

Aspectos históricos do contexto de surgimento das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*¹

Historical aspects of the context of emergence of the *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*

Matheus Landau de Carvalho¹

Resumo

O objetivo deste artigo é o estudo do período da Dinastia Maurya (320 A.E.C. - 185 A.E.C.) e do contexto histórico subsequente para a compreensão de que modo um conceito central para os budistas – *dharma*, na forma de *dhamma* – foi apropriado por um governante indiano enquanto uma ideologia cultural que superou os contextos locais de seu império. Busca-se, ainda, entender como este contexto teria induzido à elaboração de uma literatura hindu especializada, a saber, os *Dharmaśāstras*, dentre os quais as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*, que, pela primeira vez, se apropriou deste conceito como parte central em seu escopo.

Palavras-chave: *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*; Dinastia Maurya; *Dhamma/Dharma*.

Abstract

The aim of this paper is the study of Maurya dynasty (320 B.C.E.-185 C.E.) and the following historical context so as to understand how a central concept for Buddhists – *dharma*, in the form of *dhamma* – not only was appropriated by an Indian governor as a cultural ideology which could overcome the local contexts of his empire, but also the way this context would have prompted the composition of a specific Hindu literature, that is the *Dharmaśāstras*, including the *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*, which, for the first time, took this concept as central in its scope.

Key-words: *Laws of Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*; Maurya Dynasty; *Dhamma/Dharma*.

Introdução

As *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* foram o primeiro texto hindu com características legislativas a ser traduzido para um idioma ocidental moderno com a versão inglesa de Sir William Jones, em 1794. Após ser designado juiz da Suprema Corte em 1783, Sir Jones se estabeleceu em Calcutá, onde fundou a *Sociedade Asiática de Bengala*, da qual foi presidente vitalício.

¹ Bacharel e Licenciado em História com Habilitação em Patrimônio Histórico pela Universidade Federal de Juiz de Fora em 2009. Especialista – 2010 – e Mestre – 2013 – pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR), pela mesma Universidade. Email: matheuslcarvalho@ig.com.br

Esta iniciativa foi um reflexo não só de interesses puramente acadêmicos, apresentando as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* para o resto do mundo pela primeira vez¹, mas também do plano de administração da justiça na Índia proposto em 1772 pelo Governador-Geral Britânico Warren Hastings. Esse plano derivou do projeto de um império europeu na Índia, iniciado de maneira mais definitiva com a conquista militar da província de Bengala pela Companhia Inglesa das Índias Orientais na Batalha de Plassey, em 1757. Os juizes britânicos precisavam do acesso aos textos legislativos originais da Índia para implementar a política britânica de “administrar a lei nativa para os nativos” (Olivelle, 2005, p. 62)².

Enquanto um tratado hindu que aponta para um modelo espiritual idealizado de prescrição social, as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* são essencialmente constituídas por preceitos éticos e jurídicos, injunções rituais e perspectivas futuras de condições ônticas da alma que visam um fim qualitativo a ser alcançado. Uma questão advinda desta perspectiva se debruça sobre as plausibilidades históricas ou empíricas de extensão das realidades rituais e ético-morais prescritas pelas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*, ou até que ponto e de quais maneiras seu conteúdo reflete as condições materiais e os valores culturais identificáveis numa sociedade hindu da época atribuída à sua composição. Dos argumentos apontados por Axel Michaels acerca desta problemática em torno dos *Dharmaśāstras* e da prática da lei hindu clássica, destaca-se aquele que afirma ter a lei hindu se baseado na administração de máximas não-escritas enquanto versos flutuantes de normas preservadas mnemonicamente e parcialmente registradas em sânscrito nos livros normativos, muitas das quais “aplicáveis somente a castas e grupos sociais específicos, de modo que deversem ser compreendidas como um registro de costumes regionais e não apenas como códigos legais ou fantasias morais brâhmanicas.” (Michaels, 2010, p. 58)

Desta maneira, a proposição de algumas questões de natureza historiográfica torna-se plausível: a partir da constatação de que a resolução de problemas e conflitos sociológicos e religiosos na Índia antiga não dependia exclusivamente dos *Dharmaśāstras (Tratados sobre o Dharma)* escritos, mas também de uma *lex non scripta* baseada numa consuetudinidade ritual e moral amplamente reconhecida na área do subcontinente indiano – por sua vez corroborada pelos próprios *Dharmaśāstras* –, o que levou ao registro por escrito

em sânscrito destes *Tratados*? Quais teriam sido os fatores externos ao subcontinente indiano que contribuíram para este ensejo? E quais seriam os fatores endógenos à geografia que porventura desencadearam este processo? Existem indícios históricos intratextuais às *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) que possam responder a estas questões? E, por fim, qual a importância do conceito de *dhamma*, segundo o Budismo, para a compreensão desta problemática?

1. As naturezas sociológica e religiosa do sistema *varṇa-āśrama* como principais indícios históricos intratextuais das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*)

As *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) constituem um dos principais *Dharmaśāstras* (*Tratados sobre o Dharma*), ou seja, antigos textos sagrados em sânscrito que suplementam e explicam as determinações ou proibições contidas nas quatro tradições ritualísticas dos *Vedas* – *R̥gveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* e *Atharvaveda*³ – através de um conjunto de códigos sociais, éticos, políticos e religiosos que contêm leis, regras e diretrizes para a vida social – e, em alguns aspectos, também familiar e individual – dos seguidores da cultura védica⁴. Compostos de forma poética com versos citados para legitimar julgamentos e conselhos legais, os *Dharmaśāstras* servem como um encaminhamento propedêutico àqueles textos que propiciam uma relação direta e imediata com o conhecimento e a experiência presentes nas quatro tradições ritualísticas dos *Vedas*, a saber, os *Brāhmaṇas*. Estes são manuais em prosa sobre como realizar os rituais védicos, discutindo muitas das ações individuais destes rituais (Witzel, 2003, p. 81) com instruções e comentários sobre o significado dos *mantras* e sua aplicação nas cerimônias rituais relativas a estas tradições ritualísticas. Os *Brāhmaṇas* não só refletem as demandas do *dharma*, mas também nos dizem como estas demandas se processam no universo do ritual.

O conceito de *dharma* tal como se apresenta nos *Dharmaśāstras* pode ser compreendido a partir da doutrina dos *puruṣārthas*, um paradigma pan-indiano baseado em quatro aspirações fundamentais da condição existencial humana postuladas por tradições do Hinduísmo: *kāma*, *artha*, *dharma* e *mokṣa*. Vistas desta maneira, estão organicamente interrelacionadas, hierarquicamente dispostas e se alocam em progressão ascendente, de modo que a aspiração

subsequente não exclui suas precedentes, mas as incorpora e empresta um novo sentido. *Kāma* se refere à satisfação de instintos orgânico-sexuais, assim como ao amor, ao afeto e a todo um conjunto de experiências possíveis no âmbito do gozo dos sentidos. *Artha*, por sua vez, engloba não só a busca e obtenção de prosperidade material, como também trata de aspectos relacionados ao exercício da política e da economia. O último dos *puruṣārthas* acima elencados, *mokṣa*, vem da raiz *muc*, que significa “desatar, livrar, soltar, libertar, liberar, deixar em liberdade, sair de, abandonar, largar” (Zimmer, 2003, p. 41), no sentido de uma busca espiritual última enquanto conhecimento da natureza fundamental do Si-Mesmo que suspende toda e qualquer busca objetiva (mundana ou transcendente).

