termos binários ou imitativos (ocidentalização), mas por meio da interação (hibridismo).

Então, Bhabha lança a questão-chave: “de que modo se formam sujeitos nos ‘entre-lugares’, nos excedentes da soma das ‘partes’ da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero etc.)?” (BHABHA, 1998, p. 20). É na busca por esta resposta que ele inicia o processo de desconstrução do hibridismo, conceito fundamental na sua interpretação da Índia atual. O autor afirma que representar, ou teorizar, a diferença não significa representar traços culturais ou étnicos preestabelecidos, “inscritos na lápide fixa da tradição” (BHABHA, 1998, p. 20). Bhabha busca elaborar o fato de que a articulação social da diferença, pelo ponto de vista da minoria, é um processo complexo de negociação, sempre em movimento, conferindo autoridade aos hibridismos culturais que nascem da transformação histórica de culturas que estão vivas, em movimento. Ele diz que “o reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição” (1998, p. 22). Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição preestabelecida.

Bhabha elabora sua discussão com base na sociedade indiana composta pela história da migração pós-colonial, pelas narrativas da diáspora, os grandes deslocamentos de comunidades camponesas e aborígenes em nome do desenvolvimento econômico (principalmente na construção de barragens na Índia) e as poéticas do exílio. É neste sentido que a fronteira do presente, os entre-lugares, o hibridismo torna-se o lugar a partir do qual “*algo começa a se fazer presente* em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente” (1998, p. 24).



O próprio ato de reescrever o imaginário social por meio das fronteiras das culturas exige um encontro com o “novo” que não seja parte do *continuum* de passado e presente; o “novo” é híbrido. Ele existe da tradução cultural, renovando o passado e assumindo-o como causa social ou precedente estético, mas configurando-o como um “entre-lugar”, uma fronteira contingente que modifica o presente. “O ‘passado-presente’ torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver” (1998, p. 27).

No ensaio “Signos tidos como Milagres: questões de ambivalência e autoridade sob uma árvore nas proximidades de Déli em maio de 1817”, originalmente publicado na revista *Critical Inquiry*, e parte integrante do livro *O local da Cultura* (1998), Bhabha faz uma pesquisa de arquivos sobre os camponeses hindus do norte da Índia no início do século XIX. Esses camponeses eram alvo dos primeiros catequistas britânicos que buscavam conversão ao Cristianismo. Em um primeiro momento, seria fácil interpretar o diálogo que se seguiu como sendo uma troca entre o cristianismo colonial sagaz pela conversão e a tradição religiosa nativa que resistiu a ela: um diálogo desigual.

Porém, o que é mais fascinante neste processo é o encontro com a contradição, que é o centro da teoria pós-colonial. Bhabha traduz a forma como os camponeses lidaram com o antagonismo cultural produzindo continuamente discursos suplementares como formas de resistência e negociação. Os camponeses diziam que as palavras do Deus cristão eram muito bonitas, de fato, mas que seus padres não vinham de uma classe de vegetarianos. Não seria possível, na visão deles, acreditar que qualquer pessoa que coma carne possa transmitir a palavra de Deus. Eles ficariam felizes em se converter assim que fossem convencidos de que as palavras do Deus cristão não saíssem da boca de comedores de carne!

De toda forma, não há nada na lógica teológica, seja do Hinduísmo seja do Cristianismo, ou mesmo no diálogo entre o senhor colonial e o camponês, que impeça a construção de um lugar incomensurável e um sinal de negociação: a Bíblia vegetariana! Algo se abre como efeito deste diálogo: não é mais possível retornar aos dois princípios originais – o Hinduísmo e o Cristianismo.

Sem podermos mais retornar aos princípios originais, temos um novo espaço aberto, nos encontramos em um lugar diferente, estamos articulando novos pressupostos e mobilizando formas novas de construção da própria história. O que se vê aqui é a tradução da demanda por conversão em resistência subalterna na figura da Bíblia vegetariana. Os missionários cristãos

tiveram que realocar sua posição doutrinal; algo que se mostrava segura para a doutrina cristã se torna traduzida nesta enunciação colonial e abre um outro espaço para a negociação de autoridade, tanto simbólica quanto social (BHABHA *apud* MITCHELL, 1995).

Bhabha, acima de tudo, rejeita o binarismo maniqueísta que seduziu muitos escritores pós-coloniais a tentar retratar o sujeito colonizado de uma forma “mais autêntica” do que antes fora retratado na literatura da cultura colonizadora. Ele recusa a tendência de simplesmente substituir imagens distorcidas do colonizado por imagens “corrigidas” ou “mais autênticas”; mostra que tal tendência é fruto de uma posição não crítica arraigada naquilo que ele chama de “conluio entre o historicismo e o realismo” (SOUZA, 2004). A partir desse conluio, em que o tempo é visto como um processo linear, evolutivo e progressivo, conectando eventos numa lógica de causa e consequência, a realidade, por sua vez, passa a ser vista como uma totalidade coerente e ordenada. Ainda nesse “conluio”, acredita-se que tanto esse tempo linear quanto essa totalidade real são representáveis de forma direta e não mediada por textos literários e históricos.

Hibridização, portanto, não é uma mistura entre Ocidente e, digamos, hinduísmo, cujo resultado cairia ora para um lado, ora para outro, dependendo do que fosse mais conveniente para o indivíduo ou para o grupo dentro do jogo de poderes da sociedade. Ou seja, o hibridismo é uma forma de emancipar sejam os sujeitos coloniais seja a teoria social de somente culpar o Ocidente de exploração e aniquilação cultural. Ele assume o diálogo, admite que as culturas “nativas” são fortes o bastante para resistir à influência ocidental ao mesmo tempo em que assume o fato da cultura ocidental não ser assim tão poderosa a ponto de acabar com todas as outras. Ele tira os nativos da condição de vítimas e os coloca na posição de agentes ativos de uma cultura em constante transformação. Por isso o hibridismo é uma negociação (com o Ocidente) e não uma negação (do mesmo), fato que torna possível a articulação de elementos antagônicos e contraditórios (BHABHA, 1998, p. 51).

## 1.2 O DILEMA DOS INTELECTUAIS INDIANOS

*How, and why, do we address the West?*  
(RAJAN, 1997, p. 607).

A indiana Rajeswari Sunder Rajan (1997), ex-professora na Universidade de Déli, atualmente professora em Oxford, afirma que Sartre, ao falar sobre a obra de Fanon, aponta que o

discurso de intelectuais do terceiro mundo só pode avançar se for movido por um imperativo anti-imperialista. Igualmente, o “bom” intelectual pós-colonial, na visão de Said, possui a mesma agenda política. Mas a autora aponta que no espaço descolonizado, mais especificamente no contexto pós-independência, as políticas do trabalho intelectual são passíveis de serem mais difusas, bem como mais comprometidas com a realidade local, que não é composta somente de influências ocidentais, chamando por teoria anti-imperialista.

A influência ocidental (embora Rajan opte por usar “a dependência ao Ocidente”), refletida nas categorias e protocolos do trabalho intelectual na Índia, bem como a busca por validação e certo aval dos centros intelectuais ocidentais, tem produzido várias formas de introspecção e angústias nos intelectuais indianos (RAJAN, 1997, p. 610).

Algumas destas preocupações são revisadas em um ensaio do indiano Anantha Murthy chamado “*The Search for Identity: A Kannada Writer's Viewpoint*”<sup>7</sup>. Murthy discorre sobre uma conferência de intelectuais indianos, cujo centro das discussões se dava em torno da questão: “*why is the Western mode of thought and writing the model for us?*”. Murthy aponta a dificuldade de enfrentar esta questão de frente e de assumir a influência dos interesses ocidentais nas buscas intelectuais de acadêmicos indianos. Ele discorre sobre a conferência, apontando que um dos participantes, um artista plástico internacionalmente conhecido, apresentou uma teoria intrigante sobre qual seria o caminho correto que um intelectual indiano deveria seguir para encontrar a realidade de cara. O artista fala sobre um camponês que reverencia uma simples pedra com o intuito de obter uma boa safra. O que realmente importa nesta situação, segundo a análise do artista, não é a pedra, e sim a fé do camponês. A moral da história é a seguinte, na visão do artista: se não entendermos a estrutura e o modo de pensar do camponês, jamais seremos escritores indianos de verdade. Ou seja, o artista acredita que, para libertar-se da influência ocidental, os intelectuais indianos deveriam começar a compreender de fato a consciência camponesa.

Anantha Murthy, ainda que tocado pela conclusão do artista, não se mostra convencido. E Murthy lança uma questão crucial, um enfrentamento à questão: “*Isn't the authentic Indian peasant, whose imagination is mythical and who relates to nature organically, also an imported cult figure of the Western intellectual?*” (apud RAJAN, 1997, p. 613).

---

<sup>7</sup> Murthy, A. U. R. *The Search for Identity: A Kannada Writer's Viewpoint*. In: *Asian and Western Writers in Dialogue: new cultural identities*. London: ed. Guy Amirthanayagam, 1982, p. 67, citado em Rajan, 1997.

Questionando exatamente o papel de certa forma subliminar que o pensamento ocidental exerce no intelectual indiano, Murthy leva-nos a entender que provavelmente esta libertação nada mais é do que uma outra face da dominação ocidental. Porém, ainda que Murthy seja incapaz de idealizar o camponês, apontando a imensa influência ocidental imbricada neste pensamento, o autor tem total ciência de que não se pode simplesmente ignorá-lo no contexto intelectual indiano, uma vez que uma parcela imensa da realidade do país é, ainda, representada pela imagem do camponês. Para tanto, o autor muda o rumo da discussão, apontando que, para estar-se livre da influência ocidental, faz-se necessário que o camponês tenha condições de dialogar. *“The peasant at the foot of the hill can't read me”*, assim como mais da metade da população da Índia. E ele acrescenta: *“His consciousness may enter my work as an 'object' for others like me to read, which will be very different from what would have been if I were aware in my creative process that he was also my potential reader”* (apud RAJAN, 1997, p. 610).

Tal mudança na discussão possibilita uma grande, e necessária, dose de realidade na discussão acerca do papel do intelectual pós-colonial na Índia. Enquanto os camponeses não tiverem condições de dialogar com os intelectuais indianos, enquanto eles se mantiverem iletrados, não existe qualquer possibilidade de se pensar em como atingir de fato sua consciência e, como querem os intelectuais indianos, de chegar a compreender o que de fato pensam as pessoas. Isso por entenderem que tal compreensão é feita de diálogo, e não somente de observação. Murthy também se mostra nostálgico quanto ao passado, mas ao passado dos poetas *bhakati*, poetas típicos do estado de Karnataka (cuja capital é Bangalore), que peregrinavam pelas cidades contando seus versos em praça pública. Para esses poetas, os iletrados eram a audiência imediata: *“[They] were very impatient with the native acquiescence and resignation of the traditional Indian mind. They didn't emulate the peasant, but tried to rouse him into an awareness of his inner potential”* (RAJAN, 1997, p. 610). Sem tal tradição oral, os intelectuais pós-coloniais de hoje podem somente esperar que o processo de industrialização e modernização leve a uma expansão do público leitor.

O intelectual pós-colonial não sai às ruas proferindo palestras abertas às massas de iletrados e se mantém ciente de que o passado não mais voltará. De fato, a maior influência ocidental atualmente é a necessidade de retomar o passado, como se um imenso sentimento de culpa os envolvesse de forma a buscar um mundo cujo colonialismo não tenha dizimado. A

questão que envolve a Índia pós-colonial é a de como conciliar o passado e o futuro em um mesmo presente.

### 1.3 METÁFORAS

Edward Said, parafrazeando Homi Bhabha, disse, certa vez, que as nações são como narrativas: ambas perdem suas origens nos mitos do tempo e apenas se tornam realidade nas mentes das pessoas. E continua dizendo que as nações são elas próprias narrativas (SAID, 1993, p. xiii). Said usa a afirmação de Bhabha para justificar a junção das variantes “cultura”, “imperialismo” e “ficção”. Esta manobra é a base da teoria literária pós-colonial, na qual as narrativas são encaradas como peças importantes na dimensão textual da construção das nações pós-coloniais.

O desfecho desta manobra é a globalização da literatura naquilo que se refere à manobra de encarar textos como processos não literários (imperialismo, construção dos estados pós-coloniais, entre outros), uma vez que os textos servem de metáforas para estes processos. Fazer da literatura um aspecto pequeno, mas paradigmático, de um sistema maior de narrativas tem sido uma das mais importantes tarefas da teoria literária pós-colonial (O’CONNOR, 2003, p. 218).

Um exemplo desta apropriação da literatura como metáfora da nação foi elaborado por Spivak em ensaio de 1985 intitulado *“Three Women’s Text and a Critique of Imperialism”*. Spivak estabeleceu um paradigma para lidar com as novelas vitorianas, encarando-as como uma instância importante na divulgação de sentimentos imperialistas. Anunciando que deveria ser impossível ler literatura britânica no século XIX sem se lembrar de que o imperialismo – entendido como a missão social inglesa – era parte crucial da representação da Inglaterra para os ingleses, Spivak dá o tom das abordagens pós-coloniais subsequentes que venham a lidar com a literatura vitoriana: buscando ler as novelas como um criptograma da ideologia imperialista (SPIVAK 1985, p. 262).

O romance é o objeto estético que buscou estabelecer uma conexão particular entre os centros do imperialismo (Inglaterra e França) e suas respectivas colônias; conexão que, nas palavras de Spivak, se resume em uma *“imperialist narrativization of history”* (apud O’CONNOR, 2003, p. 218).

Said (1978), como já dissemos, define Orientalismo como sendo uma leitura do Oriente que traça uma fronteira entre o Oriente e o Ocidente. Ele examina as formas pelas quais a cultura europeia foi capaz de lidar – e até produzir – o Oriente. Nas últimas décadas, porém, a produção desse oriente deixou de ser um monopólio da Europa – e dos europeus – e passou, ainda que em parte, às mãos da diáspora: no nosso caso, passou às mãos dos indianos residentes em países de língua inglesa (NIYOGI, 2011, p. 246).

A produção do oriente envolve, sem dúvidas, o seu consumo; o círculo é incompleto sem a audiência. Niyogi (2011) alerta que os leitores dos países de língua inglesa geralmente consideram os autores cuja ligação pessoal com a Índia varie de íntima a tênue como sendo reais representantes da Índia, ainda que muitos destes autores sejam da segunda geração da diáspora e tenham pouco contato com o país de origem. Em certos casos, o discurso dominante acaba por deixar estes autores “étnicos” no campo restrito da literatura “étnica”. Fato é que a literatura produzida por estes autores – pós-coloniais que retratam a Índia e os indianos híbridos – vem contribuir em muito para a nossa compreensão da Índia atual e, igualmente, dos indianos na diáspora.

Salman Rushdie é sem dúvidas um grande expoente dessa literatura pós-colonial, pois o trata de forma esplêndida, e com um humor bastante refinado, a atualidade dos indianos, tanto na Índia como no exterior. Ainda que o autor tenha nascido em Mumbai, ele é um exemplo claro dos indianos que vivem com um pé na Índia e outro no Ocidente. E neste ínterim, o autor nos conta de forma vívida a história da formação da Índia moderna em *Os Filhos da Meia-Noite* (1980), a história da formação do Paquistão moderno em *A Vergonha* (1983) e, de forma alegórica, a situação metamórfica de dois imigrantes indianos em Londres em *Os Versos Satânicos* (1988). Nesta última novela, um imigrante detesta a Índia e o outro detesta Londres: acreditamos que muitos dos indianos na diáspora carregam um pouco de Rushdie em suas experiências. É inevitável a oscilação entre amor e ódio quando se está longe de casa, assim como é inevitável a nostalgia e o enaltecimento da própria cultura quando se vive em um ambiente que pode ser extremamente libertador e ao mesmo tempo austero, como é a experiência em Londres. Os protagonistas de *Os Versos Satânicos* são os indianos que eu conhecera em Londres. É uma metáfora perfeita dos brâmanes da indústria tecnológica.

O contexto em que se desenrola o enredo de *Os Versos Satânicos* (RUSHDIE, 1988) é específico: as cidades de Mumbai e Londres no final dos anos oitenta. Saladin Chamcha, indiano

residente em Londres, é ator que dubla uma série televisiva britânica (sua face jamais apareceu e sua voz é incrivelmente famosa). Saladin Chamcha é muito rico, não suporta a Índia e diz ter uma identidade cosmopolita. Ele é o típico imigrante que acredita no sonho estrangeiro e que, após a experiência na diáspora, verá o sonho ruir e a nostalgia tomar conta. Seu par na trama é Gibreel Farishta, um ator de sucesso na indústria de *Bollywood*, que visita a Inglaterra para reencontrar uma inglesa por quem se apaixonara em Mumbai. Gibreel se considera um nacionalista indiano e jamais iria para a Inglaterra não fosse por amor. Ambos se encontram no avião que deixa Mumbai rumo a Londres (Saladin fora visitar seu pai após anos no exterior e está ansioso por deixar o solo indiano; Gibreel jamais havia deixado o solo indiano); avião este que explode num ato terrorista. O fato é que ambos Saladin e Gibreel caem do céu, abraçados, e, subsequentemente, seguem caminhos distintos de “demonização” e “arcangelização”, respectivamente, na cidade de Londres; uma metamorfose delirante e ao mesmo tempo literal.

Os dilemas específicos dos protagonistas são a perda da referência ou das raízes indianas, bem como a total descrença no sonho de ganhar a vida no estrangeiro; tal perda é expressa em uma crise de identidade, no caso de Saladin Chamcha, e traduz-se em dúvidas e crise religiosa, no caso do Gibreel. Essa perda de referências e raízes é seguida de um sentimento nostálgico de supervalorização da cultura indiana, que, por sua vez, é seguido de uma aceitação da Índia com todos os seus defeitos.

A condição de migrante pós-colonial de Saladin Chamcha nos interessa, e são duas as passagens relevantes no livro que nos mostram sua relação com a Índia. A primeira visita à Índia se dá logo no início da narrativa, exatamente antes da queda do avião e do início do processo de metamorfose que o transformará em um homem com chifres e rabo gigante. Saladin, em Mumbai, por intermédio de sua amiga de infância (a médica ativista Zeenat Vakil), “tinha ido para Bhopal no momento em que se espalhou a notícia da nuvem norte-americana invisível que devorava os olhos e pulmões das pessoas” (RUSHDIE, 1988, p. 48) e conhece outros dois “radicais pós-coloniais”: um jovem cineasta marxista chamado George Miranda e Bhupen Gandhi, poeta e jornalista. Em uma *coffee shop*, Bhupen Gandhi relembra uma reportagem no jornal sobre certo acidente na estrada de ferro; outras pessoas se juntam e dão início a uma grande discussão sobre política indiana. Seria o neocolonialismo, sob a égide do *Union Carbide* (indústria química responsável pelo desastre ambiental de Bhopal), ou seria a avidez nativa, sob a

égide do massacre de Assam (conflito entre hindus e muçulmanos), os reais responsáveis pelos problemas indianos? Perguntavam-se as personagens dentro da *coffee shop*.

Zeenat estava surpresa com a participação de Saladin em toda a discussão, dada a sua falta de interesse para qualquer assunto relacionado à Índia: “Vou contar o que aconteceu com você hoje à noite”, disse. “Pode-se dizer que abrimos sua concha” (RUSHDIE, 1989, p. 53). Mas neste ponto da narrativa, antes da queda do avião e de sua metamorfose, Saladin não quer nenhum envolvimento com o cenário político da Índia; ele quer retornar às dublagens na Inglaterra.

Salman Rushdie claramente traz para a narrativa a crise da autenticidade existencial na Índia (ainda que tal crise seja limitada à classe média urbana do país) em confronto com seu oposto, a inautenticidade, ou seja, o Ocidente.

Após a queda do avião, Saladin, o grande projetor de vozes, viu seu próprio corpo transformar-se em um bode de aparência demoníaca, ainda que sua alma permanecesse intacta. Sem poder circular no meio onde vivia, teve de voltar para um quarto no gueto dos indianos, para seus compatriotas migrantes desprezados. No final da narrativa, Saladin retorna à Índia, mais triste e muito mais sábio após sua experiência demoníaca na Inglaterra racista, para encontrar seu pai em leito de morte, com espírito reconciliador (RUSHDIE, 1989, p. 512-547). Ao reencontrar Zeenat e seu grupo, ele faz as pazes com Mumbai.