A dimensão semântica do conceito de *dharma* que interessa aqui é a de que ele governa todo aspecto e toda atividade na vida de um praticante hindu ao englobar a prescrição de deveres éticos e pressupor a realização de rituais por parte do indivíduo. Estes rituais se constituem em causa instrumental na produção de objetos transcendentais de fruição numa outra vida, que pode ser um paraíso (*svarga*) propriamente dito ou um renascimento numa condição humana superior. Esta fruição transcendente futura, *a posteriori*, fundamenta-se na doutrina da transmigração da alma (*saṃsāra*), baseada num ciclo de repetidos nascimentos e mortes de um ser, numa pluralidade de estágios transmigratórios que se inter-relacionam através de um princípio de causa e efeito (*karma*) fundado em ações produzidas em existências anteriores pelo indivíduo, que também podem produzir consequências para existências vindouras de sua respectiva alma.

Com efeito, o *saṃsāra* incorpora a polissemia dos termos sociológico e religioso na medida em que consequências espirituais podem estar vinculadas não somente a ações rituais, mas também a ações ausentes de qualquer pretexto ou natureza religiosos. Do mesmo modo, ações rituais podem ter reflexos não apenas em condições espirituais, mas adquirir dimensões sociológicas no contexto hindu de acordo com as *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)*. Assim, apesar de apoiar-se numa dinâmica espiritual, “o termo *saṃsāra* também é amplamente aplicado à existência mundana em si.” (Rodrigues, 2006, p. 51, grifo do autor). A compreensão de *dharma* tal como desenvolvido nas *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* se dá muito em função da compreensão da doutrina do *saṃsāra*, não só por esta conferir uma plausibilidade material e espiritual à vida

de um hindu em sua totalidade, como também por ela determinar fundamentalmente o sistema *varṇa-āśrama*, principal eixo constitutivo dos *Dharmaśāstras*. Tal sistema comporta características diametralmente opostas a certas dinâmicas sociorreligiosas intrínsecas ao Budismo, heterodoxia que trazia em seu cerne o conceito de *dhamma*⁵, cuja propagação promovida durante a primeira experiência imperial de dimensões pan-indianas bem sucedida teria induzido, segundo estudiosos e especialistas de história antiga da Índia, ao registro por escrito dos *Dharmaśāstras*.

O sistema *varṇa-āśrama* pode ser visto não só como uma característica religiosa e sociológica exclusiva das tradições religiosas do Hinduísmo, mas também um dos desdobramentos da antiga cultura védica, na qual convivem e se sobrepõem dois critérios distintos: o das quatro estratificações socio-ocupacionais (*varṇas*) e o das quatro etapas de vida (*āśramas*). Estes critérios guardam entre si relações orgânicas e de interdependência, de modo que se busque uma estabilidade social, econômica e política, bem como o bem-estar espiritual de todos os membros da sociedade.

As divisões socio-ocupacionais (*varṇas*) são dispostas numa hierarquia encabeçada pelo *brāhmaṇa* (sacerdote erudito), abaixo do qual vem o *kṣatriya* (guerreiro ou administrador público), seguido, por sua vez, pelo *vaiśya* (agricultor e/ou comerciante) e pelo *śūdra* (servo). Esta hierarquia é um reflexo de uma concepção religiosa baseada no fluxo espiritual de evolução da alma individual através de várias de suas existências, o *samsāra*. Uma dimensão implícita no sistema de *varṇas* é o fato de configurar uma condição ôntica da alma eterna neste mundo, que pressupõe uma mobilidade na hierarquia socio-ocupacional através deste fluxo transmigracional, de modo que o indivíduo do *varṇa* mais elevado, o *brāhmaṇa*, adquira simultaneamente um status de paradigma ético-espiritual e uma condição teleológica *par excellence* neste mundo dos indivíduos dos outros *varṇas*, constituindo-se com isso numa possibilidade ôntica dentro de um quadro de evolução espiritual aberta aos demais *varṇas*.

Uma outra dimensão que a categoria de *varṇa* pode adquirir é a de um grande conjunto compreendendo uma pluralidade de outras comunidades (*jātis*) com suas denominações próprias, como se cada *varṇa* fosse uma unidade ético-espiritual maior com especificidades socio-ocupacionais, comportando várias *jātis* como suas compartimentações menores enquanto entidades empíricas.

Alguns desafios enfrentados por estudos antropológicos contemporâneos se baseiam num processo recente de desambiguação dos sentidos que a palavra *casta* pode assumir em pesquisas sobre a sociedade hindu, usada por vezes de forma ambivalente, e nem sempre consciente, para designar tanto a categoria ético-espiritual dos *varṇas* quanto para se referir às *jātis* especificamente.

As etapas de vida (*āśramas*) consistem: na etapa do estudante (*brahmacarya*), que se configura na prática do estudo e recitação dos *Vedas* e de austeridades morais a serem vividas pelo estudante (*brahmacārī*); no estágio marital (*grhastha*), baseado no cumprimento de condutas éticas e injunções rituais, seja de modo restrito no âmbito familiar, seja na dimensão mais ampla da sociedade hindu; na etapa de vida retirada na floresta (*vānaprastha*) enquanto uma fase intermediária e, simultaneamente, propedêutica ao quarto estágio (*samnyāsa*), no qual deve haver uma busca pela renúncia aos apegos que vinculem aos laços familiares e sociais, de modo que o *samnyāsī* adote o *modus vivendi* de um asceta errante e mendicante. Tecnicamente, o sistema de *āśramas* não tem que ser obrigatoriamente cumprido em sua totalidade numa só existência neste mundo, podendo o hindu optar pela permanência no *brahmacarya* por toda sua vida, ou pelo ingresso subsequente em qualquer um dos outros três *āśramas* até sua morte⁶.

Esta menção, ainda que breve, ao sistema *varṇa-āśrama*, bem como à realidade das *jātis*, é necessária se levarmos em conta o impacto político-religioso da dinastia Maurya sobre o subcontinente indiano, suas consequências sociorreligiosas mediatas e o período histórico atribuído à composição das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), nas quais observa-se claramente uma propensão em classificar e qualificar, exaustivamente, todo e qualquer tipo de existência possível, seja humana, animal, material e espiritual, nos limites de experiência e objetivos sociológicos e religiosos previstos pelo sistema *varṇa-āśrama*. É possível identificar certas tendências taxonômicas e, de certo modo, enciclopédicas, na compilação e avaliação aplicadas a certos contextos de elegibilidade e seleção qualitativas de elementos humanos e materiais para o desempenho dos rituais e as condutas éticas segundo os fins sociológicos e espirituais almejados.

O contraste considerável entre estas características de um projeto brāhmanico baseado numa ortopraxia e ortodoxia védicas e as características de promoção de uma ética social baseada numa ideologia que transcendesse regras

e deveres determinados pela estratificação sociorreligiosa na qual nasciam os indivíduos – independente de seitas religiosas ou pertenças confessionais, segundo necessidades prementes de unificação do império – é apontado por especialistas e estudiosos da Índia antiga como um dos principais motivos que teriam induzido ao registro por escrito das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*).

As *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) são um dos poucos *Dharmaśāstras* que foram preservados em sua integridade textual (Rocher, 2005, p. 107). Segundo tradições do Hinduísmo, Manu é o ancestral da humanidade e sobrevivente do dilúvio que encerra um *manvantara* ou *Época de Manu*, ou seja, cada um dos quatorze períodos que constituem um *kalpa* ou dia de *Brahmā* segundo uma concepção cíclica do tempo cósmico. Cada *manvantara* recebe o nome de uma manifestação do ancestral sobrevivente de seu respectivo dilúvio⁷.

A atribuição da autoria do texto sagrado à figura de Manu pode ter sido utilizada como um recurso de legitimação baseado numa proeminência amplamente reconhecida por tradições ritualísticas e filosóficas do Hinduísmo de sua importância progenitora e legislativa da espécie humana. Um debate contemporâneo com relação à sua autoria se divide em duas correntes.

Uma defende sua autoria múltipla, segundo a qual seus versos foram reunidos em textos completos sob o nome de sábios particulares, sendo editados e atualizados com novos versos ao longo dos séculos por compiladores, copistas e editores. Um provável indício textual desta visão estaria em alguns trechos das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) que poderiam ser vistos como interpolações⁸.

A outra corrente reivindica um único autor – provavelmente um conservador do *vaṃśa* dos *brāhmaṇas*, de algum lugar do norte do subcontinente indiano, ou pelo menos um grupo de pesquisadores assistentes presididos por um chefe apenas (Olivelle, 2005, p. 19.) –, em um tempo particular na história, que teria escrito e organizado sua complexa e consistente estrutura. Olivelle aponta a presença de versos transitórios ao longo dos capítulos que constituem as *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), marcando a conclusão de um assunto e o início de outro como um indício de uma estrutura latente que remontaria a um único autor⁹.

2. O Império Maurya e a proeminência dos conceitos de *dhamma* e *dharma* no contexto indiano

Existe um consenso entre especialistas e estudiosos tanto do sistema *varṇa-āśrama* quanto das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), como Pandurang Vaman Kane, Patrick Olivelle, Romila Thapar e Max Weber, de que seu registro por escrito tenha se dado entre 200 A.E.C. e 200 E.C., época que se seguiu ao fim da Dinastia Maurya (320 A.E.C. - 185 A.E.C.). Seu terceiro soberano, Aśoka¹⁰ (c. 273 A.E.C. - 233 A.E.C.), chegou a governar uma área que se estendia do atual Bangladesh para além do rio Indo, do Himalaya à atual península do Decã (Anexos A e B), um império que se dividia em cinco partes, quais sejam: o antigo núcleo do Magadha – onde situava-se a capital real, Pataliputra –, e os quatro vice-reinados de Taxila a noroeste, Ujjain a oeste, Survanagiri ao sul e Toshali a leste, cada qual governado por um príncipe e subdividido em distritos dirigidos por funcionários reais.

O estudo deste contexto histórico é necessário pela possibilidade que ele nos oferece de entender como um conceito central para os budistas – *dharma*, na forma de *dhamma* – foi apropriado por um governante enquanto uma ideologia cultural que superasse os contextos locais de seu império, assim como de que modo este contexto teria induzido à elaboração de uma literatura hindu – *Dharmaśāstra* – a qual, pela primeira vez, tivesse se apropriado deste conceito como central em seu escopo.

Ao contrário do forte controle exercido pela administração e burocracia na região central, as províncias mais distantes possuíam maior autonomia. Algumas características perceptíveis em vários impérios ao longo da história também fizeram parte do império Maurya sob Aśoka, como a construção de monumentos para marcar a presença do poder central, a tentativa de uniformizar as leis e o estímulo ao movimento de pessoas e às possibilidades de comunicação, em vários níveis, através de uma escrita padrão. Em sua maioria, os impérios vivem entre a realidade de comportar economias diferenciadas em seus domínios, precisando dinamizar-se de acordo com as demandas e os recursos – visto que as necessidades econômicas exigem reestruturação quando e onde quer que haja potencial para se obter receita – e a necessidade de estabelecer uma homogeneidade econômica, que, no caso do império Maurya, se deu através da extensão da agricultura junto com a mobilidade da mão-de-obra

em alguns casos e a ampliação cada vez maior de trocas comerciais e movimento de mercadorias por meio da cunhagem de moedas (Thapar, 2003, pp. 174-175).

No intuito de evitar a fragmentação política e econômica do império que havia expandido, percebendo a ineficiência das campanhas de conquista do interior e a extrema dificuldade de manter controle absoluto sobre as regiões mais afastadas do centro ou das principais vias de comunicação, Aśoka aproveitou-se da difusão do Budismo pelas cidades – onde se fazia representar principalmente pelos grupos mercantis – e pelas rotas de caravanas – ao longo das quais erguiam-se mosteiros e albergues para peregrinos – para enviar suas mensagens e dispor de uma ampla rede de apoio, rica e bem organizada (Albanese, [2008], p. 31). O império abarcava várias culturas e sistemas sociais: a nordeste, o contexto greco-hindu era caracterizado por duas divisões, o senhor e o escravo. Já o sistema de estratificações socio-ocupacionais (*vamas*), assim como as inúmeras comunidades rituais hindus (*jātis*), dominavam na planície do Ganges, mas eram ausentes entre os *āṭavikas* – habitantes da floresta – espalhados por todo o império, num contexto mais amplo que envolvia o status de novas comunidades emergentes, “tais como a comunidade mercantil, a afirmação de associações de ofício em centros urbanos, [e] a pressão por um sistema administrativo mais complexo do que antes” (Thapar, 2003, p. 202).

Além de se evitar o esfacelamento político e econômico, procurou-se estabelecer uma ideologia cultural que sobrepujasse as variações locais, que, no caso de Aśoka, se estabeleceu com seus Éditos através do conceito de *dhamma*. Inscritos em superfícies de pedra onde quer que estivessem localizadas, os Éditos (Anexo A) da primeira metade de seu reinado foram distribuídos por todo o seu império, principalmente em áreas de estabelecimento e concentração permanente de pessoas. Já os Pilares (Anexo A), inscritos em monólitos de arenito bem polidos e provenientes de locais perto de Vārāṇasī, envolviam muita habilidade tecnológica para serem retirados e gravados e ficaram confinados na planície do Ganges, provavelmente por esta ser sua via de transporte e o coração do império. Esses Éditos, escritos em *prākṛta*, *kharoṣṭhī* e *brāhmī*¹¹, refletem não só os eventos de seu contexto e as medidas de Aśoka enquanto governante, mas também sua personalidade, de modo que é possível captar tanto as dimensões do ser humano – ou ainda *Devānampīya*, o *Amado dos Deuses* – quanto as dimensões do homem de Estado:

[...] Depois dos habitantes de Kaliṅga terem sido subjugados, o Amado dos Deuses veio a sentir uma forte inclinação para o Dhamma, um amor pelo Dhamma e pelo ensino do Dhamma. Agora o Amado dos Deuses sente profundo remorso por ter conquistado Kaliṅga.