Quanto a Gibreel Farishta, o imigrante cujo coração jamais abandonou a Índia, ele circula pelo mundo com o seu olhar angelical. Quando Gibreel está dormindo, tem sonhos doloridos sobre relatos do profeta Mahound (em clara ligação com Maomé – Muhammad); sonhos que o apresentam como sendo o anjo Gibra’il (Gabriel), o anjo que revela o Qur’an para Maomé.

A obra de Salman Rushdie se mostra frutífera nesta dissertação uma vez que ele faz uma representação textual dos assuntos que tratamos: religião, migração e identidade cultural. Por outro lado, a obra é em si mesma, como aponta Talal Asad, um ato político, com consequências políticas que nenhuma etnografia jamais ousou chegar (ASAD, 1990, p. 239). *Os Versos Satânicos* é movido pelo encontro entre a modernidade Ocidental e seu clássico “outro”, ou seja, é uma novela que busca ilustrar a condição contraditória da identidade dos indianos que circulam entre o Oriente e o Ocidente. Asad (1990) continua, apontando que o livro é político não por simplesmente falar de assuntos políticos e polêmicos, mas por intervir em confrontações políticas em curso no país. Tenhamos o livro como uma metáfora do que vem a significar a condição pós-colonial em todos os aspectos, seja no que ele descreve como sendo o indivíduo pós-colonial, seja



pelas lutas que o livro encontrou após sua publicação como sendo a grande luta da condição pós-colonial, a ver, aquilo que não é nem indiano, nem ocidental, e que circula entre ambos. São os profissionais das TICs.

O problema maior que o livro apresenta consiste em saber se o cruzamento de fronteiras culturais permite uma mudança radical ou se a migração só muda a superfície, preservando a identidade. Passada a metamorfose, a Índia sempre esteve dentro deles, ou ela desapareceu após tanto sofrimento? Quem é o vencedor no diálogo entre a Índia e o Ocidente na formação identitária dos protagonistas da indústria tecnológica?

O livro foi banido por forças em operação em três espaços geopolíticos: a Índia, a comunidade muçulmana no Reino Unido e em países islâmicos como o Irã e outros na Ásia ocidental. Ele foi considerado uma blasfêmia por parodiar o profeta Maomé em diversas passagens do Corão, mas também por discorrer sobre tabus rompidos na imigração. Por experiências intensas com o Ocidente que é, em essência, blasfêmia.

Para Bhabha, a indeterminação da identidade diaspórica é a causa secular e social do que tem sido amplamente representado como a blasfêmia do livro. Hibridismo é heresia (BHABHA, 1996, p. 309). O conflito de culturas e comunidades em torno de *Os Versos Satânicos* tem sido representado principalmente em termos espaciais e polaridades geopolíticas binárias: fundamentalistas islâmicos *versus* modernistas literários ocidentais; imigrantes antigos *versus* modernos.

Rushdie (1989) usa repetidamente a palavra “blasfêmia” nas partes do livro sobre os imigrantes para indicar uma forma teatral da encenação de identidades que já não sabem mais a que cultura pertencem. E para Bhabha (1996), a blasfêmia não é simplesmente uma representação deturpada do sagrado pelo secular, é um momento em que o conteúdo de uma tradição cultural está sendo dominado, ou alienado, ou mesmo modificado no ato da tradução, no momento exato do contato com outra cultura. Na autenticidade ou continuidade afirmada da tradição, a blasfêmia “secular” libera uma temporalidade que revela as contingências, os “entre lugares” envolvidos no processo de transformação social, fazendo com que não haja vencedores.



## 2. ENCARANDO AS CASTAS: TEORIA, SOBREVIVÊNCIA E REINVENÇÃO DO SISTEMA

*“[...] o sistema das castas deveria, antes, surgir como menos “explorador” do que a sociedade democrática. Se o homem moderno não vê isso é porque não mais concebe a justiça fora da igualdade”.*  
Dumont (1992, p. 159)

Vamos iniciar a discussão sobre o sistema de castas com dois grandes autores: Louis Dumont e M. N. Srinivas. Ambos presenciaram e contribuíram, cada um a sua maneira, com a sedimentação das ciências sociais indianas. Srinivas, por indicação de Evans-Pritchard, foi o primeiro professor a assumir a cadeira de sociologia indiana na Oxford University, no período de 1947-1951. Srinivas deixa Oxford para assumir a formação do curso de antropologia social na Marahaja Sayajirao University of Baroda, estado de Gujarat, Índia. Dumont assume, em 1951, a cadeira em Oxford pertencente a Srinivas. Um debate intenso entre os dois autores foi travado por mais de duas décadas – dos anos cinquenta aos anos setenta –, quando Dumont reorienta seus interesses para o estudo do Ocidente (PEIRANO, 1990, p. 10).

Ainda na esteira da revisão histórica do debate entre os dois autores, desenvolvida por Peirano (1991), o ponto principal de divergência entre ambos se dá na busca por uma unidade sociológica para o estudo da Índia. Dumont afirma que a Índia só pode ser estudada por meio do sistema de castas, enquanto Srinivas aposta que, sem ter em vista as particularidades da vila rural, muito pouco se pode apreender da Índia, incluindo o sistema de castas (PEIRANO, 1990). Dumont apoia sua teoria nas Varnas; Srinivas, por sua vez, dá preferência às castas.

M. N. Srinivas, em seu *Varna and Caste* (2002), apresenta a diferença que existe entre os dois conceitos, “varna” e “casta”, que, em diversas ocasiões, acabam erroneamente passando por sinônimos. O conceito de *Varna* foi introduzido, pela primeira vez, em um dos textos sagrados que compõem o *Vedas*: um conjunto de quatro livros (*Rigveda*, *Yajurveda*, *Samaveda* e *Athrvaveda*) que formam as bases da filosofia e religião hindu. A palavra “*Veda*” deriva do Sânscrito “*vid*”, que significa conhecer (em hindi moderno, *Vidya* significa educação). Acredita-se que os *Vedas* foram escritos no primeiro milênio aC. Assume-se que é no primeiro livro, o *Rigveda*, que as Varnas foram mencionadas pela primeira vez. Nele, os seres humanos seriam

classificados em quatro categorias: Brâmane, Kshatriya, Vaishya e Shudras. Abaixo destes grupos, existe um quinto, os Intocáveis: os Dalits.

Dalits é o termo contemporâneo para classificar os “intocáveis”, mas que também são conhecidos por “*acchuts*”, “*harijans*” (termo cunhado por Gandhi, que significa “filhos de deus”), “*scheduled castes*”, citando apenas alguns nomes usados para descrever um grupo que beira a marca dos 150 milhões de indivíduos. As dimensões da privação dos Dalits são muitas, variando desde um status inferior nos rituais hindus (de fato, eles são proibidos de entrar em templos devido ao fato de serem considerados impuros), vivendo em situação econômica miserável, tendo até o acesso negado a diversos recursos culturais e políticos (PANDEY, 2006).

A posição de cada indivíduo nesta estrutura deve-se, principalmente, ao *karma* (experiências adquiridas em vidas passadas). As Varnas são categorias Hindus encontradas por todo o país e têm todo o suporte intelectual, assim como o ritualístico e o espiritual da tradição.

Porém, por meio de alianças e rupturas, diversas outras categorias surgiram, as *Jati*, ou castas. Diferentemente das quatro Varnas – categorias amplas e pan-indianas –, as castas são inumeráveis, pequenas, locais e endógamas. Enquanto que as Varnas apresentam uma hierarquia vertical, as castas apresentam relações horizontais: para cada Varna existe um número imenso de castas que se relacionam entre si de forma particular por apresentarem um estatuto similar. As relações hierárquicas apresentadas nas Varnas são refletidas nas castas; o ponto principal da diferença entre as categorias Varna e Casta se dá precisamente na imensa ramificação das castas.

Dumont embarca na discussão do sistema de castas buscando desvendar os mecanismos sutis que fazem dele uma instituição presente em toda a Índia. Sua grande contribuição, a meu ver, é a de unir, em uma única análise, totalidade e hierarquia. Certamente Dumont não equipara hierarquia à estratificação social, tampouco à taxonomia científica, nem mesmo a um status de desigualdade – ainda que estes termos sejam, por vezes, designações do termo hierarquia. Hierarquia, segundo Dumont, é a força fundamental que sedimenta o sistema de castas, é a “existência de uma ordem de precedência, uma gradação de estatutos” (DUMONT, 1992, p. 128). Hierarquia, neste sentido, se refere à articulação de valores fundamentais da ideologia da sociedade indiana, uma união entre fatos concretos e valores morais. Nas sociedades Ocidentais, o autor aponta que a moral é divorciada dos fatos, estes últimos sendo embasados no saber científico. Na Índia, a hierarquia se dá por conta da ideologia, que não é moldada por relações de poder, fato que fica claro na análise que Dumont faz da relação e, fundamentalmente, da

associação entre membros das castas Brâmane e Kshatryia. O fator que divorcia a ideologia das relações de poder é que os Brâmanes, sendo eles um grupo pertencente ao domínio ritual, sempre abdicou da busca pela riqueza em nome de estudos introspectivos dos textos sagrados, mas, ainda assim, sempre permaneceram no topo da hierarquia. Já os verdadeiros donos do poder econômico foram os proprietários de terra, a casta Kshatryia. A relação entre os dois é instigante, pois não há paralelo nas sociedades ocidentais.

Dumont aponta que a hierarquia não funciona por meio das relações econômicas. Ele embasa sua teoria com o exemplo do sistema *jajmani*: um sistema econômico de trocas de favores, muito em voga na Índia rural, que é determinado pela ideologia mesma que permeia a hierarquia. O autor propõe que é no estatuto religioso que encontraremos a resposta. Para isso, ele parte de uma análise que pressupõe uma abstração das particularidades do sistema e abraça uma visão ampla e, de certa forma, estática do sistema como meio de viabilizar categorias possíveis de análise. Convém apontar que isso não faz com que Dumont deixe de fora da análise das particularidades da sociedade, que será discutida a seguir.

A divergência principal entre Dumont e Srinivas se dá no ponto de partida da análise de ambos: ao ter como ponto de partida as quatro Varnas, Dumont faz uma análise do todo, que mais adiante irá englobar o particular. Srinivas, por sua vez, ao iniciar sua análise pelas castas, acaba fazendo o caminho inverso. Nesta inversão, o sistema como um todo acaba sendo definido de formas distintas.

Na análise do todo, Dumont inicia sua análise pelos extremos da hierarquia – os Brâmanes e os Dalits, e define a ideologia por traz da hierarquia: a distinção entre o puro e o impuro. A ideologia colocada como essa distinção é, segundo Dumont, a grande responsável pelo funcionamento do sistema, ao invés de outras forças, como, por exemplo, o poder político na forma de distribuição de renda. Esta ideologia está clara nos extremos do sistema, por isso ele aposta em uma análise que os isola. Ele faz a distinção entre “zona extrema” e “zona mediana” da gradação dos estatutos da casta e aponta que diversos autores, entre eles Srinivas, tecem uma crítica à análise com base nos extremos, na qual o puro e o impuro estão em evidência, e criticam Dumont por apostar que a zona extrema é “menos importante que a zona mediana, na qual, reconhecem com razão, a ação do poder” (1992, p. 128). Segundo esses autores, argumenta Dumont, existe uma congruência entre distribuição do poder (e da riqueza) e o estatuto religioso, exceto nos “extremos”, em que a queda do Dalit e, sobretudo, a precedência do sacerdote sobre o

senhor da terra (Brâmane sobre Kshatryia) são mais claras. Para Dumont, o que acontece nos “extremos” do sistema é essencial. Ele ataca seus opositores ao dizer que, ao se tratar de hierarquia, e até mesmo ao se tratar de sociologia como ciência, “o englobante é mais importante do que o englobado, do mesmo modo que o conjunto é mais importante que as partes ou que, para um determinado grupo, seu lugar num conjunto comanda sua organização própria” (1992: 129). Dumont enfatiza que, ao apostar no poder (que se dá mais claramente na “zona mediana”), se interdita a compreensão do sistema indiano naquilo que lhe é peculiar: a subordinação do poder pela ideologia. E diz:

[...] ou bem partimos das representações conscientes e se vai do conjunto para as partes, colocando em evidência com o mesmo golpe um fato sólido e despercebido – a muito antiga secularização do poder na Índia – ou então se parte do comportamento e não se pode nem dar conta do conjunto nem estabelecer finalmente a passagem entre as concepções indianas e as nossas (1992, p. 129).

Nesta análise, são dois pontos importantes que tiramos de Dumont. No que se refere à posição do poder, o autor faz (1) uso da teoria clássica das Varnas para expor as relações de poder sublimadas nas relações entre sacerdote e rei, a saber: como se dá a subordinação do rei Kshatryia ao sacerdote Brâmane, sendo o rei o proprietário de terra, valor máximo da sociedade. Com isso, ele aposta nas relações travadas entre os Brâmanes e os Kshatryias de forma singular: na teoria das Varnas, estas duas castas primeiras, unidas de forma singular, se voltam sobre as duas castas seguintes, Vaishya e Shudras, permitindo que o príncipe participe em algum grau “da dignidade absoluta de que ele é o servidor” (1992, p. 130).

A distinção entre os diferentes graus de pureza é a oposição fundamental que marca a hierarquia de Dumont. E, leia-se, a distinção entre o puro e o impuro não é a causa de todas as distinções de casta, mas sim a forma (1992, p. 96); é esta distinção que legitima a separação dos grupos em categorias fechadas e endógamas. Porém, as subcastas já apresentam um caráter espacial e territorial, ou seja, Dumont visualiza a possibilidade de interação e até certa mobilidade na zona mediana do sistema.

Por fim, (2) Dumont salienta a importância de se chegar a uma abstração sistemática da sociedade indiana a ponto de viabilizar um diálogo com o Ocidente.

Srinivas, ao partir das vilas, que na terminologia de Dumont seriam a “zona mediana” do sistema, traz à análise as relações de poder e as relações econômicas como fatores imprescindíveis para se compreender o movimento dentro do sistema. Focando nas castas, Srinivas propõe mobilidade no sistema, no qual Dumont enfatiza o estático. Mas atenção para o conceito de mobilidade em questão: Srinivas não propõe que o foco nas castas apresente possibilidade de mudanças na ideologia que molda a hierarquia. A mobilidade do sistema é parte fundamental do mesmo.

Na análise das vilas rurais, Srinivas mostra que no âmbito local, nas zonas medianas, a hierarquia nem sempre é clara. Ele apresenta diversos aspectos que podem impulsionar uma ou outra casta a assumir o papel de dominante. Com isso, é possível ver relações mais sutis entre os grupos. Srinivas aponta que:

*[...] it may come as a surprise to some to know that in spite of the great interest in the institution of caste, no one had seen fit to go and live in a multicasite village and record in detail the inter-actions between the various castes. [...] My study has convinced me of the enormous value of studying all Indian sociological problems in single villages. I do not say all sociological problems can be studied in the villages, but only many of the most important ones (1955, p. 228).*

Nestas “*multi caste villages*” as relações sociais são muito mais complexas do que as relações analisadas com base nas quatro varnas. Mais complexas pois, além da complexidade das relações verticais entre as quatro varnas, temos relações horizontais entre as castas. E, com isso, *multi caste villages* que, segundo Srinivas, são a grande maioria das vilas rurais do país, que não podem possuir funções sociais e identidades estáticas. Além das categorias fixas (ainda que estas mesmas possam tomar diversas configurações, como Hindu, Muçulmano ou Síque), é possível identificar os indivíduos e grupos de acordo com a forma como estes se identificam com as diversas possibilidades que tais afiliações oferecem. Por exemplo: uma pessoa se identifica como sendo Hindu: Brâmane ou Kshatryia? Terá como língua materna o kannada, bengali ou hindi? É muçulmana, *sunni* ou *sufi*? Além disso, há que se considerar como tal pessoa se comporta em situações de conflito: com quais grupos sociais formaria alianças e em quais circunstâncias? Ao lado de qual grupo se colocaria nestes casos, e assim por diante, ao mesmo tempo em que tais

afiliações são sempre passíveis de serem mudadas e reconfiguradas. Acreditamos que o sistema hierárquico na Índia não é um sistema que inviabiliza toda e qualquer mudança de afiliação.

Srinivas apontou que a hierarquia embasada na noção de pureza foi subvertida pela presença da casta dominante (SRINIVAS, 1959). Nas vilas rurais, a hierarquia é moldada segundo a casta que possui maior poder aquisitivo e político, que nem sempre segue a linha Brahmine-Kshatrya-Vaishya- Shudra.

Se focarmos no ideal das Varnas (ou numa leitura da realidade indiana embasada nos textos sagrados, como faz Dumont, leitura que é criticada por Srinivas), a hierarquia do sistema se apresenta estática, pois a identidade do grupo deve seguir a uma das quatro Varnas. Srinivas, por outro lado, aponta que a hierarquia do sistema de casta está longe de ser uma categoria estática, pois, tendo em vista que as castas são inúmeras, o autor consegue visualizar uma aproximação entre elas. Esta aproximação se dá principalmente nas relações das castas dominantes. A posição dominante é variável, pois existe mobilidade entre as castas; a mobilidade social foi sempre possível por meio daquilo que chamou de Sanskritization. Apresentamos o conceito nas próprias palavras do autor:

*The caste system is far from a rigid system in which the position of each component caste is fixed for all time. Movement has always been possible, and especially so in the middle regions of the hierarchy. A low caste was able to rise to a higher position in the hierarchy by adopting vegetarianism and teetotalism, and by sanskritizing its ritual and pantheon. In short, it took over as far as possible, the customs, rites and beliefs of the Brahmins, and the adoption of the Brahminical way of life by a low caste seems to have been frequent, though theoretically forbidden (SRINIVAS, 1956, p. 30).*

Este conceito foi desenvolvido em seu estudo sobre as mudanças sociais entre os guerreiros Coorgs, que se encontravam em posição marginal ao Hinduísmo em tempos antigos. Os Coorgs eram um grupo tribal externo ao hinduísmo e, conseqüentemente, fora do sistema de castas. Porém, ao entrar em contato com as castas Brâmane e Lingayat – castas que desfrutavam de um status alto nos rituais Hindus –, começaram a imitá-los. A imitação não foi suficiente, fora necessário também, ao mesmo tempo, reivindicar o seu pertencimento a uma casta superior, neste caso, os Coorgs reivindicaram pertencimento à casta dos Kshatriya.



Srinivas desenvolveu e ampliou este conceito em seu ensaio “Notes on Sanskritization and Westernization” (1956), em que apontou uma particularidade importante nestes processos: certamente, não é possível que um indivíduo adote condutas de uma casta mais alta – vegetarianismo e abstinência alcoólica, por exemplo, e se assuma como membro de uma casta mais alta. O que acontece na realidade é que a mobilidade social engloba todo o grupo social, e deve ser impulsionada pelo grupo, demandando um esforço em conjunto para que todo um grupo possa ascender socialmente. Para que o processo de sanscritização se sedimente na vida social de certo grupo, é necessário que todo o grupo embarque em práticas sanscritizadas. Este processo não é rápido; o mais comum é que a próxima geração se beneficie dos resultados da sanscritização (SRINIVAS, 1956, p. 492). Ou seja, um grupo trabalha para que seus descendentes usufruam de um status melhor. Uma vez que a mobilidade social se dá por meio de grupos, e não de indivíduos, o grupo deve ser grande o suficiente para constituir uma unidade endógama por si, caso contrário deverá recrutar meninas oriundas da casta para a qual se almeja ascender (1956, p. 493). Sanscritização é uma fonte de divisão no sistema de castas. E vale repetir um ponto importante da análise de Srinivas: por mais que o sistema crie novas divisões, elas não abalam a solidez do sistema como um todo. As castas sanscritizadas calcaram um status maior para seu grupo; eles não forjaram um combate contra o sistema como um todo. Dentro do sistema de castas, o processo de sanscritização é parte importante no processo de mobilidade social. As diferentes castas têm nas Varnas um modelo de imitação.