De fato, o Amado dos Deuses está profundamente cheio de dor pela carnificina, morte e deportação que toma lugar quando um território independente é conquistado. Mas o Amado dos Deuses está cheio de dor ainda mais por isto – que brâhmanas, ascetas, e chefes de família de diferentes crenças que vivem em suas terras, e aqueles que respeitam seus superiores, sua mãe e seu pai, os mais velhos, e que se comportam devidamente e têm forte lealdade aos amigos, conhecidos, colegas, parentes, servos e empregados – que eles estejam feridos, mortos ou separados daqueles que amam.

[...] Agora é a conquista pelo Dhamma que o Amado dos Deuses considera como a melhor conquista. E isto (a conquista pelo Dhamma) foi obtido aqui, até as fronteiras, mesmo a seiscentas yojanas de distância, onde o rei grego Antíoco governa, para além de onde os quatro reis chamados Ptolomeu, Antígono, Magas e Alexandre governaram, assim como no sul entre os cholas, os pāṇḍyas, e tão longe quanto Tāmraparṇi. [...] Esta conquista foi obtida em todo lugar, e isto provoca grande júbilo – o júbilo que só a conquista pelo Dhamma pode oferecer. (Édito XIII. In: THE EDICTS OF KING ASOKA)¹²

A partir deste Édito conclui-se que a conquista da região de Kaliṅga – localizada na costa oriental do subcontinente indiano, de grande riqueza e importância estratégica, que permitia controlar as rotas comerciais costeiras –, por volta de 260 A.E.C., parece ter despertado um grande remorso em Aśoka devido à carnificina e às agruras da guerra, momento este que pareceu reacender seu interesse pelos ensinamentos do Budismo. Como deixou registrado num de seus Éditos, sua conversão não aconteceu da noite para o dia, mas teria levado cerca de dois anos e meio (Thapar, 2003, p. 180), a partir dos quais teria saído da condição de noviço e alcançado a de membro oficial do *Samgha*¹³. Aśoka fez ricas doações a mosteiros budistas, patrocinando o concílio de Pataliputra (c. 250 A.E.C.) – no qual foram redigidas e compiladas escrituras budistas – e algumas missões budistas enviadas ao Ceilão e territórios vizinhos. Além disso, deu início ao ideal de expansão missionária do Budismo, pois delegações maurianas levaram as mensagens de seus Éditos a cortes independentes além da fronteira noroeste através de redes em expansão de missionários budistas (Johnson, 2008, p. 71.).

Outro aspecto que emerge deste Édito é sua referência ao conceito de *dhamma*, o qual, segundo os Éditos e Pilares de Aśoka, parece revelar uma ética

mais ampla no sentido de explorar meios de governar e reduzir intolerâncias e conflitos sociais. Para o imperador, os princípios de *dhamma* deveriam ser tais que pudessem ser aceitos pelo máximo de pessoas possíveis, pertencentes a qualquer seita religiosa, não sendo definidos, portanto, em termos de regras e deveres determinados pela estratificação socio-religiosa na qual se nasce, mas referindo-se às exigências de uma ética social: “O sistema mauryano [...] tinha pouco a ver com status ritual, hierarquias rituais ou separação do político e do ritual.” (Thapar, 2003, pp. 197-8).

A tolerância com pessoas e suas crenças e ideias basear-se-ia na consideração para com escravos e servos, respeito aos tutores, obediência à mãe e ao pai, generosidade com os amigos, conhecidos e parentes, estima e doações a *brāhmaṇas* e *śramaṇas*¹⁴, o cuidado com todos os seres vivos e a abstenção de tomar a vida (*ahimsā*) do que quer que seja. Neste sentido, as diferenças que pudessem levar à desarmonia, como assembleias e reuniões, eram desencorajadas. Além da tolerância, a renúncia à guerra e à conquista pela violência, assim como a morte de animais por mãos humanas, também se constituíram como princípios de *dhamma* para Aśoka, embora o imperador reconhecesse ocasiões em que a violência fosse inevitável. O apelo à misericórdia e à clemência, assim, fizeram parte das intenções do governante Maurya de estabelecer o bem-estar de seus governados, como se pode observar num de seus Pilares:

Nas estradas eu tive árvores bânias plantadas, as quais fornecerão sombra aos animais e homens. Eu tive pequenos bosques de mangas plantadas e eu tive poços cavados e casas de repouso construídas a cada nove milhas... E eu tive muitos tanques de água feitos em todo lugar para o uso de animais e homens. Mas este benefício é importante, e de fato o mundo mereceu a atenção em várias maneiras de reis anteriores assim como de mim. Mas eu fiz estas coisas de modo que meu povo pudesse corresponder ao *Dhamma*. (Pilar VII. In: Thapar, 2003, p. 203, grifo do autor)

Max Weber menciona a criação, pelo rei, de funcionários especiais que atuavam como ‘censores’ (*dharmarashtra*), os quais eram responsáveis por estabelecer reuniões oficiais em todos os distritos a cada cinco anos entre pessoas de vida estimada a fim de propagar as diretrizes do *dhamma*.

Segundo Romila Thapar, a dinastia Maurya tendia a um ecletismo confessional das seitas heterodoxas, principalmente dos jainistas, dos *ājīvikas*¹⁵

e dos budistas. A partir das necessidades de unificação do império, Aśoka lançou mão de um conjunto de princípios influenciados por ideias e conceitos intelectuais e religiosos correntes em seu tempo – principalmente o *dhamma* –, um tempo no qual as almas dos leigos para os quais tais ideias religiosas já não eram mais constituídas exclusivamente por nobres instruídos, mas também por cortesãos, oficiais letrados, camponeses e pequenos burgueses; e os príncipes, sacerdotes e monges, por sua vez, interessavam-se na maneira pela qual as necessidades religiosas se encontravam na sociedade (Weber, 1958, p. 236).

A ênfase de Aśoka por uma harmonia social e um respeito aos *brāhmaṇas* e *śramaṇas* pode ter sido não apenas uma necessidade de se evitar tensões sociais, mas também um indício da necessidade de já se lidar com elas. Confrontos entre membros das duas estratificações socio-ocupacionais (*varṇas*) superiores do Hinduísmo – *brāhmaṇas* e *kṣatriyas* – com os comerciantes teriam sido inevitáveis. Economicamente poderosos devido à abertura do comércio promovida pelos Mauryas, estes comerciantes tiveram um papel significativo nas instituições urbanas da época enquanto líderes de corporações, embora o código social lhes negasse uma posição de prestígio. Comerciantes e financiadores (*setthis*) que costumavam bancar a produção de textos budistas, assim como de outras seitas, eram tratados com muito respeito nestes mesmos textos, ao contrário dos textos brāhmaṇicos, o que poderia ter causado fricções entre os *brāhmaṇas* e as seitas heterodoxas.

A despeito da política pró-budista de Aśoka não ter sido estabelecida necessária e compulsoriamente em detrimento do brāhmaṇismo védico¹⁶ – visto que tal política não só estava aberta à aceitação ou rejeição por quem quer que fosse, como também estimulava claramente o respeito devido aos *brāhmaṇas* e *śramaṇas* através de seus Éditos e Pilares –, existem indícios de que as principais seitas heterodoxas

questionavam ideias brāhmaṇicas e sugeriam meios de vida e pensamento alternativos. A força das ideologias alternativas ao brāhmaṇismo védico, assim como o apoio por elas recebido, eram aparentes, o que as teria tornado ainda mais competitivas. Que a competição às vezes se expressava em contestação era inevitável. (Thapar, 2003, p. 201).

A dinastia Maurya terminou com o assassinato do filho de Aśoka, Bṛhadratha, em 185 A.E.C., por Puṣyamitra – comandante do exército Maurya e

fundador da dinastia Śuṅga –, e conseqüente usurpação do trono. Segundo indícios arqueológicos e literários¹⁷, o prejuízo causado à *stūpa*¹⁸ de Sāñchī e ao monastério em Kausambi data do período Śuṅga. Além disso, Puṣyamitra, de família brāhmaṇica, teria executado os sacrifícios védicos de cavalos (*aśvamedhas*), realizados pelo rei para exaltar e proclamar sua soberania. Tal poderia indicar simultaneamente um apoio ao brāhmaṇismo védico e uma reprovação das seitas heterodoxas, por sua vez avessas a esses tipos de rituais (Thapar, 2003, p. 210), como parece corroborar Max Weber:

Eles (os príncipes) reviveram os laços com a camada intelectual brahmânica e a organização de casta sobre e contra o antigo monasticismo budista e as corporações, e completaram a receita parcial primeiro do Mahayanismo, daí mais tarde do Brahmanismo puro, ortodoxo e ritual. Assim como as fontes de registro indicam como um todo, o poder do rei foi decisivo para a restauração da nova ortodoxia. (Weber, 1958, p. 292)

3. O surgimento das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* como possível resposta da ortodoxia brāhmaṇica a desafios socio-religiosos após o fim da dinastia Maurya

O contexto pós-Maurya foi caracterizado por uma tentativa de restauração da ortodoxia brāhmaṇica como reação tanto à expansão das principais heterodoxias da época – Budismo e Jainismo – quanto aos novos povos e suas culturas socio-religiosas que estavam chegando ao subcontinente indiano neste momento. A assimilação de novas populações vindas da Ásia central e ocidental, com suas próprias identidades ancestrais, por uma sociedade baseada em estratificações socio-ocupacionais (*varṇas*) teria colocado problemas para muitos *brāhmaṇas* que ignoravam ou até descategorizavam tais populações. O crescimento do comércio com povos vindos de fora do subcontinente indiano, assim como a expansão de comerciantes provenientes do subcontinente através de rotas para a Ásia central e ocidental, para os portos do Mar Vermelho e também o sudeste da Ásia, além da abertura de terras, gerou um cenário caracterizado por múltiplas comunidades e várias identidades, com algumas afiliações religiosas sectárias e o uso de línguas particulares, contexto estranho ao sistema de *varṇas*, baseado na hierarquia social assegurada pela separação ritual e pela divisão do trabalho.

A fluidez desta realidade urbana, resultado de novas ocupações, migrações e identidades de terras distantes, se mostrou uma situação difícil para a ortodoxia brahmânica contornar segundo o sistema de *varṇas*, regido predominantemente por suas duas estratificações socio-ocupacionais superiores – *brāhmaṇas* e *kṣatriyas*. Uma leitura possível seria enxergar na severidade dos *Dharmaśāstras* o reflexo de uma insegurança da ortodoxia brāhmaṇica em uma época de fluxo e mudanças (Thapar, 2003, p. 279): “Leis sociais continuaram a ser projetadas como rígidas e as teorias patriarcais do Manu *Dharmaśāstra* consideradas como legítimas” (Thapar, 2003, p. 260, grifo do autor). A partir desta hipótese, as próprias *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* nos forneceriam indícios destes contatos entre povos que já migravam para o subcontinente indiano e o sistema de *varṇas* autóctone à região, e de como aqueles foram assimilados e interpretados por estes:

Ao negligenciar os ritos sagrados e não consultar os brāhmaṇas, estes homens, kṣatriyas de nascimento, entretanto, alcançaram gradualmente no mundo o nível de śūdras – puṇḍrakas, coḍas, draviḍas, kāmbojas, yavanas, śakas, pradas, pahlavas, cīnas, kirātas, e daradas. Todas as tribos no mundo que não fazem parte daqueles nascidos da boca, dos braços, coxas e pés – sejam falantes de línguas estrangeiras ou de línguas āryas – a tradição [smṛti] os denomina de dasyus. (*Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* X,43-45. In: Olivelle, 2005, p. 210)

Em nota a este trecho, Olivelle afirma que esses nomes se referem claramente a nomes étnicos: *coḍas* e *draviḍas* eram grupos étnicos provenientes do sul índico (dravidianos) e os *kāmbojas* formavam um grupo localizado na atual região noroeste do Paquistão, enquanto que os *pahlavas* eram os persas, *yavanas*, os gregos, e os *cīnas*, os chineses (Olivelle, 2005, p. 336, n. 10.44).

As relações com o Budismo e o Jainismo, autóctones ao subcontinente indiano, também revelam um pouco das características contextuais que determinaram a maneira pela qual os *Dharmaśāstras* foram registrados. Apesar de alguns *brāhmaṇas* terem se submetido às soteriologias heterodoxas – servindo como sacerdotes subalternos em templos jainistas e comunidades budistas –, assim como o sistema de *varṇas* ter se afrouxado nos territórios até onde estas heterodoxias haviam se estabelecido, os *brāhmaṇas* raramente foram deslocados de sua proeminência socio-religiosa por estas, pois nem os jainistas nem os budistas executavam quaisquer tipos de ritos, numa direção contrária às exigências de alguns leigos por um culto e por seus representantes definidos.

Segundo Max Weber, a intenção dos *brāhmaṇas* era se livrar desta situação de subordinação aos monges budistas e jainistas: “Em geral, desde o tempo de Aśoka [...] até por volta de 300 anos depois de Cristo, era raro que uma instituição nas inscrições fosse favorável aos *brāhmaṇas*” (Weber, 1958, pp. 292-3). Thapar defende a hipótese de que o prestígio adquirido pelo Budismo devido à propagação de seu conceito de *dhamma* pelo rei Aśoka permitiu à heterodoxia soteriológica em questão assimilar mais facilmente os recém-convertidos, ao contrário da ortodoxia hindu, estruturada no sistema de *varṇas*, por sua vez baseado na hierarquia social assegurada pela divisão do trabalho e pela separação ritual para legitimar a presença de um indivíduo em seus limites: “Enquanto os budistas tendiam a reunir grupos diversos, as regulações dos *varṇas*, se observadas, os teriam colocado separados” (Thapar, 2003, p. 271).

Além da presença das principais heterodoxias da época e da chegada de novos povos ao subcontinente indiano, outro fator que determinou o registro dos *Dharmaśāstras* tanto no contexto Maurya quanto no período subsequente foi a necessidade de sistematizar o conceito de *dharma* para responder a estes dois desafios ao sistema *varṇa-āśrama* de acordo com os interesses da ortodoxia *brāhmaṇica*. Segundo hipóteses levantadas por Olivelle (2010, p. 69-89), o conceito de *dharma* não estaria sistematizado numa literatura sagrada hindu da mesma maneira como nos *Dharmaśāstras* enquanto um conjunto de prescrições rituais e morais acerca dos direitos e deveres relativos às estratificações socio-ocupacionais (*varṇas*) e às etapas de vida (*āśramas*) conforme uma relação orgânica e de interdependência entre si.