Por outro lado, o autor aponta para um processo similar, o de Ocidentalização, que igualmente providencia um canal de mobilidade social. Neste caso, o processo funciona especialmente entre as castas mais altas. Mas Srinivas aponta casos em que o processo de ocidentalização acontece dentro das castas mais baixas, como forma de reivindicação de poderes que estão centralizados nas mãos dos Brâmanes. Ou seja, ambos os processos não se excluem mutuamente, e as castas mais baixas não estão isentas da ocidentalização. Na Índia moderna, os dois processos estão conectados.

As castas não Brâmanes em processo de sanscritização adotam não apenas o ritual Brâmane, mas também certas instituições e valores Brâmanes. Álcool e carne são proibidos. De uma viúva Brâmane, mesmo se for bastante jovem, é esperado que raspe a cabeça e deixe de lado joias ou qualquer tipo de ostentação em suas vestimentas. A vida sexual lhe é negada. Entre os Hindus, enfatiza-se a virgindade das noivas, fidelidade das esposas e castidade das viúvas. Tais

práticas são especialmente acentuadas entre as castas mais altas (SRINIVAS, 1956, p. 484). A instituição de valores dentre as castas mais baixas é mais liberal na esfera do casamento e da vida sexual do que entre os Brâmanes. O processo de sanscritização resulta em uma atitude rígida com relação às mulheres.

Igualmente, o processo de sanscritização resulta na importância sobressalente dos filhos homens em detrimento das mulheres; tal processo enfatiza a importância da linhagem patrilinear dos Brâmanes. Com isso, o processo tem um efeito de diminuir o valor das filhas, uma vez que os pais têm o dever de casá-las jovens e com esposos oriundos de subcastas similares. A dificuldade em encontrar pretendentes é imensa por conta da instituição do dote (1956, p. 485). Por isso, o reconhecimento do sexo do bebê nos exames pré-natais é uma prática proibida na Índia. Entre os não Brâmanes, mesmo que um filho seja a preferência, filhas não são rejeitadas. O código pelo qual uma mulher não Brãmene tem de seguir não é tão rígido (1956, p. 485).

O crescimento de ideias teológicas Sâsritas aumentou durante o governo britânico. O desenvolvimento das comunicações proporcionou certa sanscritização de áreas previamente inacessíveis, e o aumento na alfabetização levou a sanscritização para grupos com status inferior na hierarquia das castas. Pode-se afirmar que, ironicamente, a ocidentalização da Índia auxiliou na sua sanscritização (SRINIVAS, 1956, p. 486).

E o processo de ocidentalização dos Brâmanes apresenta outra ironia. Os colonizadores britânicos eram o molde a ser copiado (assim como os Brâmanes são o alvo no processo de sanscritização). Mas os britânicos consomem carne vermelha, álcool e cigarro, uma dieta altamente poluidora para os padrões dos Brâmanes. Por outro lado, eles possuem poder político e econômico, novas tecnologias, conhecimento científico e literatura. Com isso, as castas mais altas, ao se ocidentalizarem, adquiriram valores e hábitos comuns àqueles que estavam abaixo na hierarquia (SRINIVAS, 1956, p. 487). Apesar da tradição literária e acadêmica que posicionava os Brâmanes em local próximo aos Britânicos, em certos outros aspectos eles eram os que mais sofriam na corrida para a ocidentalização. Para o Brãmene mais ortodoxo, os britânicos, ao comerem carne de vaca ou porco, ao beberem uísque e ao fumarem charutos e cachimbos, eram a presença viva da impureza ritualística. No entanto, eles possuíam o poder econômico e político que os Brâmanes tanto almejavam.

O resultado da ocidentalização dos Brâmanes é que eles se colocaram em uma posição intermediária entre os Britânicos e o resto da população. O resultado, como coloca Srinivas, foi a

criação de uma nova casta secular, sobreposta ao sistema tradicional, no qual os Britânicos estavam no topo e os Brâmanes ocupavam o segundo lugar (1956, p. 490).

Com isso, o processo de mobilidade social nas zonas extremas do sistema é mais problemático. Em primeiro lugar, os Brâmanes entram em total desacordo com suas práticas ao embarcar no processo de ocidentalização. Em segundo lugar, o processo de sanscritização não está disponível aos Dalits. Por mais que um grupo Dalit se dedique à sanscritização, ele é incapaz de cruzar as fronteiras da intocabilidade. É um anacronismo de certos grupos que se encontravam fora do sistema de casta (a ver os grupos tribais, a exemplo dos Coorgs) mas que, por meio do processo de sanscritização de suas práticas ou adoção de práticas novas, conseguiram entrar no sistema de casta, geralmente desfrutando de um status maior, enquanto uma casta intocável está sempre forçada a permanecer intocável (1956, p. 493).

Se o processo de ocidentalização superar o processo de sanscritização, as bases do hinduísmo podem começar a ruir. Srinivas diz que o Hinduísmo varia muito em cada região da Índia, e que a base de sua organização, aquilo que o mantém organizado, é o sistema de castas (e toda a hierarquia do puro e impuro). Sendo o sistema de castas a base que sustenta o Hinduísmo, se ele desaparecer, a religião seguirá o mesmo fim (1956, p. 495). Contudo, as castas não irão desaparecer tão facilmente frente a ocidentalização da Índia. Por um lado, é impressionante a força e a elasticidade do sistema, assim como sua capacidade de se ajustar a novas circunstâncias. Por outro, a ocidentalização, de certa forma, também acaba por favorecer a sanscritização.

\* \* \*

Sentada no jardim do ISEC, em companhia de colegas sociólogos e do professor Karanth, pedi que eles me classificassem as quatro Varnas em termos de ocupação profissional que faça sentido hoje (eu não buscava a definição clássica, mas não foi possível fugir dela). Juntos, após certo debate, eles chegaram a uma conclusão generalizada capaz de me agradar; uma conclusão que tente fazer justiça às imensas opções existentes no país, pois sem generalizar ficaria muito difícil (senão impossível) começar a entender o sistema.

Em termos gerais, suas observações foram as seguintes: os Brâmanes fazem parte da comunidade erudita, que inclui os sacerdotes, os professores, os especialistas em leis e cientistas; os Kshatriyas são os governadores e os soldados, que atuam em postos do governo e do exército.

Os Brâmanes e os Kshatriyas são as castas mais altas e, nas possibilidades profissionais abertas pela entrada das Tecnologias da Informação e Comunicação, ambas estariam presentes. E sem apoio estatístico pelo qual se embasar, todos afirmaram que nas TICs, os postos mais qualificados estão nas mãos dos Brâmanes. Depois deles, temos os Vaishya, que são a força produtiva, seja na agricultura como no comércio; e, por fim, temos os Shudras que são os trabalhadores, e atualmente assalariados, que trabalham na construção civil ou na colheita, com contratos de curta duração. E temos os Dalits que, salvo exceções, são o grupo que cuida dos serviços de limpeza e serviços funerários. Das quatro varnas e dos Dalits, temos as castas. As castas ampliam o escopo das ocupações profissionais designadas à varna original, mas sempre seguindo uma linha coerente de possibilidades.

As castas não são grupos isolados: elas são parte de um sistema, que compreende uma interdependência entre os grupos. Para que o sistema exista e funcione, a interdependência das castas pressupõe que cada uma assuma uma especialização (DUMONT, 1992). É aqui que entra a relação entre castas e profissão. A especialização, digamos, profissional marca uma diferença entre as castas, ainda que esteja sempre orientada para as necessidades do conjunto (do sistema).

Retomemos a citação de Dumont que iniciou este capítulo. Ele crê no sistema de castas como algo menos “explorador” do que o sistema econômico moderno que tem por base a economia de mercado. O caráter que Dumont considera menos “explorador” no sistema de castas é sua conexão com o todo: todos trabalham para que o sistema funcione. Este caráter é ressaltado ao trazermos à discussão a relação entre casta e a divisão do trabalho. O sistema institui um elo entre as castas, em uma interdependência que chega a ser favorável aos membros das castas inferiores: os ricos dependem dos pobres em certa medida graças ao aspecto “ritual” (DUMONT, 1992, p. 157). Ora, um sacerdote brâmane não poderia jamais extrair o couro de um animal, função que é delegada aos Dalits. Um membro de uma casta qualquer, salvo as mais baixas, é, nesta ordem, servidor e senhor, havendo uma troca de serviços: por exemplo, um artesão qualquer é empregado por brâmanes e, inversamente, enquanto chefe de sua casa, emprega um brâmane para conduzir cerimônias domésticas. Existe certa reciprocidade, mas ela é sempre hierárquica.

A hierarquia é aquela mostrada por Dumont, ela pressupõe uma relação entre aspectos religiosos e econômicos. As opções e possibilidades oferecidas pelo grupo têm por base a hierarquia, e a hierarquia é a do puro e do impuro (DUMONT, 1992, p. 161). A divisão do

trabalho é a dedução da interdependência a partir da religião. Ou seja, não se pode fugir do escopo de sua casta se não quiser se “poluir”.

Dentre as possibilidades de engajamento profissional dos Brâmanes, todas estão ligadas, portanto, à transmissão do conhecimento. Isso os mantém dentro da hierarquia. Para tanto, eles estavam sempre em contato com estudos de textos sagrados, e, ao mesmo tempo, com ciências auxiliares como a gramática ou a astronomia, a matemática e a geometria (XIANG, 2001). Eles estiveram sempre dentro de um universo de desafios intelectuais que muito se assemelha ao que chamamos hoje de economia do conhecimento, composta tanto por pesquisas farmacêuticas, biotecnologia como de software.

O processo de ocidentalização – não só pela adoção de valores e condutas, mas também pela imigração e pelo contato direto com o Ocidente – os aproximou do mercado das TICs. O contato com o Ocidente não é novidade para a elite brâmane, que já entendeu que esse processo é peça fundamental para se manter como elite no mundo do qual a Índia não está isolada.

Mas a supremacia brâmane fora sempre questionada. O sociólogo G. S. Ghurye sugere que as religiões Jainistas e Budistas nasceram, em partes, de uma revolta dos Kshatryias e dos Vaishyas contra a supremacia brâmane (SRINIVAS, 1956, p. 496). O próprio Srinivas apontou que mobilidade, revoltas e a urgência em melhorar a qualidade de vida das castas inferiores sempre existiram. Mas as revoltas que visaram a mobilidade jamais abalaram as bases do sistema. E é o que parece estar acontecendo na atualidade.

## 2.1 A SOBREVIVÊNCIA DAS CASTAS: MOBILIDADE SOCIAL E AÇÃO AFIRMATIVA

A tese de Dumont é contestada quando se tem em foco a Índia atual. Gupta (2004) aposta que raramente a hierarquia é colocada em prática, atualmente, sem ser contestada pelas pessoas que, na análise de Dumont, aceitavam passivamente tal posição. Tanto a política quanto a economia não marcam mais presença somente nos níveis “intersticiais” do sistema, como apontava Dumont, mas fazem parte, também, do cotidiano das pessoas.

Ainda que Dumont pudesse estar equivocado, ou ultrapassado em diversos aspectos, ele deu à hierarquia um significado técnico, e conduziu o termo de forma metodológica e consistente pela sua obra. O que não se pode mais afirmar, como apontaremos no decorrer desta discussão, é

a insistência de Dumont no que se refere ao modo como as castas inferiores se alinhavam ordenadamente atrás dos Brâmanes, pois Dumont pode ter falhado em visualizar que cada casta se valorizava amplamente e tinha um grande arsenal ideológico hereditário do qual podiam tirar energia simbólica capaz de culminar em ativismo político e competição econômica.

Estaríamos julgando Dumont de forma abrupta, sendo que ele mesmo reconheceu que, sob pressão da modernidade, a estrutura do sistema de castas pode começar a agir de forma semelhante àquela que rege a estrutura dos grupos étnicos nas sociedades ocidentais (DUMONT, 1992, p. 216)? Ciente dos dilemas da Índia contemporânea, Dumont reconheceu que a hierarquia com base na pureza ritualística poderia se dissolver em blocos competitivos. Porém, ele não nos forneceu nenhuma razão analítica do porquê, e tampouco, de como a hierarquia poderia se fragmentar em unidades competitivas.

O papel das castas pode ter mudado com a independência da Índia e com o estabelecimento de um sistema político democrático, mas não deixou de existir. O sistema de castas na Índia atual possui um papel ainda central na política democrática do país, apresentando-se como um instrumento de mudança sociopolítica (PANJAK, 2007, p. 334). Este novo papel das castas não somente animou novos debates na Índia, como reforçou as castas como centro da vida pública e política, dando a elas um valor moderno e um propósito secular (PANJAK, 2007).

O reconhecimento do papel político das castas na atualidade do país teve seu marco inicial na *Mandal Commission*, também chamada de *Backward Commission Report*. A Comissão foi estabelecida em 1979 pelo primeiro-ministro Morarji Desai com o objetivo geral de mapear a desigualdade da sociedade indiana e, com isso, elaborar medidas de inclusão desses grupos, institucionalizando as ações afirmativas com base nas castas e nos grupos étnicos. A Índia foi o primeiro país no mundo a ter políticas de ação afirmativa determinadas pela Constituição (ALAM, 2010).

Em um primeiro momento, a comissão tinha por objetivo levantar dados acerca dos Dalits, chamados de “*scheduled caste*” (SC), para poder elaborar ações de inclusão. Mas logo em seguida, outros setores da sociedade civil iniciaram um movimento para serem incluídos nos programas de reservas de cotas por afirmarem que não eram somente os Dalits que estavam em situação desfavorável por razões que remetem às castas. A pressão destes grupos, principalmente de membros da casta Shudras, assim como de grupos tribais, culminou em levantes sociais violentos entre os anos de 1980 e 1990 (PANJAK, 2007). Como consequência, foram incluídos

nas listas governamentais os grupos tribais, que nunca integraram o sistema como os Coorgs, estudados por Srinivas, intitulados “*scheduled tribes*” (ST), e outras castas menos favorecidas englobadas na categoria de “*Other Backward Castes*” (OBC).

Os resultados da Comissão *Mandal* oficializaram, em âmbito nacional, as desigualdades do sistema de castas. A comissão recomendou a reserva de postos de trabalho no governo, no setor público, nos bancos nacionais, em todas as universidades e faculdades e em todo o setor privado que contasse com qualquer tipo de assistência financeira por parte do governo (KUMAR, 1992, p. 291).

A entrada em cena dos Dalits e de outros grupos (OBC e ST), facilitada pelas ações afirmativas dentro do sistema político e do Estado, incentivou a criação de partidos políticos novos, formados por membros de uma mesma casta (das castas indicadas na comissão *Mandal*), fazendo com que elas encontrassem um novo espaço social para atuar (PANKAJ, 2007, p. 337).

Os grupos favorecidos pela comissão Mandal, os Dalits (SC) e os grupos tribais (ST), juntos representam 23,5 por cento da população total do país; ainda, a comissão calculou um adicional de 52 por cento da população como parte de outras castas menos favorecidas (OBC). O número total de indivíduos classificados em categorias que os fazem aptos a usufruir das reservas de cotas acabou somando um total de três quartos da população total da Índia. Seria inviável propor ações afirmativas para toda esta parcela da população do país. A Suprema Corte Indiana determinou que as reservas de cotas não podem ultrapassar a marca dos 50 por cento da população. Com isso, a comissão recomendou a reserva de cotas para apenas 27 por cento da população classificada por *Other Backward Caste* (KUMAR, 1992, p. 291).

Finalmente, os Dalits, que estavam fora de qualquer possibilidade de mobilidade social – o processo de sancritização sempre lhes fora negado –, encontraram uma porta de entrada para postos de trabalho dentro do Estado. Ao mesmo tempo, conseguiram uma entrada no sistema de representação política. Em 1997, os indianos democraticamente elegeram como presidente o Dalit K. R. Naryanan.

Mas nem todos os membros de grupos menos favorecidos ficaram contentes com as reservas de cotas. Enquanto que o levantamento da comissão *Mandal* reposicionou o sistema de castas com as políticas de reserva de cotas, seus dados desconsideraram as minorias religiosas existentes no país. As reservas de cotas foram idealizadas principalmente para os membros menos favorecidos da comunidade hindu, que compõe a maioria da população. As minorias

religiosas, compostas por muçulmanos, cristãos, síques, budistas e jainistas, não tiveram espaço; eles não se enquadram na categoria de *Scheduled Caste*, uma vez que os grupos classificados como tal (SC) são os Dalits, assim como não se enquadram na categoria *Other Backward Caste* (OBC), pois não são uma casta. Para ser membro de determinada casta, o indivíduo deve ser membro da comunidade hindu.

Membros destes grupos integram atualmente um movimento social que reivindica a inclusão de reserva de cotas para as minorias religiosas. O movimento mais forte e de maior acesso é o da comunidade muçulmana.

Tabela 1 – Distribuição da População por Religião

Religião	População	(%)
Hindus	827,578,868	80.5
Muçulmanos	138,188,240	13.4
Cristãos	24,080,016	2.3
Síques	19,215,730	1.9
Budistas	7,955,207	0.8
Jainistas	4,225,053	0.4
Outras Religiões	6,639,626	0.6
Religião não constatada	727,588	0.1
Total	1,028,610,328	100

Fonte: Censo 2011.

Foi neste contexto que o primeiro-ministro Manmohan Singh organizou uma comissão, em 2005, sob liderança de Rajindar Sachar, incumbida de organizar um relatório sobre o status social, econômico e educacional da comunidade muçulmana da Índia. O relatório “*Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community of India*” (SACHAR, 2006), ou comissão SACHAR, como ficou conhecido, concluiu que os muçulmanos mais carentes não se beneficiavam de oportunidades de emprego, educação e eram excluídos de determinadas atividades econômicas por diversas razões históricas. Em diversos aspectos, eles estão em desvantagem maior do que os Dalits, caminhando para se tornar a comunidade mais carente do país. Quarenta e três por cento dos muçulmanos da Índia vivem em condições de pobreza extrema, segundo os dados levantados pelo relatório da comissão SACHAR. Trata-se de uma população de cerca de 140 milhões de pessoas. Esta exclusão, aliada ao passado recente marcado



pela Partilha da Índia, faz com que as relações entre as duas maiores comunidades religiosas do país sejam difíceis.

## 2.2 SANSKRITIZAÇÃO AO EXTREMO: A ÍNDIA PARA OS HINDUS

A Partilha da Índia e a situação conturbada na região da Caxemira são lembretes constantes de que os muçulmanos são capazes de abocanhar um pedaço da Índia. A minoria religiosa que hoje se encontra em posição tão precária é, de toda forma, uma ameaça constante à unidade indiana.

Parte da comunidade hindu encontra na ameaça muçulmana uma justificativa para unir a Índia em torno do hinduísmo. O movimento nacionalista hindu, conhecido por *Hindutva*, que parte de um Hinduísmo militante, é o exemplo claro disso.

O *Hindutva* é uma presença importante e difusa no cenário político contemporâneo da Índia. O braço político principal do movimento é o partido *Bharatiya Janata Party* (BJP), traduzido por “partido do povo indiano”, fundado em 1980. O BJP é o sucessor do extinto partido *Bharatiya Jana Sangh* (BJS), traduzido por “Aliança do povo indiano”, fundado em 1951 por Syama Prasad Mookerjee. No ano de 1984, o BJP conseguiu eleger apenas dois membros para a câmara baixa do parlamento indiano (para a qual os políticos são eleitos pelo povo), o Lok Sabha. Em 1989, o partido elegeu 85 membros. Em 1991, chegou a eleger 119 e em 1999 chegou à marca dos 182 membros. Embora ainda fosse a minoria, em um parlamento que comporta 543 membros, o número foi adequado para que o partido se mantivesse na dianteira de uma coalizão que governou o país até 2004. Hoje o BJP é o segundo maior partido político do país, atrás somente do *Congress Party*.

A filosofia hindu-nacionalista afirma que as categorias “hindu” e “indiano” são intercambiáveis e sinônimas. Esta tendência se espalhou para além das fronteiras partidárias. Ainda mais difusa tem sido a tendência atual de secularizar o significado do termo Hindu por meio de um retorno às origens do termo como sendo “nativo Indiano”, identificando a Índia como uma nação de Hindus, sem eliminar dessa definição toda a associação religiosa que seja ofensiva aos Muçulmanos, Sikhs, entre outros (BRASS, 2003).

Recentemente, o *Hindutva* está engajado na criação de uma narrativa linear de supremacia hindu. O domínio hindu sobre os muçulmanos é ponto central da realização da sua utopia – e os

militantes do movimento encontraram justificativas suficientes para boicotar o filme de Sharuk Khan.

O argumento principal do *Hindutva* é embasado em dois aspectos. Em primeiro lugar, seus articuladores encontram sustentação nas estatísticas que apontam os hindus como a maioria absoluta na Índia. De acordo com o último censo, os hindus representam mais de 80 por cento da população do país. (Abro um parêntesis aqui para uma consideração sobre dados demográficos na Índia. Em um país com uma população de 1,2 bilhão de habitantes, ao falarmos de minorias religiosas, a exemplo dos muçulmanos, estamos tratando de números que chegam próximos aos da população do Brasil, que é o quinto país mais populoso do mundo. Ou seja, quando o BJP justifica que a Índia é um país hindu, pois a maioria pertence a esta comunidade religiosa, um número significativo de pessoas é deixado de fora. Fecho o parêntesis apontando a dificuldade em tratar de dados demográficos em um país tão densamente habitado e a facilidade de se derrubar argumentos embasados nestes mesmos dados demográficos: a minoria muçulmana gira em torno de 140 milhões de pessoas).

O segundo alicerce do *Hindutva* é a tradição milenar hindu. Os teóricos do movimento se apoiam em fatos culturais e históricos da tradição hindu, cuja origem remete a mais de três milênios (ao menos até os *Vedas*), e buscam, com isso, afirmar que praticamente toda a cultura indiana tem origem na marca histórica das práticas e pensamentos hindus (SEN, 2005, p. 53). Para eles, a Índia jamais fora Índia sem ser primordialmente hindu.

Amartya Sen (2005) critica o nacionalismo de movimentos como o *Hindutva* ao apontar para um reducionismo que abrange igualmente os acadêmicos ocidentais ao lidarem com a Índia como um país essencialmente hindu. Ele cita o trabalho do Samuel Huntington “*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*” (1996) como um exemplo de trabalhos acadêmicos que enfatizam a ideia da supremacia hindu ao chamar a Índia de “*Hindu Civilization*” (2005, p. 54).

Contra o argumento da supremacia Hindu na Índia, Sen desenvolve todo um ensaio acerca da antiguidade do Sânscrito e da cultura hindu. O autor lança um lembrete de que a migração ariana ocorreu cerca de um milênio antes de Cristo. Observa-se que a cultura e civilização Hindu têm como origem a cultura ariana. Antes disso, diz Sen (2005), havia duas civilizações já consolidadas na Índia: a civilização do Vale do Indus, no norte, e a Dravidiana, no sul, sendo ambas mais antigas que a cultura hindu/ariana em pelo menos um milênio. Com isso, o desafio

encontrado pelos militantes do *Hindutva* está exatamente em associar o hinduísmo ao passado indiano (SEN, 2005, p. 66). A visão histórica dos nacionalistas hindus, que traçam a origem da civilização indiana aos *Vedas*, tem uma dupla dificuldade; por um lado, eles têm de aceitar que as bases da cultura Hindu são originalmente estrangeiras e, com isso, são incapazes de colocar o hinduísmo no início da história da cultura da Índia.

Mas, antes de lutar contra o passado e buscar afirmar a supremacia hindu na área em que hoje é a Índia, a luta do *Hindutva* é pela supremacia hindu no presente. O objetivo é o de solidificar valores e normas brâmanes como o ideal a ser seguido, combatendo a ameaça, seja muçulmana, seja ocidental. Segundo Rudisill, o movimento nacionalista *Hindutva* deve ser lido como uma forma de atualizar o domínio Brâmane na sociedade. Temos que o nacionalismo Hindu luta contra duas forças distintas. Por um lado, em termos gerais, o inimigo é antigo e conhecido, o Islã. Por outro, em termos específicos, e muito mais sutis, o *Hindutva* como movimento que busca manter o hinduísmo como alicerce maior da sociedade indiana representa o ideal brâmane de casta superior.

Mas os Brâmanes enquanto elite vem se desestabilizando após a comissão Mandal, uma vez que as reservas de cotas nos postos públicos de trabalho e educação acabaram por desviar muitas oportunidades de trabalho (RUDISILL, 2009). Porém, no setor privado, tudo parece continuar a favor dos Brâmanes. E a confusão apresentada por Srinivas é retomada. A meritocracia, conceito ocidental que bate de frente com as reservas de cotas, neste contexto específico da Índia, acaba por manter o *status quo* dos Brâmanes, funcionando perfeitamente na utopia *hindutva*.

### 2.3 OCIDENTALIZAÇÃO: AS CASTAS REINVENTADAS NA MERITOCRACIA

A política de reserva de cotas para castas inferiores, Dalits e tribos, encontra apoio e sustentação na esfera pública, mas o setor privado se mantém lento para implementar uma política de inclusão. O setor das tecnologias da informação e comunicação é especialmente a favor da meritocracia, afirmando ser contra o sistema de cotas, e creditando e divulgando que, pela meritocracia, é possível quebrar o sistema de castas e gerar mobilidade social.

É relevante colocar que, tradicionalmente, as ações empreendedoras na Índia consistiam em empresas de negócios que pertenciam a grandes famílias tradicionais e/ou empresas

multinacionais. Há quem aposte que o setor das TICs esteja quebrando este círculo. Anna Lee Saxenian (2006), ao analisar o impacto dos fundos de capital de risco no país, aponta que antes do setor das TICs contar com estes fundos, era raríssimo encontrar no cenário empresarial indiano o que se chama de “primeira geração de empreendedores”. Até então, o que se via eram grupos pertencentes a famílias tradicionais (Tatá, Mittal, entre outras) que dominam o setor empresarial indiano há diversas gerações. E a autora continua, apontando que os novos empreendedores do setor das TICs contam com um capital intelectual – em oposição ao capital físico das famílias tradicionais e das multinacionais – aliado ao fundo das empresas de capital de risco para iniciar um novo empreendimento. Dentre as informações obtidas nos estudos da *National Association of Software and Services Companies* (NASSCOM) e pelo *Software Technology Parks of Índia* (STPI), há uma estimativa de que 1.905 unidades novas registradas no período de 2001 a 2005 pertencem a empreendedores da “primeira geração de empreendedores”, que iniciam um novo empreendimento sem obrigatoriamente possuir o capital inicial necessário.

As empresas de software recrutam principalmente profissionais formados nas engenharias e em áreas relacionadas à computação. Os fundos de capital de risco investem em profissionais capacitados para gerir um negócio que venha a proporcionar lucros. Estudos mostram que a porcentagem de estudantes das castas mais baixas ou pertencentes aos grupos tribais formados em faculdades de engenharia é baixa (muito menor do que a porcentagem destes na população indiana), e ainda corroboram que jovens hindus, pertencentes às castas mais altas, são de duas a quatro vezes mais aptos a se graduarem do que os membros das castas mais baixas ou da comunidade muçulmana (UPADHYA, 2007; DESHPANDE, 2006; DESHPANDE; YADAV, 2006; MOHANTY 2006). Jovens hindus, membros da casta Brâmane, representam 67 por cento dos graduados em engenharias e tecnologia do país (DESHPANDE, 2006, p. 2439).

Nesta esteira, o estudo elaborado pela antropóloga indiana Carol Upadhyia (2007) no *National Institute of Advanced Studies* da cidade de Bangalore aponta para a fragilidade do discurso de meritocracia no setor das TICs. A indústria tecnológica indiana é constantemente aclamada, seja pelo estado, pela mídia ou por seus líderes, como uma fonte significativa de empregos para os jovens indianos formalmente educados. Os líderes da indústria frequentemente afirmam que a falta de mão de obra qualificada faz com que tenham de aumentar o leque de possibilidades, abrindo oportunidade de trabalho para jovens das castas mais baixas, bem como da área rural do país. Uma narrativa comum é a de que a contratação profissional não depende de

conexões sociais, tampouco depende das reservas de cotas: a contratação é feita exclusivamente pela meritocracia.

Porém, o estudo de Upadhya, chamado “*Employment, exclusion and ‘merit’ in the Indian IT industry*” (2007), mostra um panorama bem distinto. De fato, outras pesquisas condizem com Upadhya (OMVEDT, 2003; FULLER; NARASIHMAN, 2006), estando todos de comum acordo quando o assunto é meritocracia na indústria tecnológica indiana. Ainda que cada um destes estudos trate de cidades diferentes – Upadhya trata de Bangalore, Omvedt trata de Pune e Mumbai, Fuller e Narashiman tratam de Chennai –, os autores chegam a mesma conclusão: embora o discurso sobre mérito aparente para uma abertura de possibilidades de contratação, o discurso de meritocracia nos remete, mais uma vez, às castas.

“*In Pune they just assume that anyone working in computers is a Brahmin*” (OMVEDT, 2003, p. 1). Esta frase é proferida por um Dalit, recém-ingressado no mercado das TICs na cidade vizinha a Mumbai. O estudo de Upadhya aponta que a maioria esmagadora dos profissionais das TICs em Bangalore são hindus (88 por cento), sendo que os Brâmanes são a maioria na indústria tecnológica da cidade (mais de 50 por cento).

A grande *Infosys*, empresa fundada por Narayana Murthy (brâmane) – uma empresa de capital bilionário –, financiou um seminário sobre o papel dos Dalits na atualidade da Índia: “*Contemporary Dalit Issues*”, no ano de 2003. Murthy apenas proclamou que “*We have our international compulsions*”, avisando os Dalits que empresas particulares não podem se permitir a rigidez de um sistema de reserva de cotas (OMVEDT, 2003, p. 2). E Murthy continua: “*I am not concerned about the caste of an employee as long he/she commands merit. But if it helps in the process of selection on merit, so be it*”.

A Índia é um país com uma longa tradição comercial, e, em sua maioria, os empregos foram sempre distribuídos de maneira nepotista, ora seguindo laços pessoais, ora por meio de relações entre moradores da mesma região e por meio de afinidades de casta (JODKHA; NEWMAN, 2007). O sociólogo indiano Surinder Jodkha apresenta, em seu estudo acerca de casta e meritocracia na indústria tecnológica, dados instigantes que apontam a falácia da geração de empregos para castas mais baixas. Segundo o estudo, os empregadores falam do passado, dominado pelo favoritismo e pelo bairrismo, como um período deixado para trás, que já não existe mais. Quanto mais a Índia se moderniza, explica um dos entrevistados, mais se opera estritamente de acordo com a meritocracia (JODKHA; NEWMAN, 2007, p. 4126). Será? Sim,

certamente a Índia moderna opera de acordo com a meritocracia. A pergunta correta a ser feita não é se a meritocracia realmente funciona na indústria de TICs, mas qual o significado de meritocracia no contexto indiano.

*“It [Meritocracy] is the latent brahminism of our culture asserting itself”* (BALAGOPAL, 1986, p. 1573).

Definir meritocracia, na Índia, é instigante: o mérito se confunde como sendo parte da personalidade dos aspirantes ao posto de trabalho e acaba se conectando com o sistema de castas em dois momentos específicos. Em primeiro lugar, o modelo de meritocracia na Índia coloca o contexto familiar dos candidatos em uma posição central no processo de contratação, e o mérito se confunde com esse contexto. Espera-se de um candidato bom comportamento se ele vier de uma família que o tenha criado em um ambiente adequado. Se o candidato tem irmãos ou irmãs formalmente educados, é um sinal de que a família fez um bom trabalho (JODKHA; NEWMAN, 2007; UPADHYA, 2007). Por contexto familiar, estes estudos mostram que os empregadores (i) questionam o ambiente familiar onde o candidato fora criado; (ii) questionam o nível de educação dos pais, irmãos e irmãs; e (iii) dão preferência sempre para aqueles que já vivem no meio urbano. A família é considerada como o alicerce da personalidade dos indianos.

Em segundo lugar, os funcionários de Recursos Humanos das empresas são treinados para contratar pessoas que possam trabalhar juntas de forma harmônica. Para isso, elas precisam pertencer a grupos que possuam um bom relacionamento entre si, ou seja, os empregadores jamais contratariam, para exercer uma tarefa em conjunto, membros de castas conflitantes. Menos ainda membros de religiões distintas. Eles se preocupam com as consequências sociais do convívio entre membros pertencentes a grupos antagônicos (JODKHA; NEWMAN, 2007, p. 4129).

O sistema de castas, símbolo maior da tradição milenar e da engrenagem do hinduísmo, continua ativo na indústria de Tecnologias da Informação e Comunicação. E os brâmanes, no topo da hierarquia.

### **3. A INDÚSTRIA DAS TECNOLOGIAS DA INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO NA ÍNDIA: UM ESTRANHO ENCONTRO COM O OCIDENTE**

A indústria de Tecnologias da Informação e Comunicação é venerada na Índia. Ela é peça importante do rápido crescimento econômico e da integração bem-sucedida da Índia com o mercado mundial. E dela decorre o poder simbólico que anuncia a entrada indiana à modernidade tecnológica (MUKHERJEE, 2008, p. 2).

Dentre a vasta literatura que discorre sobre o sucesso da Índia no setor das TICs, praticamente toda ela dentro do escopo das ciências econômicas (ainda que exista todo um corpo teórico das ciências da computação e engenharias), diversos autores apontam para a seguinte trajetória (ARORA, 2000, 2004; ARORA e ATHREYE, 2002; ARORA e GABARDELLA, 2004, 2005; BASANT, 2006; BASU e MAERTENS, 2007; D’COSTA 2002; DOSSANI, 2005; DOSSANI e KENNEY, 2003; HARDING, 1989; HIRSCHFELD, 2005, KOKHOVA 2001; RODRIK e SUBRAMANIAN, 2000; SAXENIAN, 1990, 1996, 2000, 2005, 2006; entre outros):

- 1- O protecionismo do Estado sob a liderança de Nehru e, posteriormente, de sua filha Indira Gandhi deu o impulso inicial para a indústria dentro das medidas de fortalecimento das empresas locais;
- 2- A liberalização da economia na década de 1990 deu o impulso final para a consolidação da indústria;
- 3- A Índia possui mão de obra qualificada e fluente em inglês em abundância;
- 4- A grande maioria dos profissionais da área de Tecnologia da Informação é composta por engenheiros;
- 5- O salário dos profissionais das TICs é sempre apresentado como mais baixo do que o de seus pares em outros países, mas muito mais alto do que a média indiana;
- 6- A indústria é concentrada no sul do país;
- 7- Os profissionais da indústria possuem contato intenso com o Ocidente e são influenciados pela cultura dos Estados Unidos.

No início dos anos 1970, empresas norte-americanas começaram a terceirizar seus serviços buscando formas mais baratas para desenvolver produtos ligados a softwares. Irlanda e Israel foram as primeiras escolhas devido ao alto número de engenheiros que dominavam a língua inglesa e o baixo custo da mão de obra dos programadores (DOSSANI, 2005).

O setor das TICs na Índia teve seu início marcado por condições distintas dos países que também possuem uma parcela significativa do mercado mundial, como Hong Kong, Taiwan, Israel e Irlanda. Na Índia, não havia mercado interno para os produtos oriundos da indústria e as políticas governamentais eram hostis ao investimento estrangeiro.

Indira Gandhi seguiu os passos de seu pai, o líder da independência do país Jawaharlal Nehru, na organização de um governo com base no socialismo democrático (DAS, 2001). A política industrial da Índia na década de 1970 era estatizante e protecionista. O Estado era o maior produtor de produtos e serviços ligados à indústria de software. Com isso, em seu primeiro mandato (de 1966 a 1977), a primeira-ministra estabeleceu o Ato de Regulamentação do Comércio Internacional (*Foreign Exchange Regulation Act – FERA*) no ano de 1973. Segundo o ato, uma empresa estrangeira poderia operar na Índia com participação restrita a 40% do capital; com isso, ela fechou as portas do país para o desenvolvimento das TICs por meio de empresas multinacionais, isso pelo fato de não estarem de acordo com estas condições.

Paradoxalmente, tais condições influenciaram as origens do sucesso do setor das TICs. Empresas multinacionais que deixaram o mercado indiano após o FERA 1973 encontraram uma saída inovadora. Uma vez que o desenvolvimento da indústria de software não podia mais ir à Índia, os profissionais indianos mantiveram seus contatos com o mercado estrangeiro por meio da terceirização, por meio da qual empresas estrangeiras passaram a contratar empresas de TICs indianas que enviavam programadores indianos para trabalhar fora do país. O mercado internacional encontrou na Índia um ambiente com profissionais muito bem qualificados, baratos e fluentes na língua inglesa. O primeiro exemplo se deu ainda em 1974, quando o grupo industrial norte-americano *Burroughs* contratou a *Tata Consultancy Services* para instalar seu sistema de software nos Estados Unidos (ATHREYE, 2005). Esse processo de terceirização acompanha a indústria até hoje.



Indira Gandhi foi assassinada em 1984 por dois de seus guarda-costas, membros da comunidade Sikh<sup>8</sup>. Após este evento, seu filho Rajiv Gandhi assumiu o posto de primeiro-ministro em 1984. Com ele, deu-se um novo rumo no setor de tecnologias da informação e comunicação na Índia. Ainda no ano de sua eleição, ele formulou a *New Computer Policy*, que consistiu num pacote de redução de impostos, de 60 por cento, na importação de hardware e software, bem como o reconhecimento da indústria de serviços com um setor apto a adquirir investimentos e financiamentos bancários. Por fim, elaborou-se um projeto de criação de parques tecnológicos oferecendo infraestrutura abaixo do custo de mercado (ARORA e GAMBARDELLA 2005). A cidade de Bangalore foi um dos locais que aproveitou estes incentivos (NCP, 1984).

Historicamente, Bangalore passou por três transformações político-econômicas ao longo do século XX. Durante a primeira fase no início daquele século, a cidade era o eixo central da produção têxtil do país (e ainda hoje o estado de Karnataka é um dos maiores produtores de seda do país). Durante a segunda fase, entre os anos de 1940 e 1970, Bangalore se tornou conhecida nacionalmente por razões da forte industrialização patrocinada pelo Estado, seja na indústria aeroespacial seja pela corrida nuclear. Ainda nos anos 1980, embora o setor privado estivesse entrando em cena, o setor público da economia permanecia como fonte primária na geração de empregos e na produção industrial. O final da década de 1990, período que marca a terceira fase, foi caracterizado pela proliferação de empregos no setor de TICs (MUKHERJEE, 2008, p 10).

O setor das TICs vem crescendo a passos largos desde então. De acordo com o relatório do *Massachusetts Institute of Technology* (2002), as cinco maiores empresas de TICs indianas geram, juntas, vendas em exportação que ultrapassaram a marca de US\$ 300 milhões, contra cerca de US\$ 50 a 100 milhões das maiores empresas brasileiras em 2001. No ano de 2006, somente a Infosys Technologies, a Tata Consultancy Services (TCS) e a Wipro Technologies superaram US\$ 1 bilhão em vendas em exportação (KUBOTA, 2006). A NASSCOM (2011) aponta que em 2010 as vendas em exportação da indústria indiana bateu a marca de 50 bilhões de dólares. Ou seja, de 2001 para 2010 as exportações da indústria tecnológica indiana cresceram de 300 milhões de dólares para 50 bilhões. A crise mundial não freou o crescimento do setor, e

---

<sup>8</sup> Sikhismo é uma religião monoteísta, fundada no século XV pelo Guru Nanak no estado de Punjab (fronteira com Paquistão). O assassinato da primeira-ministra por dois membros da comunidade Sikh desencadeou ondas violentas anti-Sikhs por todo o país. Acredita-se que o motivo do assassinato se deva à Operação 'Blue Star' por meio da qual Indira Gandhi combatia um grupo separatista Sikh na cidade de Amristar, Punjab.

estimativas apontam para um crescimento de 19 por cento no ano de 2011, correspondendo a cerca de 6 por cento do PIB do país (BANK OF INDIA).

E cada uma destas empresas buscou especialização: Tata e Infosys, no mercado financeiro e de seguros; PentaFour, em animação; Satyam, em sistemas automatizados e em manufatura de transporte; e Wipro, em telecomunicações e em serviços de pesquisa e desenvolvimento (KUBOTA, 2006). A Infosys, a Tata Consultancy Services e a Wipro Technologies empregam mais de 35 mil funcionários cada uma. A Satyam emprega 23 mil pessoas. A TCS e a Satyam têm escritórios no Brasil. A IBM anunciou que fechou 13 mil postos de trabalho, principalmente na Europa, contratando 14 mil funcionários na Índia em 2005 (KUBOTA, 2006).