Com relativa frequência nos textos da tradição ritualística do *R̥gveda* e dos *Śrautasūtras*¹⁹, o conceito de *dharma* assume um sentido predominantemente ritual, e em outros casos, cosmológico. Com pouca recorrência na tradição ritualística do *Yajurveda*, assim como em três *Brāhmaṇas* examinados pelo autor, o *dharma* se refere ao estabelecimento divino da ordem social fundada no governo e soberania do rei, bem como aos rituais da realeza. Em algumas poucas *Upaniṣads*²⁰ analisadas pelo autor, assim como nos *Gr̥hyasūtras*²¹, apesar da baixa frequência em ambos, o *dharma* pode assumir tanto um sentido ritual quanto um sentido de normas locais e costumes, ou referir-se ao modo de vida religioso de um *brāhmaṇa*, sustentando dimensões mais próximas da abordagem presente nos *Dharmaśāstras*.

Segundo Olivelle, foi no Budismo primitivo que *dharma* – na forma de *dhamma* – passou de um conceito periférico a um conceito central, adquirindo um significado mais ético, no sentido de colocar em prática a conduta correta prescrita pelo ensinamento de Buddha, guardando-se os preceitos morais, desenvolvendo-se a fleugma e a concentração, bem como o *insight* e o conhecimento através do exercício da meditação (Gethin, 2010, pp. 93-94). Neste sentido, o uso que Aśoka fez do conceito de *dhamma* através de seus Éditos e Pilares a fim de sobrepujar as variações culturais locais e evitar o esfacelamento político e econômico de seu império, na medida do possível, é mediado pela dimensão ética conferida pelo Budismo. Sua propagação não poderia ser ignorada pelos *brāhmaṇas*, cujas reflexões sobre o *dharma*, até então, estavam estreitamente ligadas às *śākhās* ou escolas particulares de cada uma das quatro tradições ritualísticas e soteriológicas dos *Vedas* – *Ṛgveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda*, *Atharvaveda*.

O que faltava para os *brāhmaṇas*, segundo Olivelle, era encontrar os meios legítimos e autorizados (*pramāṇa*) por sua ortodoxia que possibilitassem o conhecimento e a realização do *dharma* no sentido de uma vida social, ética e religiosa. Os budistas já tinham nas palavras de Siddhārtha Gautama (*buddhavacana*) o seu *pramāṇa*. As tradições ritualísticas dos *Vedas* não serviam tanto como *pramāṇas* segundo o sentido pretendido, pois suas definições de *dharma* se baseavam em teorias abstratas que não se encaixavam com os objetivos determinados naquele momento. Os meios autorizados que permitissem o conhecimento do *dharma* no sentido buscado pela ortodoxia brahmânica foram baseados na tradição ou memória (*smṛti*) e no costume ou prática (*ācāra*) de *brāhmaṇas* virtuosos e instruídos (*śiṣṭas*) (Olivelle, 2010, p. 84). Estes viviam nos limites de um território com conotações sagradas segundo alguns *Dharmaśāstras*, o *Āryāvarta* (Anexo B), uma concepção religiosa baseada numa determinada extensão territorial contendo várias comunidades e aldeias existentes no período de surgimento das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) sob a direção espiritual destes *brāhmaṇas*. Nas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) encontram-se referências ao *smṛti* e ao *ācāra* no trecho sobre as fontes do *dharma*:

A fonte do dharma é o Veda inteiro; a tradição [smṛti] e a prática daqueles que conhecem o Veda; a conduta [ācāra] das pessoas virtuosas; e o bem-estar próprio. Qualquer que seja o dharma que Manu proclamou com relação a quem quer que seja, [e] tudo o

que foi ensinado no Veda, pois isto contém todo o conhecimento.
[...]

“Śruti” deve ser reconhecido como “Veda”, e por “tradição” [smṛti] os “Dharmaśāstras”. Estes dois nunca devem ser questionados em qualquer assunto, pois é deles que resplandece o dharma. (*Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* II,6-7.10. In: Olivelle, 2005, p. 94)

Considerações Finais

A análise dos aspectos históricos do contexto de surgimento das *Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra)* revela um capítulo interessante para a compreensão do Hinduísmo não somente enquanto um complexo plural de tradições estruturadas em procedimentos éticos, rituais, jurídicos e narrativas míticas, mas também enquanto processos milenares e dinâmicos que respondem a vicissitudes e desafios contextuais de cada momento histórico.

O estudo da Dinastia Maurya (320 A.E.C. - 185 A.E.C.) e do contexto histórico subsequente é importante justamente por apresentar um momento significativo na história da Índia antiga. Nele houve a sugestão formal de cooptação de sistemas de hierarquização socio-ocupacionais baseados em pressupostos religiosamente fundamentados, com ações orientadas para fins transcendentais a partir da prescrição de injunções rituais e a busca por bens espirituais, segundo uma classificação e uma qualificação exaustiva de modos de existência humana nos limites de experiência e objetivos religiosos previstos pelo sistema *varṇa-āśrama*, por projetos mais horizontais de uma reciprocidade social que tenha em seu escopo estratégias de inibição de processos hierarquizantes, segundo a promoção de um bem-estar social de uma aplicabilidade mais universal e irrestrita.

De certo modo, ao sugerir a prescindibilidade da verticalização de categorias socio-religiosas através da promoção do conceito de *dhamma* como uma ideologia cultural que superasse os contextos locais de seu império, Aśoka Maurya teria engendrado um processo de esvaziamento do sentido hierárquico inerente aos aspectos socio-religiosos do sistema *varṇa-āśrama*, baseado em certas tendências taxonômicas na avaliação aplicada a contextos de elegibilidade e seleção ontologicamente qualitativas de indivíduos para o desempenho de rituais e condutas éticas segundo fins espirituais almejados.

Por fim, a proposta de discussão historiográfica exposta neste artigo aponta para a questão da suficiência metodológica da historiografia na relação entre tradição religiosa em suas várias dimensões humanas e o texto sagrado enquanto documento escrito. No caso específico do Hinduísmo e da história antiga da Índia, este esforço de epistemologia historiográfica pode questionar até que medida o estudo histórico de textos sagrados hindus é suficiente para responder a questionamentos sobre realidades empíricas de processos de transmissão discipular que expressem uma consuetudinidade do *dharma*, essencialmente sustentada na memória (*smṛti*) e no costume ou prática (*ācāra*) de determinados indivíduos (*śiṣyas*) reconhecidos pela excelência de sua instrução e de suas virtudes no exercício da religiosidade védica.