Ao considerarmos os efeitos múltiplos na geração de empregos, estudos da *National Association of Software and Service Companies* (NASSCOM)<sup>9</sup> (2005/2008) mostram que para cada emprego criado na indústria de software na Índia, quatro empregos adicionais são criados no resto da economia. Por isso, a geração de empregos indiretos pode ser estimada, pelo mesmo estudo, em 6,5 milhões. Aqui são incluídas as empresas que providenciam serviços diretos para a indústria de software, como aquelas que fornecem alimentos, de transporte, de segurança e administração interna. As categoriais de consumo, gastos em construção civil, itens alimentícios, vestimentas, turismo, entre tantas outras induzem igualmente a geração de empregos.

Em termos gerais, a configuração da indústria de Tecnologia da Informação e Comunicação (TICs) no país se dá em duas frentes: i) a indústria de Tecnologia da Informação (que se convencionou chamar de indústria de software), que abrange os serviços de desenvolvimento, arquitetura e programação de softwares, administração de dados e comércio digital etc.; e ii) serviços de Comunicação (IT-ES em inglês: *Information Technology Enabled Services*; ou IT-BPO: *Information Technology Business Processes Outsourcing*), que abrange os serviços de telemarketing (nas empresas de *call center*), processamento de dados, centros de suporte técnico e serviços de *web-design* (DOSSANI, 2005). Em ambos os setores, a maioria dos projetos em curso nas empresas indianas ou multinacionais sediadas no país são processos terceirizados. A indústria de TICs indiana é intimamente ligada a empresas ocidentais; ainda que o mercado interno esteja crescendo, a indústria é voltada à exportação, que conta com mais de 70 por cento da demanda do setor (UPADHYA, 2008).

---

<sup>9</sup> NASSCOM: seus membros representam 97 por cento da receita da indústria tecnológica e está aberta a toda a firma com mais de 20 empregados (NASSCOM, 1995).

O processo de terceirização é a peça-chave das TICs na Índia. Empresas terceirizam suas funções na Índia – no processo chamado de “*outsourcing*” –, inicialmente buscando reduzir os custos, juntamente com o fato de encontrar mão de obra qualificada fluente na língua inglesa. Estes profissionais recebem salário muito abaixo em relação a seus pares em outros países. Porém, o salário dos profissionais do setor de TICs, na Índia, está vinte vezes acima da média do país (DOSSANI, 2005).

Na indústria de software indiana (indústria de TI), a maioria dos serviços de terceirização ocorre em duas dimensões: i) a maioria do trabalho é realizada por engenheiros indianos localizados na Índia, em um processo conhecido por “*offshore*”; e ii) estes engenheiros trabalham e interagem com clientes, colegas e gerentes localizados em seu países, geralmente nos Estados Unidos ou em algum país da Europa ocidental, em um processo conhecido por “*onsite*”. Isto significa que muitos engenheiros contratados por empresas de Bangalore trabalham em times virtuais cujos membros estão distribuídos em lugares diferentes (UPADHYA, 2008, p. 107). Trabalhos *offshore* e *onsite* são componentes essenciais dos projetos terceirizados de software, e o elemento em comum é que os dois tipos de trabalho requerem interação próxima com profissionais de outras culturas.

O processo de terceirização na área de Tecnologia da Comunicação, especialmente nos serviços de telemarketing, também propõe um encontro com clientes e com os gerentes do serviço, ambos situados em algum país ocidental (DOSSANI; KENNEY, 2003). Por isso, as empresas que terceirizam seus serviços de telemarketing são chamadas de *call centers* transnacionais (POSTER, 2007).

A comunicação entre profissionais membros de culturas diferentes, nas duas esferas da indústria tecnológica indiana (IT e IT-ES/BPO), é parte importante para o sucesso dos projetos terceirizados. Na verdade, a chave para o sucesso desses projetos é uma comunicação que funcione de fato. Esta comunicação entre os profissionais indianos e seus pares no estrangeiro (no Ocidente) é um dos pontos mais controversos da indústria tecnológica indiana (UPADHYA, 2008, p. 108).

### 3.1 A CONTROVÉRSIA NO TOPO DA PIRÂMIDE DAS TICs: OS ENGENHEIROS INDIANOS E SEUS PARES NO OCIDENTE

*They are the poster boys of matrimonial classifieds. They are paid handsomely, perceived to be intelligent and travel abroad frequently. Single-handedly, they brought purpose to the otherwise sleepy city of Bangalore. (A Myth Called the Indian Programmer 2007)<sup>10</sup>*

Para muitos indianos, a figura do técnico de TI representa o sucesso da indústria tecnológica que inseriu a Índia no mercado global; ele representa a inteligência e a destreza indiana no campo tecnológico. Os técnicos de TI são responsáveis por levar uma imagem positiva da Índia para o Ocidente. No cotidiano da vida urbana no sul do país, principalmente em Bangalore, eles são uma categoria social especial. O profissional de TI é geralmente rico, competitivo e que pode viajar para o exterior com facilidade. Eles ganham de duas a cinco vezes mais do que um engenheiro que não trabalhe nas TICs (BIAO, 2005). E em Bangalore, como já dito, a maioria é brâmane (UPADHYA, 2008).

Na busca por casamento, o dote oferecido aos engenheiros de software empregados em grandes empresas é mais que o dobro do oferecido aos noivos profissionais de outras áreas, e se ele residir nos EUA, o dote chega a quadruplicar (BIAO, 2005, p. 4). O dote aqui é visto ora como uma recompensa aos esforços da família do noivo em investir em educação de qualidade, ora é usado como forma de patrocinar a educação do noivo – o pai de uma garota pode se oferecer para pagar os gastos em educação na Índia ou no exterior, contanto que o rapaz se case com sua filha (BIAO, 2005). A tendência é de que a noiva seja de uma família brâmane rica do meio rural e que o rapaz seja educado e que viva na cidade, ou que a noiva esteja na Índia e o rapaz resida no exterior. Da parte do noivo, as famílias preferem noivas que venham do meio rural, e da parte da noiva, as preferem que o noivo viva na cidade grande ou no Ocidente (BIAO, 2005).

Em primeiro lugar, este status especial dos engenheiros é derivado da conexão dos profissionais de TI com o mercado global, estando fora da instabilidade do mercado doméstico

---

<sup>10</sup> Artigo de jornal publicado no *The Times of India* em 17 de fevereiro de 2007.

indiano. Em segundo lugar, a prosperidade econômica é fruto da mobilidade a que são submetidos. Entre maio de 1998 e julho de 1999, praticamente metade dos vistos H-1B dos Estados Unidos (visto de trabalho que é o maior canal de atração de profissionais estrangeiros das Tecnologias da Informação) fora concedida a indianos (INS, 2000)<sup>11</sup>, e, segundo o mesmo estudo, 74 por cento dos analistas de sistemas e programadores com posse do visto H-1B eram indianos.

Mas o fato é que o aumento na integração da economia global por meio das atividades de empresas transnacionais fez com que empresas, trabalhadores, gerentes e clientes localizados em regiões (muitas vezes em países) diferentes tenham de interagir. Os profissionais das empresas transnacionais, bem como aqueles que trabalham em seu próprio país, viajam a trabalho para outros lugares ou têm de executar tarefas naquilo que se convencionou chamar de “*virtual migration*”: o trabalho é realizado à distância. Por vezes, diversas tarefas são realizadas por profissionais localizados em países diferentes e unidos virtualmente, possibilitado por tecnologias sofisticadas de comunicação e teleconferências (ANEESH, 2006). Estes profissionais, sejam aqueles que viajam a trabalho, sejam os engajados na migração virtual, são todos forçados a lidar com questões de diferença cultural.

Os problemas de gerenciamento e coordenação que nascem de conflitos culturais, frutos da dispersão geográfica dos projetos transnacionais, são resolvidos por meio de estratégias que visam a promover uma melhor comunicação e colaboração intercultural. Estas estratégias fazem parte de um processo que vem se tornando comum nesta indústria, conhecido por *Cultural Management* (UPADHYA, 2008). O “gerenciamento cultural” visa a amenizar as diferenças culturais, possibilitando que o trabalho transnacional possa fluir sem problemas que possam interferir no andamento dos projetos.

Ainda que muitas estratégias encontradas para gerir o confronto cultural busquem um diálogo que contemple em partes iguais as duas culturas, esta é uma tarefa quase impossível, pois, mesmo que as empresas busquem o bem-estar de seus funcionários, este não é o foco: o importante é que a tarefa designada seja cumprida. E é aqui que nasce o problema, muito do que as empresas consideram de “cultura indiana” acaba por atrapalhar o ritmo de trabalho. Por isso, as estratégias que aparentemente abraçam a ideia do multiculturalismo, que visa a dialogar de

---

<sup>11</sup> U.S. Immigration and Naturalization Service “Characteristics of Specialty Occupation Workers (H-1B): May 1998 to July 1999”.

forma homogênea entre as culturas em jogo, na verdade acabam por valorizar um único modelo, um modelo que facilite o andamento dos projetos e que não prejudique sua aplicação. O único modelo que funciona é aquele da “cultura corporativa global” (UPADHYA, 2008, p. 105).

Com isso, temos que os escritórios do bairro conhecido por “*Eletronic City*” em Bangalore respiram valores “globais”. Na *eletronic city*, os ônibus não são mais coloridos, quebrados, dominados pela língua *kannada*. Nesta região, até os motoristas falam inglês. É incrível como até o tráfego insano da cidade parece ser mais tranquilo nesta região, situada a quase 15 quilômetros do centro em direção oposta à Nagarabhavi. Em uma área de aproximadamente 10 quarteirões, temos prédios espelhados, lojas de *fast food* internacionais e marcas de empresas conhecidas espalhadas pelos *outdoors*, sempre vigiados por muito policiamento. Este bairro é exatamente a imagem descrita pelos tantos artigos científicos que descrevem as TICs de Bangalore: uma indústria de sucesso, em crescimento ascendente, com profissionais cosmopolitas.

A cultura corporativa global tem por modelo a cultura informal e individualista do *Silicon Valley* (UPADHYA, 2008, p. 106). Ou seja, o que se respira em Bangalore são valores tais como iniciativa individual, inovação, criatividade e pró-ativismo. O foco máximo recai sobre a criatividade e a autonomia visando a promover inovação em um ambiente de trabalho que produz e requer um profissional pró-ativo. Mas não estamos na Califórnia; o cenário cultural é outro. E a “cultura indiana” aparece como intrusa.

O problema que os engenheiros indianos encontram não é o de falar a língua inglesa com sotaque forte capaz de prejudicar a interação com colegas e clientes no estrangeiro, pois a grande maioria estudou em escolas no exterior e possui um sotaque norte-americano ou britânico suficientemente adequado para as necessidades da profissão. O problema que os indianos encontram é mais sutil: a forma como *sua cultura* os moldou faz com que eles não se enquadrem (sem treinamento) no perfil das empresas globais.

Os engenheiros indianos são passivos e com mentalidade feudal; eles são conservadores e péssimos comunicadores. O estudo conduzido por Carol Upadhy<sup>12</sup> (2008) sobre o gerenciamento cultural nas empresas de TICs situadas em Bangalore, único na literatura, vai ao encontro de meus dados obtidos em campo. Entrevistei dois franceses e dois alemães, todos

---

<sup>12</sup> Professora da Escola de Ciências Sociais no *National Institute of Advanced Sciences*, parte do prestigioso *Indian Institute of Science* de Bangalore. Seus estudos são pioneiros na sociologia das TICs Indianas.

profissionais da IBM de passagem por Bangalore, que me relataram exatamente os mesmos “problemas” culturais dos engenheiros indianos. Embora os indianos sejam tecnicamente competentes, eles são muito lentos e dispersos. Eles também “*always say yes*”, mesmo quando a tarefa é impossível de ser completada – sentindo-se na obrigação de sempre agradar o chefe, mesmo que isto cause problemas no curto e médio prazo tanto para eles próprios como para o projeto como um todo, prejudicando seus colegas. Eles necessitam de “*positive reinforcement*” vindo da gerência, parecendo garotos “mimados” sempre atrás de elogios, e não se responsabilizam por erros cometidos individualmente (“*do not take ownership for mistakes*”). Os indianos tratam seus gerentes com um respeito exagerado, sendo difícil negar qualquer comando que venha de cima. Os europeus e norte-americanos são ótimos em planejamento, organização e gerenciamento do tempo de trabalho, em contraste com os indianos ineficientes (UPADHYA, 2008, p. 118). Treinamentos específicos visam a ensinar os engenheiros a tomar decisões independentemente da gerência, visam a deixá-los independentes, a tirá-los de dentro do sistema fechado, hierárquico, para adentrarem num ambiente profissional que aceita argumentação.

Os programas de gerenciamento cultural estão presentes na indústria de TICs desde o início. Nos primeiros projetos de terceirização da indústria de software indiana, ainda nos anos 1990, os programas de “treinamento/gerenciamento cultural” eram desenhados pelas empresas ocidentais com o intuito de preparar os indianos para o contato com as empresas nos trabalhos *onsite*. Estes programas focavam em conselhos sobre normas sociais (como se comportar à mesa, hábitos alimentares, formas corretas de se vestir etc.). Gradualmente, estes treinamentos ficaram mais organizados e profissionais. Das empresas focadas em projetos de terceirização nasceu uma classe de profissionais treinados para gerenciar programas de treinamento cultural, chamados de *crosscultural trainers* (UPADHYA, 2008, p. 109). Desde então, os conselhos sobre normas sociais continuaram, mas os treinadores incorporaram teorias antropológicas e psicológicas em seus cursos no intuito de explicar as diferenças culturais. Mas o objetivo principal é, acima de tudo, ensinar os indianos a mudar seu comportamento por meio de treinamentos culturais (chamados de “*soft skills*”, por não serem treinamentos técnicos).

Os programas de treinamento cultural têm como intuito moldar a personalidade dos engenheiros indianos por meio da inserção de padrões comportamentais e estilos culturais que as empresas consideram importantes para poderem interagir com colegas e clientes ocidentais (UPADHYA, 2008, p. 108). Os treinamentos visam a ensinar habilidades de comunicação

(comunicação nos negócios, habilidades de apresentação, como escrever e-mails e conduzir uma *conference call* etc.), gerenciamento de tempo, trabalho em grupo, gerenciamento e liderança (UPADHYA, 2008).

### 3.2 NO FINAL DA HIERARQUIA E SOB PRESSÃO: OS PROFISSIONAIS DO CALL CENTER

*Mary, uma jovem recepcionista, trabalha em um escritório de advocacia em Washington, Estados Unidos. Ela desempenha todas as funções esperadas para seu cargo: agenda reuniões, transfere ligações, faz pedidos de almoço para os funcionários. Mas ela faz tudo isso a quilômetros de distância: ela está em um call center na Índia. Isso é possível devido a equipamentos de comunicação que fazem com que Mary esteja em Washington mesmo sem estar lá. Mary recebe um salário de 200 dólares, enquanto nos EUA uma recepcionista ganharia 3.000.*  
(DOSSANI, 2007)

De acordo com dados da NASSCOM, no ano de 2006 mais de 350.000 indianos estavam empregados em empresas de *call center*. Eles não são brâmanes.

Funcionários de *call centers* mundo afora sofrem das mesmas pressões, como o monitoramento intenso de suas atividades, a monotonia de ficar sentado em frente à tela de um computador por turnos de oito horas, falta de autonomia nas conversas, pressão por ter de passar informações que nem sempre venham a ter sustentação na realidade, ou o próprio fato de não poderem ser solidários a um problema real de seus clientes. A indústria de *call center* na Índia adiciona a esta lista duas outras questões. Em primeiro lugar, o trabalho é, geralmente, feito em turnos noturnos, aproveitando o fato de ser dia nos Estados Unidos, uma vez que fuso horário é de 12 horas. E em segundo lugar, além dos treinamentos em “*cultural management*”, a que também são submetidos os engenheiros, os funcionários de *call centers* devem se inserir com mais agressividade dentro da cultura Ocidental: parte de suas funções é a de forjar uma nova identidade (POSTER, 2007).

São quatro as partes que compõem a configuração de um *call center* transnacional. i) as empresas estrangeiras que terceirizam suas funções de telemarketing; ii) os clientes estrangeiros que utilizam os serviços ou que recebem ligações do *call center*; iii) os gerentes indianos que dirigem o posto de trabalho e treinamento; iv) e, por fim, os funcionários indianos que conduzem



as ligações. As relações de controle, autoridade e atuação destas quatro peças se tornam ainda mais complexas por ter em cena relações entre diversas nacionalidades.

Segundo estudo realizado por Poster (2007), o primeiro passo do treinamento nas empresas de *call center* é o de adotar um pseudônimo, fazendo com que o funcionário dê início à aquisição de uma identidade americana. O segundo passo diz respeito à dicção: os indianos devem saber que o inglês estadunidense tem ênfase no 'r' e é mais lento que o inglês dos indianos: eles devem incorporar o novo sotaque. O treinamento destas técnicas de conversação se dá entre os próprios funcionários e é supervisionado pela gerência; a imagem chega a ser interessante: uma roda de indianos falando com um sotaque que não é o deles. Por último, eles devem saber que os estadunidenses almoçam no *McDonalds*, fazem compras na *Walgreens* e dirigem caminhonetes; também precisam saber se o *Bulls* venceu na noite passada, além de assistir programas como a série de televisão *Friends*; tudo isso faz parte do treinamento (2007, p. 297). A busca por uma identidade estadunidense já é, por si, uma tarefa controversa: se de fato podemos falar de uma autêntica identidade norte-americana, acredito que esta não seria uma réplica das personagens de programas como *Friends* e *Baywatch*!

Os funcionários correm o risco de perder seus postos de trabalho caso sejam efetuadas reclamações por meio de clientes que não queiram lidar com atendentes estrangeiros (POSTER, 2007, p. 284). Ou seja, correm o risco de perder seus postos de trabalho aqueles que não cumpram satisfatoriamente o papel de assumir uma nova identidade.

### 3.3 TIRANDO PROVEITO DO OCIDENTE: AS REDES SOCIAIS

Nenhuma transformação histórica – seja ela com base na tecnologia ou na economia como um todo – acontece sem uma transformação na organização dos processos produtivos. Na atual configuração dos processos produtivos com ênfase nas TICs, a grande mudança organizacional se dá naquilo que Castells (1999) chamou de *networking*, ou seja, a forma como os países e as próprias empresas se conectam está na base do desenvolvimento do setor na atualidade.

Estas “*socialnetworkings*”, ou redes sociais<sup>13</sup>, e com elas toda a troca de favores entre membros de um mesmo grupo, que estão na base dos processos produtivos das TICs, não são

---

<sup>13</sup> Atualmente, o uso do termo “redes sociais” remete quase automaticamente às redes sociais na internet. O uso que fazemos é anterior mesmo à internet: redes sociais são grupos de pessoas com interesses em comum ou que

novidades na Índia. Ao extremo, Shariff (2006) diz que em nenhum lugar do mundo as redes sociais são mais institucionalizadas do que na Índia. O autor refere-se, certamente, ao sistema de castas e à forma como o sistema se replica na formação destas redes sociais. E as redes sociais indianas se tornam transnacionais uma vez que a elite indiana tem por hábito mandar seus filhos para programas de pós-graduação no estrangeiro.

Com isso, poucos grupos de imigrantes no mundo geram um impacto tão grande em seus países de origem como é o caso dos profissionais de TICs indianos. O fluxo migratório – estas redes sociais – não trouxe à Índia somente divisas, informação ou tecnologia; trouxeram também toda uma indústria (BIAO, 2005, p. 16). Vejamos.

O conjunto de pesquisas elaboradas por Annalee Saxenian (1990, 1996, 2000, 2005, 2006) lança novas ferramentas para analisar as trajetórias de sucesso dos asiáticos frente à economia mundial. Seus estudos mostram que os protagonistas deste sucesso não são nem o Estado, nem as corporações multinacionais, embora ambos tenham um papel importante no processo. Ao invés disso, a autora aponta que os protagonistas são as redes sociais formadas pelas comunidades de imigrantes bem qualificados com experiências profissionais e conexões com o Vale do Silício, Califórnia, região que detém uma das maiores concentrações de empresas e centros de pesquisa em tecnologia e inovação do mundo.

O interesse das contribuições da diáspora para o crescimento econômico não é novo, embora pesquisas recentes, das quais as de Saxenian fazem parte, tenham enfatizado o papel dos emigrantes bem qualificados que, por muito tempo, foram tidos como uma perda substancial para as economias em desenvolvimento (a fuga de cérebros). Diferentemente das pesquisas que focavam nas remessas enviadas por emigrantes que, sem dúvida, providenciam uma fonte estável de renda, mas que tinham um impacto limitado no crescimento a longo prazo, a literatura mais recente sugere que emigrantes bem qualificados podem alterar as trajetórias de crescimento econômico (e impactar positivamente no desenvolvimento social) dos seus países de origem pela difusão de conhecimento e transferência tecnológica. Tais pesquisas apontam que o conhecimento – medido por patentes e coautorias – flui com maior velocidade entre membros do mesmo grupo étnico, mesmo a longas distâncias. Estas novas oportunidades, abertas pelos emigrantes bem qualificados, é o que a Saxenian chama de “circulação de cérebros”, em oposição à “fuga” (SAXENIAN, 2006, p. 3).

Estima-se que 8% dos estudantes de pós-graduação dos Estados Unidos sejam indianos (TAUBE, 2004) e que entre os cursos de engenharia e ciências os alunos indianos representem 30% dos estrangeiros no país. O destino da grande maioria é o norte da Califórnia, na região do vale do Silício. Nesta região, 36,5% dos engenheiros de software indianos são oriundos de um dos 6 estados do sul da Índia (TAUBE, 2004). E não são só alunos. No ano 2000, mais da metade (53%) dos cientistas e engenheiros empregados em empresas de TICs do Vale do Silício eram estrangeiros, tendo em vista o crescimento do setor nos EUA e a falta de mão de obra nativa; somente a China e a Índia contavam com mais de um quarto desses imigrantes (SAXENIAN, 2005, p. 36; TAUEBE, 2004, p. 99).

Atualmente, um número considerável de redes sociais de profissionais expatriados pode ser acessado e aproveitado no intuito de contribuir e impulsionar o desenvolvimento econômico do país de origem – mesmo que os expatriados jamais retornem ao país de origem. São os casos da “*Silicon Valley Indian Professionals Association*” (SIPA), que é uma associação local de expatriados; da “*Worldwide Indian Network*”; da “*The International Association of Scientists and Engineers and Technologists of Bharatiya Origin*”; da “*Interface for Non Resident Indian Scientists and Technologists Programme*”, entre outras. O programa de desenvolvimento das Nações Unidas criou uma rede social de expatriados de diversos países chamada *Transfer of Knowledge Through Expatriate Nationals* (TOKTEN), que desenvolve um banco de dados de pessoas e promove visitas assistidas de expatriados para contribuir em vários projetos de desenvolvimento<sup>14</sup>. Ainda que estas conexões já existissem de uma forma ou de outra no passado, elas estão se tornando sistemáticas, densas e numerosas.

Outro exemplo de redes sociais transnacionais são as redes online de troca de informações e contratação de profissionais. *Siliconindia.com* é um exemplo de rede social de profissionais de TICs. Entre seus serviços e publicações, que são numerosos, o site provê um diretório extensivo de pessoas e empresas interessadas em terceirizar seus serviços na Índia.

As redes sociais se fortalecem na medida em que a grande maioria dos indianos na indústria tecnológica dos EUA, bem como na indústria tecnológica da Índia, é originária do sul da Índia (TAUBE, 2004, p. 133). Um levantamento estatístico mostra que entre 10 mil profissionais, 36,5 por cento dos indianos profissionais das TICs nos EUA são do sul do país.

---

<sup>14</sup> Cf. <[www.unops.org](http://www.unops.org)>.

Uma explicação plausível é que centros de pesquisa e engenharias estão localizados no sul do país. Somente Bangalore possui 24 faculdades de engenharias (NAIR, 2007), instituídos na cidade por duas razões: em primeiro lugar, a região segue uma tradição de pesquisa científica impulsionada pelo *Indian Institute of Science*, estabelecido antes da independência e que é um dos melhores centros de pesquisa científica do país, gerando mão de obra qualificada para o advento da indústria (DOSSANI; KENNEY, 2003); em segundo lugar, a cidade hospeda o *Hindustan Aeronautics Limited*, parte do *Indian Space Research Organization*, e também o *Defense Electronics Research Laboratory*, centros importantes para a segurança e a defesa nacionais, que foram estrategicamente estabelecidos longe das fronteiras com o Paquistão e China (DOSSANI; KENNEY, 2003).

Conforme já mencionado, a hipótese desta dissertação aposta nas castas como facilitadoras deste processo. Estudos sobre mão de obra técnica e científica no sul do país indicam que as castas mais baixas têm uma representação na indústria de TICs bem mais baixa do que sua proporção no total da população (DESHPANDE, 2006), apontando para uma maioria brâmane na área de TI, na qual predominam os engenheiros. A indústria tecnológica é composta, em sua maioria, por brâmanes. Brâmanes do sul da Índia.

Os estudos elaborados por Saxenian, pioneiros no que se refere ao papel dos indianos imigrantes para o desenvolvimento da indústria tecnológica na Índia e nos EUA, por analisar o papel dos indianos na indústria estadunidense, apontam a importância das redes sociais para o desenvolvimento de uma indústria tecnológica que funcione. De acordo com seus estudos, as redes sociais são a grande chave para compreender o sucesso indiano neste setor. Mas a autora jamais menciona as castas (SAXENIAN, 1996, 2000, 2005, 2006). Fica este vazio nas análises, uma vez que ela investe esforços em apostar na novidade das redes sociais, mas não consegue explicar o fato de elas serem tão fortes entre os indianos.

### 3.4 O ESTRANHO OCIDENTE

Na outra ponta da indústria tecnológica, nos Estados Unidos, a imagem dos indianos técnicos em software é muito diferente. Para muitos norte-americanos eles representam apenas

mão de obra barata capaz de roubar postos significativos de trabalho nos EUA (UPADHYA, 2008, p. 103).

A relação com o Ocidente pela qual os profissionais das TICs estão inseridos é muito parecida com aquela que existia na época dos Britânicos. Pelo filtro do crescimento econômico, as mesmas relações de poder e dominação são mantidas: os indianos devem se ocidentalizar, as castas mais altas se mantêm no poder e a Índia continua a viver à sombra do Ocidente. Isso por que este diálogo com o Ocidente, nas TICs, se assemelha à imposição colonial, mostrando-se como uma assimilação forçada (àqueles que querem se manter na indústria), alavancada pela cooptação política dos brâmanes no Ocidente e impondo uma mímica cultural.

Mas a cultura indiana sobreviveu fortemente ao contato colonial. Da mesma forma, a relação entre os engenheiros de software, ou de um funcionário de *call center*, com seus colegas e gerentes ocidentais (europeus ou norte-americanos), não resultou em uma transformação pela qual os valores e as condutas pessoais foram substituídas por um processo quase de lavagem cerebral: o contato cultural não descarta a violência e o sofrimento que isto possa acarretar, mas é possível fazer uma análise que não faça dos indianos vítimas deste processo. O contato com o Ocidente é o catalisador do sucesso indiano frente às TICs, mas também é o seu grande problema. Os indianos devem moldar certos aspectos culturais para se manter na indústria, ao mesmo tempo em que fazem uso do Ocidente para seu próprio benefício. Além disso, o Ocidente os usa também para crescer, a mão de obra necessária para atender a demanda da indústria tecnológica nos EUA requer imigrantes (SAXENIAN, 2000). A relação entre os dois é uma relação pela qual ambos se beneficiam mutuamente.



## **CONCLUSÃO – A ÍNDIA E OS BRICS: OS DESAFIOS DE PREENCHER O ESPAÇO ENTRE O ARADO E O CELULAR**

Os países emergentes – sejam aqueles que formam o bloco BRICs, sejam outros, como, por exemplo, a África do Sul – lançam um desafio instigante às ciências sociais. Pouco sabemos sobre estas sociedades. Como diz meu orientador, compreender estas sociedades é crucial para podermos entender os desafios colocados pela globalização (DWYER, 2010). Isto porque os países emergentes trazem para a arena internacional questões políticas, econômicas e culturais diferentes e desconhecidas, abrindo um campo imenso de possibilidades de análises sociológicas.

As dificuldades que os países Ocidentais encontram para compreender a Índia são muitas; e só iremos superá-las se nos dedicarmos a conhecer a Índia mais de perto. Se eu não tivesse visitado aquele país pessoalmente, esta pesquisa não seria a mesma. Eu jamais imaginaria a amplitude das contradições da sociedade indiana se não fosse a viagem de campo. Não seria possível analisar a Índia sem conhecê-la. Não que a viagem de campo tenha feito com que eu de fato compreendesse a contradição; o que ela fez foi me mostrar a amplitude, a complexidade da contradição e o cuidado que se deve ter para não fazer com que a parte ocidentalizada da Índia – representada aqui pela indústria de Tecnologias da Informação e Comunicação – seja analisada como sendo um mero apêndice do Ocidente. A indústria de TICs indiana é parte de uma sociedade imersa em uma cultura milenar que resiste e sobrevive a diversas influências culturais, inclusive, à cultura ocidental.

Com isso, esta dissertação teve como objetivo buscar compreender porque a indústria de TICs se desenvolveu tão bem na Índia. Certamente, esta questão necessita de diversas respostas pertencentes a diversas áreas do conhecimento; e este estudo buscou contribuir para que certos aspectos desta questão sejam elucidados.

Na busca por esta resposta, o material desenvolvido por Annalee Saxenian foi o que mais me chamou a atenção. A autora afirma, em diversas ocasiões (2000, 2005, 2006), que as redes sociais formadas por imigrantes bem qualificados são fundamentais para a solidificação da indústria tecnológica nos países em desenvolvimento. Isto acontece uma vez que as redes sociais proporcionam a circulação do conhecimento técnico e também cria possibilidades de negócios entre os países. Saxenian, bem como outros autores (TAUBE, 2006; ARORA; ATHREYE,

2002), é enfática em afirmar que as redes sociais entre indianos bem qualificados é especialmente forte.

Existe um número alto de indianos matriculados em programas de graduação e pós-graduação voltados para as tecnologias da informação e comunicação na região do Vale do Silício, Califórnia, bem como o número de indianos trabalhando em empresas de TICs na região é igualmente alto. Estes indianos expatriados são peças-chave para o desenvolvimento da indústria de TICs na Índia por três motivos principais. Em primeiro lugar, muitos deles retornam à Índia para montar seus próprios negócios, mantendo contato com empresas na Califórnia. Mesmo os indianos que permanecem na Califórnia mantêm laços com aqueles que trabalham na indústria de TICs na Índia. Nesta perspectiva, contratos de terceirização, que são a base da indústria tecnológica indiana, são criados.

Em segundo lugar, os imigrantes que retornam à Índia abastecem o mercado indiano de profissionais bem qualificados, fluentes na língua inglesa. Este fator, além de fortalecer a indústria nativa, facilita a entrada de empresas multinacionais no país por contarem com profissionais qualificados.

Por fim, mesmo aqueles que jamais retornam à Índia influenciam o desenvolvimento da indústria indiana por meio de transferência de conhecimento técnico. Isto ocorre, segundo Saxenian (2000, 2005, 2006), na medida em que o conhecimento flui com facilidade entre membros de um mesmo grupo. Ou seja, os indianos que partiram para a Califórnia mantêm contato com seus colegas, com colegas de seus colegas, que integram a indústria de TICs local.

Esta literatura me levou ao sistema de castas. Deveria haver alguma particularidade por traz da força das redes sociais entre indianos bem qualificados; algo muito particular à Índia. Ao estudar o sistema de castas, nos deparamos com uma literatura que discorre sobre esse sistema desde tempos imemoriais. Ao tentar chegar à atualidade, a literatura disponível permanece, em muitos aspectos, ligada às vilas da Índia rural. Embora esses temas não sejam diretamente conectados com meu objetivo, esta literatura foi importante para explicar o sistema de castas como uma categoria social que é parte do cotidiano dos indianos. E parti de autores importantes, como Louis Dumont e M. N. Srinivas, para proporcionar uma incursão a este tema tão peculiar à Índia.

Feito isso, busquei trazer a discussão para o meu objetivo inicial, a ver, os protagonistas da indústria de tecnologias da informação e comunicação. A literatura sobre o sistema de casta



que apoiou este estudo foi aquela que aborda as castas e as ações afirmativas, bem como a que aborda as castas e a meritocracia.

O sistema de castas continua forte na Índia contemporânea por meio dos programas de ação afirmativa, buscando a inserção de membros das castas menos favorecidas no mercado de trabalho e na educação formal. Pelo caminho das castas menos favorecidas, pode concluir que o setor de TICs, na Índia, é um setor homogêneo em termos de castas, e existe mobilização para que membros de outras castas também tenham acesso a este mercado de trabalho. Para isso, é necessária a inclusão em centros de formação de profissionais qualificados para este mercado. Dentre as muitas reivindicações de membros das castas tidas como inferiores, o acesso a centros educacionais prestigiosos é parte importante, uma vez que a maioria de seus estudantes são membros da casta Brâmane.

O sistema de castas também é reinventado na Índia contemporânea por meio do discurso da meritocracia. Esse discurso, que discorre sobre o potencial conquistado pelo indivíduo em sua trajetória profissional, se confunde com o sistema de castas. O contexto familiar do indivíduo é considerado como parte integrante de seu mérito pessoal, e o mérito se torna parte da personalidade dos aspirantes ao posto de trabalho. Espera-se de um candidato bom comportamento se ele vier de uma família que o tenha criado em um ambiente adequado. Ser membro de uma casta alta, portanto, facilita a entrada dos indivíduos na indústria tecnológica.

E o sistema de castas reaparece no momento de contratação dos profissionais. Funcionários das áreas de Recursos Humanos nas empresas indianas são treinados para contratar pessoas que possam trabalhar juntas de forma harmônica. Para isso, elas precisam pertencer a grupos que possuam um bom relacionamento entre si, ou seja, os empregadores jamais contratariam, para exercer uma tarefa em conjunto, membros de castas conflitantes. Muito menos membros de religiões distintas.

As castas estão presentes em momentos importantes da indústria tecnológica do país. Os dados apresentados nesta pesquisa confirmam que os centros de formação de mão de obra qualificada na Índia, escolas como os prestigiados *Indian Institute of Science*, localizado em diversas cidades, e o *Indian Institute of Information Technology*, situado em Bangalore, possuem uma maioria de estudantes membros da casta Brâmane. Os Brâmanes são a maioria no setor desde o processo de formação da mão de obra qualificada, compondo a maioria nas escolas de engenharia da computação e de sistemas informacionais mais prestigiados do país. Não há dados

que indiquem as castas dos estudantes indianos na Califórnia. Porém, seguindo a mesma lógica, podemos afirmar que os Brâmanes compõem a maioria dos estudantes indianos em universidades estadunidenses, frequentando cursos de engenharias ligadas às TICs.

Saindo dos centros de educação mais prestigiados da Índia, os Brâmanes assumem os postos mais importantes da indústria no país. E com a indústria de TICs, eles circulam pelo Ocidente. Nessa mesma lógica, podemos afirmar que são eles a assumirem postos qualificados de trabalho nos EUA.

Temos, portanto, uma rede social formada por membros de uma mesma casta, Brâmane, canalizada entre o vale do Silício, Califórnia, EUA, e a cidade de Bangalore, Índia. Pertencer à mesma casta, na Índia, significa que o indivíduo nasce imerso em um universo de relações além de seus horizontes. A indústria de TICs, e, com ela, a troca de conhecimentos e possibilidades de novos negócios, esta inserida em um sistema de relações muito maior, muito mais sedimentado. O sistema de castas acaba por ser um facilitador do sucesso indiano no setor das TICs. Por serem todos brâmanes, na Índia e na Califórnia, o conhecimento e os contatos fluem com maior destreza.

Apostei, desde o início, que o fato de serem brâmanes os aproximou desse tipo de trabalho. Por estarem historicamente conectados a profissões que giram em torno da transmissão de conhecimento, eles se adequaram muito bem a uma profissão cujo insumo principal é o conhecimento. O sistema de castas, e as especializações que ele pressupõe, colocaram os Brâmanes em posição favorável ao trabalho realizado na indústria de TICs.

Louis Dumont apresenta a conexão entre brâmanes e conhecimento intelectual. Esta conexão corrobora a hipótese de que as TICs encontraram um local propício para se desenvolverem por se enquadrarem perfeitamente na ocupação profissional da elite indiana. Isso porque a Índia possui a particularidade de um sistema social hierárquico cujo status social é intimamente ligado às possibilidades profissionais das pessoas.

A conclusão principal que tiramos deste trabalho é que a tradição milenar indiana – aqui representada pelo sistema de castas – existe e é reinventada pela modernidade ocidental – representada pela indústria de tecnologias da informação e comunicação. As castas são responsáveis por uma relação com o Ocidente na qual a cultura indiana não é deslocada: elas estão presentes na formação identitária dos profissionais da indústria tecnológica influenciando na relação que eles travam com o Ocidente. Elas são responsáveis pela contradição. Desconectar

as castas dos protagonistas das TICs significa deixar de lado um aspecto que faz com que a indústria tecnológica do país seja um acontecimento totalmente particular. Ainda que seja possível comparar diversas indústrias de software mundo afora, como fizeram com Índia, Irlanda, Israel e Brasil. por exemplo (ARORA e GAMBARDELLA, 2005), a influencia do sistema de castas faz com que esta indústria seja diferente das outras. Esse sistema faz com que a indústria de TICs indiana assuma certas particularidades inerentes que são fundamentais para a compreensão do sucesso indiano no setor. Os protagonistas da indústria de TICs, por serem brâmanes, são membros de uma comunidade maior, milenar, complexa. O peso de pertencer a essa casta certamente reflete nas características de uma indústria da qual eles são parte fundamental.

Nesta análise, temos a impressão de estarmos vivendo no espaço social que Homi Bhabha (1997) chama de “fronteiras do presente”: a sensação de estar num tempo presente que em um primeiro instante nos remete ao passado e, em outro, nos remete subitamente ao futuro. Entender a realidade social indiana por meio das fronteiras das culturas nos faz encarar este encontro com o “novo” não como parte de um tempo contínuo de passado e presente; o “novo” é híbrido. Os profissionais da indústria de TICs certamente renovam o passado e o assumem como causa social ou precedente estético, mas também fazem com que o passado seja reconfigurado como um “entre-lugar”, uma fronteira contingente, que modifica o presente.

Não é possível mais retornar aos princípios originais, a um passado original hindu, pois a modernidade ocidental é parte da Índia e o sistema de castas foi adaptado e reinventado. O que temos na modernidade indiana das TICs é um novo espaço aberto; nos encontramos em um lugar diferente, estamos fazendo novos pressupostos e mobilizando formas emergentes de agência históricas.

Ressalto, por fim, que a combinação perfeita entre Brâmanes e as TICs é fundamental para compreendermos como uma indústria pode ser tão forte sem ter mercado interno que a sustente. Como já dito, a indústria tem por base o mercado externo e vive de exportações. Os Brâmanes inovaram, fizeram contatos com indianos no exterior e formaram uma indústria sólida com base no mercado externo. E o que é mais instigante no caso indiano é que a indústria de TICs conseguiu se desenvolver em um país que não possui infraestrutura básica, como energia elétrica bem desenvolvida, fundamental para seu sustento.

É impossível deixar de fora da análise o contraste entre Bangalore das TICs e Bangalore do ISEC, bem como o contraste ainda maior entre Bangalore das TICs e a vila rural de Nagamangala. Desde o meu primeiro contato com o país, ficou claro que a Índia deu um salto imenso com a indústria das TICs, passando por um espaço intermediário perdido e desconectado do crescimento desta indústria.

Este espaço intermediário é o espaço entre o arado e o celular: a metáfora da indústria tecnológica da Índia. Enquanto a elite exporta tecnologias da informação, a população rural não sente impacto positivo desta indústria. Nas vizinhanças do polo tecnológico, encontra-se uma população rural em que a agricultura é fundamentalmente praticada com o uso do arado puxado por um boi ou um búfalo. Ainda que não façam uso de tecnologias, como tratores, colhedoras ou semeadoras, os agricultores de Bangalore usam o celular, que é a conexão entre Bangalore e o meio rural. Um celular com baterias recarregadas no gerador elétrico a diesel. A cidade deu um salto no desenvolvimento que parece ter pulado uma etapa intermediária, e necessária, do desenvolvimento das forças produtivas. Bangalore entra na Era da Informação sem ter desenvolvido uma infraestrutura que viabilize sua sustentação. Isto é necessário, pois ninguém quer ficar no escuro no ISEC.