Referências

- ALBANESE, Marília. *Índia Antiga*. Barcelona: Folio, [2008]. (Coleção Grandes civilizações do passado).
- FLOOD, Gavin (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- GETHIN, Rupert. He Who Sees Dhamma Sees Dhammas: Dhamma in Early Buddhism. In: OLIVELLE, Patrick (ed.). *Dharma*. Delhi: Motilal Barnarsidass Publishers, 2010, p. 91-120.
- JOHNSON, Gordon. *Índia ontem e hoje*. Barcelona: Folio, 2008. (Coleção Grandes civilizações do passado).
- MICHAELS, Axel. The practice of classical Hindu law. In: LUBIN, Timothy; KRISHNAN, Jayanth; DAVIS JR., Donald R. *Hinduism and Law: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 58-77.
- OLIVELLE, Patrick (trad.). *Manu's Code of Law*. New York: Oxford University Press, 2005.
- _____. The Renouncer Tradition. In: Gavin FLOOD (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 271-287.
- _____. The Semantic History of Dharma the Middle and Late Vedic Periods. In: _____ (ed.). *Dharma*. Delhi: Motilal Barnarsidass Publishers, 2010, p. 69-89.
- ROCHER, Ludo. The Dharmasāstras. In: Gavin FLOOD (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 102-115.
- RODRIGUES, Hillary. *Introducing Hinduism*. New York: Routledge, 2006.
- SIMIELLI, Maria Elena. *Geoatlas*. 18. ed. São Paulo: Ática, 1995.
- THAPAR, Romila. *The Penguin History of Early India - from the origins to AD 1300*. New Delhi, Penguin Books India, 2003. (A History of India vol. I).

THE EDICTS OF KING ASOKA. Disponível em:
<<http://www.accesstoinight.org/lib/authors/dhammadika/wheel386.html>>.
Acesso em: 21/02/2012.

WEBER, Max. *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Illinois: The Free Press, 1958.

WITZEL, Michael. Vedas and Upaniṣads. In: Gavin FLOOD (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 68-98.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. 2. ed. São Paulo: Palas Athena, 2003.

Anexo A

Mapa do Império de Aśoka com os Éditos de Pedra e os Pilares

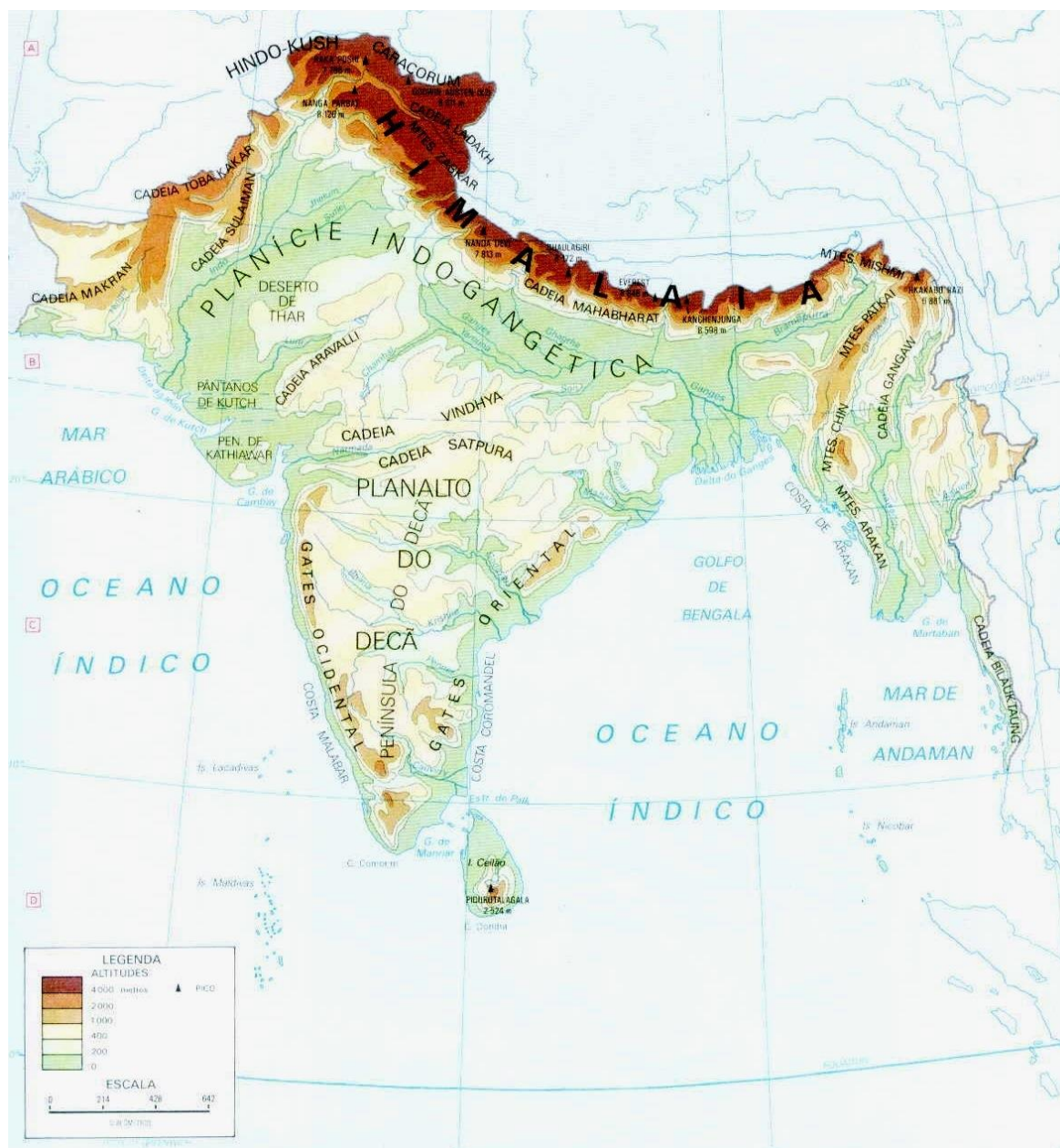


Mapa do império de Aśoka com os locais dos Éditos de Pedra – indicados pelos pequenos quadriláteros vermelhos – e os Pilares – indicados pelos pontos azuis.

Disponível em: <<http://www.indiamapatlas.com/thematic-map/empire-of-ashoka-250-ad.html>>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2012, às 18:45.

Anexo B

Subcontinente Indiano físico



Mapa do Subcontinente Indiano físico mostrando a região (*Āryāvarta*) à qual se referem as *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), correspondente à planície Indo-gangética.

FONTE: Maria Elena SIMIELLI. *Geotlas*, p. 46.

¹ Este Artigo é o desenvolvimento de uma Comunicação apresentada no Eixo Temático 4: Tradições religiosas e perspectivas de diálogo, durante a 3ª Semana de Ciência da Religião, realizada de 6 a 9 de outubro de 2014 pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR), da Universidade Federal de Juiz de Fora.

¹ Até o momento da redação deste Artigo, era possível contar, desde a tradução de William Jones, dezesseis edições oficiais publicadas de traduções para idiomas ocidentais das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), sendo doze em língua inglesa e quatro em língua francesa (cf. Olivelle, 2005, p. 1000).

² Críticas advindas de revisões acadêmicas contemporâneas têm enfatizado os limites e equívocos de aplicação prática desta política, às vezes caracterizada como um “mal-entendido bem intencionado”.

³ Para fins de uma definição mais precisa, parece que a tradição ritualística do *Atharvaveda* teria sido incorporada a uma matriz ortodoxa e ortoprática hindu de modo mais amplo posteriormente, sendo adicionada a uma lista que já continha três delas – o *Rgveda*, o *Yajurveda* e o *Sāmaveda* –, como atestam as *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) por todo o seu texto (III,145; IV,123-124; XI,262-266; XII,112).

⁴ Dentre os principais *Dharmaśāstras* pode-se mencionar o *Yājñavalkya-Dharmaśāstra*, o *Vaiṣṇava-Dharmaśāstra*, o *Kātyāyana-Dharmaśāstra*, o *Nārādīya-Dharmaśāstra*, o *Bṛhaspati-Dharmaśāstra* e o *Mānava-Dharmaśāstra*, também conhecido como *Leis de Manu*.