## REFERÊNCIAS

ALAM, M. S. Social exclusion of Muslims in India and deficient debates about Affirmative Action: suggestions for a new approach. In: **South Asia Research**. v. 30, n. 1, p. 43-65, feb. 2010.

ANEESH, A. Virtual Migration. In: **Virtual Migration, the programming of globalization**. Duke University Press, 2006.

ARORA, P. Sanctioned and Proscribed Narratives in Indian Cinema. In: MYRSIADES, K.; MCGUIRE, J. (Orgs.). **Order and partialities: theory, pedagogy and the 'postcolonial'**. New York: SUNY Press, 1995, p. 59-85.

ARORA, A.; ATHREYE, S. The software industry and India's economic development. In: **Information, Economics and Policy**. v. 14, Carnegie Mellon University, p. 253-273, 2002.

ARORA, A.; GABARDELLA, A. (Orgs.). **From Underdogs to Tigers: the rise and growth of the software industry in Brazil, China, India Ireland, and Israel**. Oxford University Press, 2005.

ASAD, T. Ethnography, Literature, and Politics: some readings and uses of Salman Rushdie's The Satanic Verses. In: **Cultural Anthropology**. v. 5, n. 3, p. 239-269, 1990.

ATHREYE, S. The Indian software industry and its evolving service capability. In: **Industrial and Corporate Change Advance Access**. March 21, p. 01-26, 2005.

BALAGOPAL, K. Anti-Reservation, Yet Once More. In: **Economical and Political Weekly**. v. 21, n. 36, p. 1572-1574, 1986.

BASANT, R. Bangalore Cluster: Evolution, Growth and Challenges. In: **Working Paper n. 2006-05-02 Indian Institute of Management Ahmedabad**, 2006 p. 1-34

BASU, K.; MAERTENS, A. The pattern and causes of economic growth in India. In: **Oxford Review of Economic Policy**. v. 23, n. 2, p. 143-167, 2007.

BHABHA, H. The Commitment to Theory In: **New Formations**. n. 5, p. 5-14, 1988.

\_\_\_\_\_. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BHATNAGAR, R. Uses and limits of Foucault: a study of the theme of origins in Edward Said's Orientalism. In **Social Scientist**. v. 14, n. 7, p. 3-22, 1986.

BHATTACHARYA, B. B.; MITRA, A. Excess growth of tertiary sector in indian economy: issues and implications. In: **Economic and Political Weekly**. p. 3-22, 1990.

BIAO, X. Gender, dowry and the migration system of indian information technology

professionals. In: **Indian Journal of Gender Studies**. oct. p. 357-380, 2005.

BRASS, P. **The production of hindu-muslim violence in contemporary India**. University of Washington Press, 2003.

CASTELLS, M. **The information age: the rise of the network society**. v. 1. Oxford: Blackwell, 1996.

CENSUS OF INDIA. 2001. Disponível em: <[www.censusindia.gov.in](http://www.censusindia.gov.in)>. Acesso em: jan./dez. 2009.

CENSUS OF INDIA. 2011. Disponível em: <[www.censusindia.gov.in](http://www.censusindia.gov.in)>. Acesso em: jan./fev. 2012.

CHATTERJEE, P. **Our Modernity**. Published by the South-South Exchange Programme for Research on the History of Development (SEPHIS) and the Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA). Rotterdam/Dakar, 1997.

DAS, S. The Nehru Years in Indian Politics. In: **Edinburgh Papers in South Asian studies. Centre for South Asian Studies, School of Social & Political Studies, University of Edinburgh** n. 16., p. 2-35, 2001.

D’COSTA, A. Software outsourcing and development policy implications: an Indian perspective. In: **International Journal of Technology Management**. p. 705-723, 2002

DESHPANDE, S. Exclusive Inequalities: Merit, Caste and Discrimination in Indian Higher Education Today. In: **Economic and Political Weekly**. v. 41, n. 24, p. 2438-2444, 2006.

DESHPANDE, S.; YADAV, Y. Redesigning Affirmative Action: Castes and Benefits in Higher Education. In: **Economic and Political Weekly**. v. 41, n. 24, p. 2419-2424, 2006.

DOSSANI, R. **Origins and growth of the software industry in India**. Stanford Center for International Development: Stanford University, 2005.

DOSSANI, R.; KENNEY, M. Went for Cost, Stayed for Quality?: Moving the Back Office to India. In: **Berkeley Roundtable on the International Economy**. UC Berkeley, p. 7-40, 2003.

DUDRAH, R. K. **Bollywood: Sociology goes to the Movies**. New Delhi: Sage Publications 2006.

DUMONT, L. **Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: EdUSP, 1992.

DWYER, T. P. Communication, Development and Interaction in the BRICs: Sociological Reflections. In: **Paper presented at the 30th Anniversary Celebrations of the Institute of Sociology**, Chinese Academy of Social Sciences Roundtable Meeting on BRIC Sociology – Globalization and Social Development Beijing. 17 apr. 2010.

FERREIRA, W Política Externa do Governo Lula: Coalizões ao sul como alternative multilateral. In: **Debates**, Porto Alegre, v. 3, n 01, p. 100-129, 2009.

FOUCAULT, M. Nietzsche, genealogy and history. In: **Language, Counter Memory, Practice**. New York: Cornell University Press, p. 139-164, 1977.

\_\_\_\_\_. O que é um autor. In: FOUCAULT, M. **Estética**: literatura e pintura, música e cinema (Ditos & Escritos III). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

FULLER, C. J. The Brahmins and Brahminical Values in Modern Tamil Nadu. In: GUHA, R.; PARRY, J. P. (Eds.). **Institutions and Inequalities**: Essays in Honour of Andre Beteille. Delhi: Oxford University Press, p. 30-55, 1999.

\_\_\_\_\_. Information technology professionals and the new-rich middle class in Chennai (Madras). In: **Modern Asian Studies**. v 41 (1), p. 121-150, 2007.

FULLER, C. J.; NARASIMHAN, H. Engineering colleges, 'exposure' and information technology professionals in Tamil Nadu. In: **Economic and Political Weekly**. v. 41, n. 3, p. 258-288, 2006.

GANTI, T. **Bollywood**: a guidebook to popular Hindi cinema. London: Routledge, 2004.

GUPTA, D. Introduction: the certitudes of caste: when identity trumps hierarchy. In: **Contributions to Indian Sociology**. p.x-xv, 2004.

HARDING, E. U. After IBM's exit, an industry arose; India offers a development alternative for U.S. firms facing make/buy decision. In: **Software Magazine**. v. 15, nov. 1989.

HAUB, C.; SHARMA, O. P. India's Population Reality: reconciling change and tradition. In: **Population Bulletin**. Population Reference Bureau, v. 61, n, 03, 24 p. 2006.

HIRSCHFELD, K. **IT Professionals Forums in India**: Organisation at a Crossroads. Report on a Visit to IT Professionals Forum. Nyon: Union Network International, 2005.

JODHKA, S. S.; NEWMAN, K. In the name of Globalisation: meritocracy, productivity and the hidden language of Caste. In: **Economic and Political Weekly**. v. 42, n. 41, p. 4125-4132, 2007.

JULURI, V. Music Television and the Invention of Youth Culture in India In: **Television & New Media**. v. 3, n. 4, p. 367-386, nov. 2002.

KHAN, S. Nationalism and Hindi Cinema: Narrative Strategies in Fanaa. In: **Studies in South Asian Film and Media**. v. 1, n. 1, p. 85-99, 2009.

KOKHOVA, S. V.; SUKHAREV. G. **India**: targeting for the status of a global IT superpower: indian government software policies and their benefits. Moscow: University Publishing House,

2001.

KUBOTA, L. C. **Desafios para a Indústria de Software**. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – Ipea: Texto para Discussão. n. 1150, 2006.

KUMAR, D. The affirmative action debate in India. In: **Asian Survey**. v. 32, n. 3, p. 290-302, 1992.

MISHRA, V. Towards a Theoretical critique of Bombay Cinema In: **Screen**. v. 3, n. 26, p. 133-146, 1985.

MITCHELL, W. J. T. Translator translated. Interview with cultural theorist Homi Bhabha. In: **Artforum International Magazine**. v. 33 n. 7, p. 80-84, p. 80-84, 1995.

MOHANTY, M. Social inequality, labour market dynamics and reservation. In: **Economic and Political Weekly**. v. 41 (35), p. 3777-3789, 2006.

MUKHERJEE, S. The Bangalore Brand: uneven geographies of India's hi-tech boom. In: **Markets and Modernities' Working Paper University of Toronto, Canada**. mar. 2008, 37p.

NAIR, A. et al. Localized Advantage in Global Economy: the case of Bangalore. In: **Thunderbird International Business Review**, v. 49, n. 5, Wiler InterScience, p. 591-618, 2007.

NASSCOM. National Association of Software and Service Companies The IT-BPO Sector in India: **Strategic Review**. 2011.

NIYOGI, S. Bengali-American Fiction in Immigrant Identity Work. In: **Cultural Sociology**. v. 5, n. 02, p. 243-262, 2011.

O'CONNOR, E. Preface for a Post-Postcolonial Criticism. In: **Victorian Studies**. v. 5, n. 2. Indiana university Press, p. 217-246, 2003.

OMVEDT, G. Dalits in the World of IT. In: **Human Rights Solidarity**. v. 13, n. 4, 2003.

O'NEIL, J. **Building Better Global Economic Brics**. Goldman Sachs, 2001.

PANDEY, G. The Nation, the State and Indian Identity In: DUTTA, M **Partition and the Politics of History: the Nation, the State and Indian Identity**. p. 1-26, 1996.

\_\_\_\_\_. The time of the Dalit conversion. In: **Economic and Political Weekly**. v. 41, n. 18, p. 1779-1788, 2006.

PANJAK, A. K. Engaging with discourse on caste, class and politics in India. **South Asia Research**. p. 333-353, 2007.



PEIRANO, M. **For a Sociology of India**: Some Comments from Brazil. *Contributions to Indian Sociology*, Delhi, India, v. 25, n. 2, p. 321-327, 1991.

POSTER, W. Who's on the Line? Indian call center agents pose as americans for U.S. – outsourced firms. In: **Industrial Relations**. v. 46, n. 2, p. 271-304, 2007.

RAI, A. Patriotism and the Muslim Citizen in Hindi Films. **Harvard Asia Quarterly**. v. 7, n. 3, 2003.

RAJAN, R. S. The third world academic in other places; or, the Postcolonial Intellectual revisited. In: **Critical Inquiry**. v. 23, n. 3, Front Lines/Border Posts. University of Chicago Press, p. 596-616, 1997.

RAO, S. The Globalization of Bollywood: an Ethnography of Non-Elite Audiences in India. In: **The Communication Review**. n. 10, p. 57-76, 2007.

RODRIK, D.; SUBRAMANIAN, A. From “Hindu growth” to productivity surge: the mystery of the Indian growth transition. In: **IMF Staff Papers**. v. 52, n. 2. 2000, 43p.

RUDISILL, K. A traditional Tamil Brahmin marriage in Washington DC: performance of culture and the ideal self. In: **South Asian Popular Culture**. v. 7, n. 2, p. 141-152, July 2009.

RUSHDIE, S. **Os filhos da meia noite**. Lisboa: Dom Quixote, 1981.

\_\_\_\_\_. **Os versos satânicos**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **Vergonha**. São Paulo: Cia. das Letras, 1983.

SACHAR. **Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community of India**. Prime Minister's High Level Committee Cabinet Secretariat Government of India. New Delhi: Government of India, 2006.

SAID, E. **Beginnings-Invention and Method**. New York: Basic Books New York, 1975.

\_\_\_\_\_. **Orientalism**. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

\_\_\_\_\_. **Culture and Imperialism**. London: Vintage Books, 1993.

\_\_\_\_\_. Foreword. In: GUHA, R.; SPIVAK, G. C. (Orgs.). **Selected Subaltern Studies**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

SALDANHA, A. Music, space, identity: geographies of Youth Culture in Bangalore, In: **Routledge**: journal of Cultural Studies. v. 16. n. 3, p. 337-350, 2002.

SAXENIAN, A. Regional networks and the resurgence of Silicon Valley. **California Management Review**; v. 1, n. 33. Fall: ABI/INFORM Global, p. 89, 1990.

\_\_\_\_\_. **Regional Advantage**: culture and competition in Silicon Valley and Route 128. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Silicon Valley's new immigrant entrepreneurs. **Working Paper**. n. 15. Santa Cruz: University of California, may 2000.

\_\_\_\_\_. From Brain Drain to Brain Circulation: transnational community and regional upgrading in India and China. In: **Studies in Comparative International Development**. v. 40, n.2, p. 35-61, 2005.

\_\_\_\_\_. **The New Argonauts**: Global Search and Local Institution Building. Center for the Study of Economy & Society – Cornell University, 2006.

SEN, A. **Desenvolvimento como Liberdade**. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **The argumentative Indian**. London: Penguin Books, 2005.

SHARIFF, B. et al. Social Networks in India: caste, tribe and religious variations. In: **Prepared for presentation at the Annual Meeting of the Population Association Of America**. Los Angeles: march 30-april 1, 2006, 30p.

SOUZA, L. M. T. M. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, B. (Org). **Margens da cultura**: mestiçagem, hibridismo & outras misturas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

SPIVAK, G. C. Three Women's Text and a Critique of Imperialism. In: **Critical Inquiry**. v. 12, n. 1. CosacNaiFy, p. 243-261, 1985.

SRINIVAS, M. N. Village Studies and their significance, In: MAJUMDAR, D. N. (Ed.). **Rural Profiles**. v. 1. Lucknow: Ethnographic and Folk Culture Society, 1955.

\_\_\_\_\_. A Note on Sanskritization and Westernization. In: **The Far Eastern Quarterly**. v. 15, n. 4, p. 481-496, 1956.

\_\_\_\_\_. Caste in Modern India. In: **The Journal for Asian Studies**. v. 16, n. 4, p. 529-548, 1957.

\_\_\_\_\_. The Dominant Caste in Rampura In: **American Anthropologist**. New Series. v. 61, n. 1, p. 1-16, 1959.

\_\_\_\_\_. **Social Change in Modern India**. Berkeley: University of California Press, 1966.

\_\_\_\_\_. Future of Indian Caste. In: **Economic and Political Weekly**. v. 14. n. 7/8, p. 237-242, 1979.

\_\_\_\_\_. Varna and Caste. In: **Collected Essays**. Bombay: Oxford University Press, 2002.

TAUBE, F. A. Culture, innovation and economic development: the case of South Indian ICT clusters. In: ROMIJN, H.; MANI, S. (Eds.). **Innovation, learning and technological dynamism of developing countries**. United Nations University Press, 2004.

UPADHYA, C. Employment, exclusion and 'merit' in the Indian IT industry. In: **Economic and Political Weekly**. v. 42, n. 20, p. 1863-1868, 2007.

\_\_\_\_\_. Management of culture and management through culture in the Indian software outsourcing industry. In: UPADHYA, C.; VASAVI, A. R. (Eds.) **In an outpost of the Global Economy: work and workers in India's Information Technology Industry**. New Delhi: Routledge, p. 101-135, 2008.

XIANG, B. **Ethnic Transnational Middle Classes in Formations**: a case study of Indian Information Technology Professionals. Paper presented in the 52<sup>nd</sup> Annual Conference of Political Studies Association (UK) Aberdeen, 2001.

## **BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR**

APPADURAI, A; BREKENRIDGE, C. Public Modernity in India. In: BREKENRIDGE, C. **Consuming modernity: public culture in a South Asian culture**. Minesota University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. Disjuncture and difference in the global cultural economy. In: **Public Culture**. n. 2, p. 1-24, 1990.

APPIAH, K. A. **In My Father's House**: Africa in the philosophy of culture. London: Methuen, 1992.

ARBIX, G. Da liberação cega dos anos 90 à construção estratégica do desenvolvimento. In: **Tempo Social**. v.14, n.1, São Paulo, p. 117, 2002.

\_\_\_\_\_. (Org.) **Brasil, México, África do Sul, Índia e China**: diálogo entre os que chegaram depois. São Paulo: EdUSP, 2002.

\_\_\_\_\_. Mecanismos sutis: tecnologia e crescimento econômico. In: **Novos Estudos CEBRAP**. n. 77, p. 37-46, São Paulo, mar. 2007.

ARMIJO, L. E. The BRICS Countries (Brazil, Russia, India and China) as Analytical Category: Mirage or Insight? In: **Asian Perspective**. v. 31, n. 4, p. 7-42, 2007.

ARORA, A. **The globalization of the software industry**: perspectives and opportunities for developed and developing countries. NBER Working Paper Series, June, p. 105-138, 2004.

\_\_\_\_\_. International outsourcing and the emergence of industrial clusters: the software industry in Ireland and India. In: **Paper presented at Stanford Institute for Economic Policy Research Stanford University**, 2000.

ARORA, S.; SANDITOV, B. Caste as Community? Networks of social affinity in a South Indian village. In: **United Nations University Working Paper**. n. 37, 2008.

ASSESPRO; FENAINFO; SOFTEX. A Política Industrial, Tecnológica e de Comércio Exterior: ações para o setor de software. Propostas da Assespro, Fenainfo e Softex, *mimeo*, jun. 2005.

AUSTIN, G. Religion, Personal Law and Identity in India. In: LARSON, J. G. **Religion and Personal Law in Secular India**: a call to judgment. Indiana University Press, p. 15-24, 2001.

BAJPAI, N.; SHASTRI, V. Software Industry in India: a case study. In: **Harvard University Development Discussion Paper**. n. 667, dec. 1998.

BARTH, F. The system of social stratification in Swat, North Pakistan. In: LEACH E. R. (Ed.). **Aspects of Caste in South India, Ceylon and North Pakistan**. Cambridge University Press, 1960.

BENDIX, R. Tradition and Modernity Reconsidered. In: **Comparative Studies in Society and History**. v. 9, n. 3, p. 292-346, apr. 1967.

BÉTEILLE, A. **Caste, Class and Power**. Berkeley: University of California Press, 1966.

\_\_\_\_\_. **Caste old and new**. Essays in social stratification. Delhi: Asia Publishing House, 1969.

\_\_\_\_\_. **Society and politics in India**: essays in a comparative perspective. Delhi: Oxford University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **Chronicles of our time**. New Delhi: Penguin Books, 2000.

\_\_\_\_\_. **Caste, class and power**: changing patterns of stratification in a Tanjore village. Delhi: Oxford University Press, 2002.

BHABHA, H. Culture's In-Between. In: HALL, S.; GAY, P. (Ed.). **Questions of cultural identity**. London: Sage, p. 53-60, 1996.

BHASKAR, I. Allegory, nationalism and cultural change in Indian cinema. In: **Literature & Theology**. v. 12, n. 1, p. 50-69, 1998.

\_\_\_\_\_. Postmodernism and neo-Orientalism: Peter Brook's Mahabharata – producing India through a body of multicultural images. In: PLATE, S. B.; JASPER, D. (eds.). **Imagining otherness**: filmic visions of living together. Atlanta: Scholars Press, p. 133-165, 1999.

- BIJAPURKAR, R. A Market in Discontinuity. In: **The Economic Times**, p. 4-10, 1988.
- BOURDIEU, P. **Distinction**: a social critique of the judgement of taste: Harvard University Press, 1984.
- BRASIL. **Diretrizes de Política Industrial, Tecnológica e de Comércio Exterior**. nov. 2003.
- BRENCKENRIDGE, C. **Consuming Modernity**: public culture in a South Asian. World Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- CASTELLS, M. **The information age**: the power of identity. v. 2. Oxford: Blackwell, 1997a.
- \_\_\_\_\_. **The information age**: the end of the millennium. v. 1. Oxford: Blackwell, 1997b.
- CENSUS. Registrar General and Census Commissioner, India. **Census of India 2001**: Provisional Population Totals, Paper 1 of 2001. New Delhi: Government of India, 2001.
- CHAKRABARTHY, D. Subaltern studies and postcolonial historiography. In: **Views from the South**. v. 1, n. 1. Duke University Press, 2000
- CHAKRABARTY, D: **Provincializing Europe**: postcolonial thought and historical difference. Princeton: University Princeton, 2000.
- CHANDRA, B. **The rise and growth of economic nationalism in India**: economic policies of Indian. National Leadership, 1880–1905, 1979.
- CHARIANDY, D. Postcolonial Diasporas. In: **Postcolonial Text**. v. 2, n. 1, 2006.
- CHATTERJEE, P. **Nationalist Thought and the Colonial World**. London: Zed, 1986.
- \_\_\_\_\_. **The Nation and its fragments**: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- CERVO, A. L.; BUENO, C. **História da Política Exterior do Brasil**. Brasília: Ed. UnB, 2002.
- CERVO, A. L. Conceitos em Relações Internacionais. In: **Revista Brasileira de política internacional** [online]. v.51, Brasília, p 8-25, 2008.
- COHN, B. **An Anthropologist among the Historians and other essays**. Delhi: Oxford University Press, 1988.
- DANIELS, P. W. **The service industries in the World Economy**. Oxford: Blackwell, 1993.
- DAYAL, S. Diaspora and double consciousness In: **The Journal of the Midwest Modern Language Association**. v. 29, n. 1, 1996.

DEATON, A. Price Indexes, Inequality, and the Measurement of World Poverty. In: **American Economic Review**. v. 1, 2010, p. 5-34. Aula Inaugural da American Economic Association, jan. 2010.

DESAI, A. R. **Social Background of Indian Nationalism**. Bombay: Asia Publishing House, 1966.

\_\_\_\_\_. **State and Society in India: essays in dissent**. Bombay: Popular Prakashan, 1975.

DESAI, I. P. Should “Caste” be the Basis for Recognising Backwardness? In: **Economic and Political Weekly**. v. 19, n. 28, p. 1106-1116, 1984.

DESHPANDE, A.; NEWMAN, K. Where the Path Leads: The role of caste in Post-University Employment Expectations. In: **Economic and Political Weekly**. oct. 13, p. 4133-4140, 2007.

DIRKS, N. Recasting Tamil Society: the politics of caste and race in Contemporary Southern India. In FULLER, C. J. (Ed.). **Caste Today**. Delhi: Oxford University Press, 1996.

DIRLIK, A. The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. In: **Critical Inquiry**. v. 20, n. 2. Chicago: The University of Chicago Press, p 328-353, 1994.

DOSSANI, R. **India Arriving: how this economic powerhouse is redefining global business**. New York: AMACOM Books, 2007.

DOSI, G.; PAVITT, K.; SOETE, L. **The economics of technological change and international trade**. Brighton: Wheatshaf, 1990.

ENGINEER, A. A. **Muslim Middle Class and It's Role**. Mumbai: Center for Study of Society and Secularism. 2001.

FANON, F. **The Wretched of the Earth**. Harmondsworth: Middlesex, 1967.

FERNANDES, L. India's new middle class: democratic politics in an Era of Economic Reform. Minnessota: University of Minnesota Press, 2006.

FREIRE, E.; BRISOLLA, S. A contribuição do caráter “transversal” do software para a política de inovação. In: **Revista Brasileira de Inovação Departamento de Política Científica e Tecnológica/Instituto de Geociencias - Unicamp**. v. 4, n. 1, p. 96-128, jan./jun. 2005.

\_\_\_\_\_. **The archaeology of knowledge**. New York: Pantheon Books, 1972.

FULLER, C. J.; NARASIMHAN, H. Information technology professionals and the new-rich middle class in Chennai (Madras). In: **Modern Asian Studies**, v. 1, n. 41, p. 121-150, 2007.

GAJJALA, R. South Asian digital diasporas and cyberfeminist webs: negotiating globalization, nation, gender and information technology design. In: **Contemporary South Asia**. v. 1, n. 12, p. 41-46, mar. 2003.

GALLAGHER, J.; SEAL, A. (Orgs.). **Locality, Province, and Nation**: essays on Indian politics, 1870-1940. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

GHURYE, G. S. **Caste and Class in India**. Bombay: Popular Book Depot, 1950.

\_\_\_\_\_. **Caste Class and Occupation**. Bombay: Popular Prakashan, 1961.

GILROY, P. **The Black Atlantic**: modernity and double consciousness. Cambridge: Harvard, 1993.

GOOPTU, N. **The politics of the urban poor in Early-Twenty Century India**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

GOUGH, K. Colonial Economics in Southeast India. In: **Economic and Political Weekly**. v. 12, n. 13, p. 541-554, 1977.

\_\_\_\_\_. Modes of Production in Southern India. In: **Economic and Political Weekly**. v. 15, n. 5, p. 337-364, 1980.

GUHA, R. **Elementary aspects of peasant insurgency in Colonial India**. Delhi: Oxford University Press, 1983.

\_\_\_\_\_. **Dominance without Hegemony**: history and power in Colonial India. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Subaltern Studies I**: writings on South Asian history and society. Delhi: Oxford University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Subaltern Studies III**: writings on Indian history and society. Delhi: Oxford University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. **Colonialism in South Asia**: dominance without hegemony and its historiography. Delhi: Oxford University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Subaltern Studies VI**. Delhi: Oxford University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. (Org.). **A Subaltern Studies Reader**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

GUHA, R.; SPIVAK, G. C. (Orgs.). **Selected Subaltern Studies**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

HABERMAS, J. The philosophical discourse of Modernity. In: **Twelve Lectures**. Trad. F. G. Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

HALL, S. The West and the Rest: discourse and power. In: Hall et. al. (Org.). **Modernity**. introduction to the modern societies. Oxford: Blackwell, 1996.

\_\_\_\_\_. The local and the Global. Globalisation and Ethnicity. In: MCCLINTOCK, A. et al. (Orgs.). **Dangerous liaisons**: gender, nation and postcolonial perspectives. Mineapolis: Univ. of Minnesota, p. 173-187, 1997.

\_\_\_\_\_. Culture, Identity and Diaspora. In: WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L. (Eds.). **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory**. Chichester: Harvester-Wheatsheaf, p. 329-401, 1994.

\_\_\_\_\_. **Questions of Cultural Identity**. London: Sage, 1996.

HARDIMAN, D. **Peasant Nationalists of Gujarat**: Kheda District. Delhi: Oxford University Press, 1981.

HOBBSBAWN, E. **Primitive Rebels**: Studies in archaic forms of social movement in the nineteenth and twentieth centuries. Manchester: Manchester University Press, 1978.

HOCART, A. M. **Caste**: a comparative study. Oxford: MW Books, 1968.

HUTTON, J. H. **Caste in India**. Oxford: Oxford University Press, 1947.

IBAS. 2003. Disponível em: <<http://www.ibsa-trilateral.org/portug/index.html>>. Acesso em: jan. 2009

IPEA. Política Industrial: acompanhamento e análise. **Boletim de Política Industrial**. n. 25. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, Diretoria de Estudos Setoriais, Abril de 2005.

KAVIRAJ, S. Modernity and Politics in India. In: **Daedalus**. v. 129, n. 1, Multiple Modernities, The MIT Press, p. 137-162, 2000.

KESAVAN, M. Urdu, Awadh and the Tawaif: The Islamicate Roots of Hindu Cinema. In: HASAN, Z. (Ed.). **Forging Identities**: gender, communities and the state. New Delhi: Westview Press, p. 244-258, 1994.

KOTHARI, R. Politics in India. Delhi: Orient Longman, 1970a.

\_\_\_\_\_. (Ed.). **Caste in Indian Politics**. Delhi: Orient Longman, 1970b.

KON, A. **Os serviços no Brasil**. Relatório de Pesquisas CEPEPUC/SP, SP, 2000.

\_\_\_\_\_. O debate teórico sobre a indústria de serviços no século XX. In: KON, A. et al. (Org.). **Pesquisas em economia industrial, trabalho e tecnologia**. São Paulo: [S.n.], 2004.



LEIDNER, R. Serving Hamburgers and Selling Insurance. In: **Gender & Society**. v. 5, n. 2, p. 154-177, 1991.

\_\_\_\_\_. **Fast Food, Fast Talk**: service work and the routinization of everyday life. Berkeley: University of California Press, 1993.

\_\_\_\_\_. Rethinking questions of control: lessons from McDonald's. In: MACDONALD, C. L.; SIRIANNI, C. (Eds.). **Working in the Service Society**. Philadelphia: 1996.

\_\_\_\_\_. Over the Counter: McDonald's. In: WHARTON, A. S. (Org.). **Working in America**. Mountain View, CA: Mayfield, 1998.

LAFUENTE, C. M. Sympathy for the devil: a character analysis of Gibreel Farishta in Salman Rushdie's *The satanic verses*. Dissertação de Mestrado. University of South Florida, 2009.

LIANG, L. **The Other Information City**. Bangalore: Alternative Law Forum (ALF), 2005.

LOGAN, J.; MOLOTCH, H. **Urban fortunes**: the political economy of place. Los Angeles: University of California Press, 1987.

LOW, D. A. **Soundings in Modern South Asian History**. Canberra: Australian National University Press, 1968.

LUKIC, S.; MULHAL, P.; EMADI, A. Energy Autonomous Solar/battery Auto Rickshaw. In: **Journal of Asian Electric Vehicles**. v. 6, n. 2, p. 1135-1143, 2008.

MALLON, F. The promise and dilemma of subaltern studies: perspectives of Latin American history In: **The American Historical Review**. v. 99, n. 5, p. 1491-1515, 1994.

MASSACHUSETTS INSTITUTE OF TECHNOLOGY. **A indústria de software no Brasil 2002**: fortalecendo a economia do conhecimento. Campinas: Coordenação Geral Brasil, Sociedade Softex. Campinas, 2002, 80 p.

MAYASANDRA, R.; PAN, S. L.; MYERS, M. D. Viewing information technology outsourcing organizations through a Postcolonial Lens. In: TRAUTH, E. et al. (Eds.). **International Federation for Information Processing (IFIP)**. v. 208, Social Inclusion: Societal and Organizational Implications for Information Systems, Boston: Springer, p. 381-396, 2006.

McLENNAN, G. Sociology's Eurocentrism and the "Rise of the West" Revisited. In: **European Journal for Social Theory**. v. 3, n. 3, p. 275-292, 2000.

\_\_\_\_\_. Sociology, Eurocentrism, and postcolonial Theory. In: **European Journal for Social Theory**. v. 6, issue 1, p. 69-86, 2003.

- MDIC. **Acompanhamento da Política Industrial, Tecnológica e de Comércio Exterior**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior, 01/02/2005. Disponível em: <<http://www.desenvolvimento.gov.br/>>. Acesso em: 13 dez. 2009.
- MELLO, P. C. **Índia**: da miséria à potência. São Paulo: Planeta do Brasil, 2008.
- MOKYR, J. Long term economic growth and the history of technology. In: AGHION, P.; STEVEN D. (Ed.). **Handbook of Economic Growth**. North Holland, p 1113-1180, 2005.
- MONEY, J. No vacancy: the political geography of immigration control in advanced industrial countries. In: **International Organization**. v. 5, n. 4, Cambridge, p. 685-720, 1997.
- MORLEY, D.; CHEN, K. (Ed.). **Stuart Hall**: critical dialogues in Cultural Studies. London; New York: Routledge, 1996.
- MORRIS, M. D.; KUMAR, D. (Eds.). **Indian economy in the nineteenth century**: a symposium. Delhi: Indian Economic and Social History Association, 1969.
- MORRIS, D. M Values as an obstacle to economic growth in South Asia: an historical survey. In: **The Journal of Economic History**. v. 27, n. 4, p. 588-607, dec. 1967.
- MUKERJEE, R. Realities of agrarian relations in India. In: **Economic and Political Weekly**. v. 16, n. 4, p. 109-116, 1981.
- NANDY, A. Introduction: Indian Popular Cinema as a Slum's Eye View of Politics. In: NANDY, A. (Ed.). **The Secret Politics of Our Desires**: innocence, culpability and Indian Popular Cinema. London: Zed Books, p. 1-19, 1998.
- NASSCOM. **Indian IT/ITES Industry**: impacting economy and society 2007/2008. Nasscom foundation. New Delhi, feb. 2008.
- NAYYAR, D. India's Unfinished Journey: transforming growth into development. In: **Modern Asian Studies**. v. 40, n. 3, Cambridge University Press, p. 797-832, 2006.
- NELSON, R. R. (Ed.). **National Systems of Innovation**: a comparative study. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- OCHEL, W.; WEGNER, M. **Services economy in Europe**. Opportunities to Growth. London: Pnter, 1987.
- OECD. **National Innovation Systems**. Paris, France, 1997.
- O'HANLON, R. Recovering the subject 'Subaltern Studies' and histories of resistance in colonial South Asia. In: **Modern Asia Studies**. v. 1, n. 22, p. 189-224, 1988.
- OMVEDT, G. (Ed.). **Land, caste and politics in Indian States**. Delhi: Teaching Politics, 1982.

- PAL, J. P. The developmental promise of information and communications technology in India. In: **Contemporary South Asia**. v. 12, n. 1, p. 103-120, 2003.
- PAPADEMETRIOU, D. G.; SUMPTION, M.; SOMERVILLE, W. Migration and the Economic Downturn. In: **Migration Policy Institute**. UNITAR: United Nation Institute for training and research, 2009, 20p.
- PATEL, R.; PARMENTIER, M. J. C. The persistence of traditional gender roles in the information technology sector: a study of female engineers in India. In **The Massachusetts Institute of Technology Information Technologies and International Development**. v. 2, n. 3, Spring, p. 29-45, 2005.
- PAUL, D. World cities as hegemonic projects: the politics of global Imagineering in Montreal. In: **Political Geography**. n. 23, p. 571-596, 2004.
- POCOCK, D. The movement of castes. In: **Man**. v. 55, n. 79, p.71-72, 1955.
- PRAKASH, G. Writing Post-Orientalist Histories of the ThirdWorld: perspectives from indian historiography. In: **Comparative Studies in Society and History**. v. 32, n. 2, p. 383-408, 1990.
- \_\_\_\_\_. Postcolonial Criticism and Indian Historiography. In: **Social Text**. n. 31-32, p. 8-19, 1992a.
- \_\_\_\_\_. Can the subaltern ride? a reply to O'Hanlon and Washbrook. In: **Comparative Studies in Society and History**. v. 34, n. 1, p. 168-185, 1992b.
- PURKAYASTHA, B. Contesting the Boundaries between Home and the World: tagore and the construction of citizenship. In: PANDIT, L.; HOGAN, P. **Rabinandhrath Tagore: universality and tradition**. Rosemond Print Press, p. 49-64, 2003.
- PURUSHOTHAMAN, R.; WILSON, D. Dreaming with BRICs: the path to 2050. In: **Global Economics Paper**. n. 99. Economic Research from the GS Financial Workbench, 2003, 25p.
- RAO, M. S. (Org.). **Urban Sociology in India**. Hyderabad: Longman, 1974.
- ROSELINO, J. E. O panorama da Indústria Brasileira de Software: considerações sobre a política industrial. In **Estrutura e Dinâmica do Setor de Serviços no Brasil**. IPEA 2006a.
- \_\_\_\_\_. **A Indústria de Software: o “modelo brasileiro” em perspectiva comparada**. Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Economia da UNICAMP, sob a orientação do Prof. Dr. Wilson Suzigan. Universidade Estadual de Campinas, 2006b.
- \_\_\_\_\_. **A Indústria de Software: o “modelo brasileiro” em perspectiva comparada** Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Economia da UNICAMP, sob a orientação do Prof. Dr.

Wilson Suzigan. Universidade Estadual de Campinas, 2006c.

RUDOLPH, L. I.; RUDOLPH S. H. **The Modernity of Tradition**: political development in India. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

SAID, E. The World, the Text, the Critic. In: HARARI, J. V. (Ed.). **Textual Strategies- Perspectives in Post-Structuralist Criticism**. New York: University Press, p. 161-188, 1979.

\_\_\_\_\_. Orientalism Reconsidered. In: **Cultural Critique**. v. 1, p. 1-15, 1985.

SEAL, A. **The emergence of Indian Nationalism**: competition and collaboration in the later nineteenth century. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

SHAH, C. Caste, Hindutva and Hideousness. In: **Economic and Political Weekly**. apr 13, p. 1391-1393, 2002.

SHANKER, D. ICT in Rural India: Dynamics of Inequality and Digital Divide. In: **Indian Institute of Technology**. 2009.

SHARMA, K. L. **Essays on Social Stratification**. Jaipur: Rawat, 1980.

SHOHAT, E.; STAM, R. Crítica da imagem eurocêntrica: Multiculturalismo e Representação. São Paulo: CosacNaify, 2006.

SHUGHART, W.; TOLLISON, R.; KIMENYI, M. The political economy of immigration restrictions. In: **Yale Journal of Regulation**. n. 51, Yale, p. 79-97, 1986.

SINGH, N. India's Information Technology Sector: what contribution to broader economic development? In: **OECD – Research program on Globalising Technologies and Domestic Entrepreneurship in Developing Countries**. 2003, 45p.

SPIVAK, G. C. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. In: GUHA, R.; SPIVAK, G. C. (Orgs.). **Selected Subaltern Studies**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. Can the Subaltern Speak? In: WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L. (Orgs.). **Colonial Discourse and Postcolonial Theory**: a reader. New York: Columbia University Press, p. 66-111, 1994.

SRINIVAS, M. N.; SHARANI, S.; BETEILLE, A. Caste: a trend report and bibliography. In: **Current Sociology**. v. 8, p. 135, 1956.

TAGORE, R. **Four Chapters**. 1934. India: Rupa, 2002.

\_\_\_\_\_. **The Home and the World**. 1915. Trans. Surendranath Tagore. London: Penguin, 1985.

TAUBE, F. A. **Nationalism**. 1916. London: Macmillan, 1976.

VARSHNEY, A. **Ethnic Conflict and Civic Life**: Hindus and Muslims in India. New Haven; London: Yale University Press, 2002.

VINCENTNATHAN, L.; VINCENTNATHAN, G. Social disorganization in a modernizing Dalit community. In: **The Social Science Journal**. v. 45, n. 4, p. 565-579, 2008.

VIRDI, J. **The Cinematic ImagiNation**: Indian Popular Films as Social History. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 2003.

YEOH, B. The Global Cultural City? Spatial Imagineering and Politics in the (Multi) cultural Marketplaces of South-East Asia. In: **Urban Studies**. v. 42, n. 5/6, p. 945-958, 2005.

VYASULU, V. **The Idea of India in the 21<sup>st</sup> Century**. Paper apresentado na Universidade de São Paulo, Faculdade de Economia e Administração (FEA/USP), em 25 de maio de 2011

WRIGHT, T. P. A new demand for Muslim Reservations in India. In: **Asian Survey**. v. 37, n.9, p. 852-858, 1997.

# APÊNDICES

## Apêndice 1

---

### Linha do Tempo

**2.500 aC (cerca):** Civilização do Vale do rio Indus (atual Paquistão e norte da Índia).

Ascensão das cidades Harapa e Mohenjodaro.

Cultura Dravidiana no sul da Índia.

**1.000 aC (cerca):** período Védico. Migração Ariana no norte da Índia;

Origem das escrituras do livro sagrado Vedas.

O sistema de casta;

O épico Mahabharata.

**563 -483 aC:** Buddha. Nascimento das religiões budista e jainista.

**400 aC:** Império Maurya.

**326 aC:** Alexandre, o Grande, invade parte do norte da Índia

**272 aC:** imperador Murya, Ashoka, foi responsável pela criação do primeiro império unificado de grande parte da Índia, e se converte ao budismo.

**1000:** invasão muçulmana: Império Mughal

**1288:** Marco Polo chega à Índia

**1498:** primeira viagem de Vasco da Gama em Goa

**1500:** Akbar, o grande rei mughal (muçulmano)

**1600:** formação da Companhia das Índias Orientais pelos Britânicos

**1800:** Império Britânico

**1885:** Formação do Congresso Nacional

**1900:** Movimentos para independência

**1930:** Gandhi

**15 de agosto de 1947:** Partição da Índia e Paquistão;

Independência à meia-noite.

## Apêndice 2

### Mapa Político



Fonte: [ajourneyacrossindia.com](http://ajourneyacrossindia.com) (download 30 set. 2010)