⁵ *Dhamma* é a versão da palavra *dharma* no dialeto *pāli*, que, por sua vez, é considerado um dos dialetos índicos vernáculos da Índia da família *prākṛta* (ver a seguir nota 11).

⁶ A menção das etapas de vida (*āśramas*) aqui se faz necessária pelo fato das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) se constituírem justamente no registro textual de uma sistematização do conceito de *dharma* segundo uma tradição de conhecimento específico de um campo particular do Hinduísmo (os *Dharmaśāstras*) que sirva de referência a investigações subsequentes dentro da mesma tradição. No caso das *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*), objeto de estudo do presente artigo, a sistematização e a compreensão de *dharma* é indissociável não só das divisões socio-ocupacionais (*varṇas*), como também das etapas de vida (*āśramas*).

⁷ Nas *Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) há referência apenas aos sete primeiros Manus do atual *kalpa*: “Existem outros seis Manus na linhagem deste Manu [Svāyambhūva], o filho do Auto-existente: Svārociṣa, Auttami, Tāmāsa, Raivata, Cākṣuṣa, de grande esplendor, e o filho de Vivasvat. [...] Estes sete Manus de imensa energia, com o filho do Auto-existente em sua cabeça, engendraram e cuidaram de todo este mundo, do que se move e do que não se move, cada um em sua própria Época.” (61-62. There are six further Manus in the lineage of this Manu, the son of the Self-existent One: Svārociṣa, Auttami, Tāmāsa, Raivata, Cākṣuṣa, of great energy, and the son of Vivasvat. [...] 63. These seven Manus of immense energy, with the son of the Self-existent One at their head, gave rise to and secured this whole world, the mobile and the immobile, each in his own Epoch.” (*Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) I,61-63. In: Olivelle, 2005, p. 90)

⁸ Por exemplo, o fato de um pequeno trecho (*Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) II,231-236) referir-se ao *āśrama* de *ghastha* situar-se num trecho maior sobre o *brahmacarya*, quando se esperaria que ele fizesse parte dos caps. III-V.

⁹ São eles: II,25.68, III.286, IV,259-260, V,26.57.100.110.146, VI,86.97, VII,98, VIII,214.218.266.278.301, IX,25.56.103.148. 220.325.336, X,131, XI,99.162.180, XII,1.82. 107. Um exemplo seria o seguinte: “Eu descrevi para vocês acima sucintamente a fonte do *dharma*, assim como a origem de todo este mundo. Saiba agora sobre o *dharma* dos *varṇas*.” (“I have described to you above succinctly the source of the Law, as also the origin of this whole world. Learn now the Laws of the social classes.” (*Leis de Manu* (*Mānava-Dharmaśāstra*) II,25. In: Olivelle, 2005, p. 95)

¹⁰ Seja de seu reinado, seja de sua pessoa, as informações sobre Aśoka encontram-se em crônicas cingalesas – como a *História da Ilha* (*Dīpavaṃsa*), do século IV E.C., e a *Grande História* (*Mahāvāṃsa*), compilada no século V E.C. por Mahanāman –, e em fontes budistas, dentre as quais a *História do Budismo na Índia*, de 1608, do tibetano Tāranātha (1575 E.C. - 1634 E.C.), além dos seus próprios Éditos e Pilares.

¹¹ *Prākṛta* é um termo nativo que designa a vasta família das línguas e dialetos índicos vernáculos falados na Índia antiga, em contraste com o status religioso e literário do sânscrito. *Kharoṣṭhī* é uma antiga escrita índica usada no noroeste da Ásia Meridional – atuais Afeganistão e Paquistão – para escrever tanto o *gāndhārī* – um dialeto do *Prākṛta* – como o sânscrito. *Brāhmī* é uma escrita

ancestral da maioria das escritas da Ásia Meridional, do Sudeste Asiático e de algumas da Ásia Central.

¹² Os cinco reis citados neste Édito são Antioco II Teos da Síria (287 A.E.C. - 246 A.E.C.), Ptolomeu II Filadelfo do Egito (309 A.E.C. - 246 A.E.C.), Antígono II Gônatas da Macedônia (c. 319 A.E.C. - 239 A.E.C.), Magas de Cirene (c. 316 A.E.C. - 250 A.E.C.) e Alexandre II de Épiro (? - 242 A.E.C.). Uma *yojana* equivale a 14,5 quilômetros de distância (Olivelle, 2005, p. 341, n. 11.76).

¹³ De maneira geral, *Samgha* designa uma congregação religiosa ou uma comunidade clerical, um grupo de pessoas vivendo juntas segundo um certo propósito. De maneira mais específica, pode designar uma fraternidade monacal ou seita entre os jainistas, assim como o monasticismo organizado ou uma irmandade de monges budistas.

¹⁴ *Śramaṇa* é uma pessoa que realiza atos de mortificação ou austeridade, um asceta, um devoto, um monge ou religioso mendicante. É o asceta de que fala Aśoka no trecho do Édito XIII acima exposto.

¹⁵ Algumas pessoas que decidiam renunciar à vida material e mundana costumavam formar grupos em torno de proeminentes líderes ascéticos e carismáticos. Alguns grupos se desenvolveram até constituir grandes organizações religiosas, como o Budismo e o Jainismo. Outros, como os *ājīvikas*, existiram por séculos e desapareceram. (Olivelle, 2003, p. 274)

¹⁶ Romila Thapar afirma que há pouca evidência que sugira uma prevalência do brâhmanismo védico neste período, sendo ainda a religião de uma pequena minoria, apesar do aumento gradual de seu poder e influência observados a partir de então. (Thapar, 2003, p. 205)

¹⁷ Como, por exemplo, a narrativa *Divyāvadāna*, do Budismo.

¹⁸ *Stūpa* é uma estrutura devocional destinada a abrigar relíquias de Siddhārtha Gautama ou outras personalidades do Budismo.

¹⁹ Textos circunscritos aos grandes rituais de sacrifícios védicos solenes de caráter opcional (*kāmya-yajña*) que se propõem ao aprimoramento existencial por meio da produção de condições paradisíacas em existências posteriores, constituindo expressão imediata do livre arbítrio do indivíduo na direção do seu próprio destino, geralmente realizados com o auxílio de três ou mais fogos sagrados, exigindo um certo número de sacerdotes.

²⁰ Texto que contém o conhecimento espiritual ligado à especulação filosófica sobre as tradições ritualísticas dos *Vedas* – *Ṛgveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda* e *Atharvaveda* – com relação à natureza do mundo e dos humanos, seu destino e morte, assim como discussões sobre a escatologia da existência, e que refletem as demandas de *mokṣa*.

²¹ Textos circunscritos aos rituais domésticos comuns, que tratam das simples cerimônias de caráter diário ou sazonal do lar hindu e visam o cumprimento de deveres para com os ancestrais (*gr̥hya-dharma*), além de constituírem desdobramentos inevitáveis de ações de existências anteriores, sem produzir resultados para existências subsequentes (*prarabdha-karma*).

Recebido em 27/11/2014, revisado em 03/02/2015, aceito para publicação em 09/02/2015.