

## O monge, a morte e o estupa: práxis e padrões funerários no budismo primitivo a partir das fontes arqueológicas e textuais

Cibele Elisa Viegas Aldrovandi\*

ALDROVANDI, C.E.V. O monge, a morte e o estupa: práxis e padrões funerários no Budismo primitivo a partir das fontes arqueológicas e textuais. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 18: 155-182, 2008.

**Resumo:** O artigo apresenta e discute a práxis e os padrões funerários presentes no Budismo primitivo, revistos a partir das fontes arqueológicas e textuais. Apesar do registro de evidências funerárias desde o início dos estudos sobre o Budismo, elas não haviam recebido atenção até uma década atrás. O suposto silêncio absoluto dos cânones e a inexistência de rituais póstumos entre os budistas deveram-se principalmente à primazia atribuída às fontes escritas em detrimento das fontes arqueológicas e epigráficas. Uma revisão dessas fontes comprova a presença de padrões funerários recorrentes e também permite delinear a práxis ocorrida nos funerais durante o Budismo primitivo.

**Palavras-chave:** Padrões Funerários – Estupas – Budismo – Índia Antiga.

### Introdução

As narrativas textuais e iconográficas sobre as exéquias observadas após a morte do fundador do Budismo, o Mahāparinirvāṇa<sup>1</sup> do Buda Shakyamuni, que teria vivido ca. 563-483 a.C., são numerosas e, algumas delas, consideravelmente detalhadas (ver Aldrovandi 2006). Por outro lado, até uma década atrás, os rituais funerários dedicados aos monges e leigos falecidos durante os primórdios

do Budismo haviam recebido muito pouca atenção do meio acadêmico.

O principal motivo dessa lacuna sobre a práxis funerária budista esteve vinculado à suposta inexistência de evidências sobre esse tema, preconizada pelos estudiosos europeus durante os séculos XIX e perpetuada no século XX. Esse pressuposto esteve diretamente associado à primazia atribuída às fontes textuais em detrimento das fontes arqueológicas e epigráficas. O julgamento implícito nessa forma de análise mais antiga considerava o Budismo *verdadeiro* aquele presente nos textos do cânone páli, isto é, os *Tipitaka*. Essa questão foi amplamente revista e discutida por G. Schopen (1995; 1997) que trouxe uma abordagem totalmente inovadora para as pesquisas sobre a práxis funerária durante o Budismo primitivo.

(\*) Pós-doutorado pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. [aldrovan@yahoo.com](mailto:aldrovan@yahoo.com)

(1) Os vocábulos em sânscrito, com exceção dos nomes próprios, localidades e obras literárias, foram grafados pelo sistema “Tokyo-Standard”.

O problema da priorização dos documentos escritos certamente não esteve restrito às questões que envolvem o Budismo primitivo, mas foi, e, em certos casos ainda é, uma prática corrente no meio acadêmico. Também não é novidade que a Arqueologia foi considerada durante um longo período uma ciência menor, subordinada à História e utilizada apenas para ilustrar e reiterar teorias criadas a partir das fontes escritas. Essa prática acabou por tratar com descaso ou mesmo omitir evidências materiais fundamentais à compreensão das mais diferentes questões, períodos e regiões. Os vestígios materiais foram, na maioria das vezes, tratados pelo viés ideológico corrente – quase sempre de caráter etnocêntrico – e terminaram por elaborar quadros históricos muito restritos ou mesmo equivocados.

Esta visão tendenciosa acabou por conferir ao período histórico em questão um caráter simplista e falseado ao desconsiderar evidências claras da existência de tratamento do morto e das práticas funerárias entre os budistas primitivos. A ênfase dada às fontes textuais não apenas neutralizou efetivamente a independência das fontes arqueológicas e epigráficas como também excluiu aquilo que fez parte das práticas e crenças budistas em relação aos mortos durante o início da sua história. Schopen (1997: 205) acredita que, mesmo atualmente, os estudiosos presumem que as evidências das práticas budistas só podem ser encontradas nas fontes escritas e que apenas estas podem refletir o que realmente ocorreu.

Nos primórdios dos estudos sobre o Budismo, no final do século XIX, foi estabelecido que embora os cânones budistas – isto é, as fontes páli – apresentassem uma descrição pormenorizada da vida monástica durante o Budismo primitivo, essas obras não tratavam dos rituais funerários realizados pela comunidade budista. Na introdução de sua tradução do *Mahāparinibbanasutta*<sup>2</sup> que narra as exéquias do Buda Shakyamuni, Rhys Davids (1881: xlv-xlv) inaugurou essa teoria, num comentário um tanto paradoxal que permite observar toda a

carga ideológica que permeou as traduções realizadas por esse e outros missionários daquela época. Os indícios da existência de um rito funerário (translado do corpo, cremação, construção de montículo com as cinzas), embora claramente mencionados pelo próprio tradutor, não são considerados elementos suficientes, pois o *Vinaya* “não possui nenhuma regra em relação ao modo de tratamento do corpo de um *bhikkhu* morto”, eles “não faziam parte das regras monásticas”.

Oldenberg (1882: 376) segue o mesmo caminho ao dizer que “os textos do *Vinaya* budista guardavam silêncio em relação às honras póstumas dos monges mortos e os arranjos para a cremação talvez fossem realizados pelos leigos”. Nesse mesmo sentido, L. de La Vallée Pousin ao escrever um verbete sobre *Morte e Deposição do Morto Budista* para a *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, em 1911, não foi capaz de reunir quase nenhuma informação sobre o assunto e, em vez disso, preencheu essas páginas com definições e descrições acadêmico-filosóficas sobre o processo da morte propriamente dito. A postura desses autores reflete claramente a primazia das fontes escritas, os cânones e regras monásticas, os únicos a serem considerados fidedignos naquela época, *silenciavam* completamente sobre a práxis funerária. Esses registros versavam sobre os conceitos éticos e filosóficos que regiam a Ordem budista. Embora as razões para essa suposta *ausência* tenham permanecido desconhecidas, essa generalização terminou por imprimir sobre o Budismo primitivo uma suposta *inexistência de ritos funerários e de tratamento* dedicado ao morto.

Esse fato se torna ainda mais surpreendente se considerarmos que no início do século XIX foram registradas evidências arqueológicas e epigráficas nos estupas<sup>3</sup> em conjuntos monásticos budistas (Fig. 1), claramente associadas a

(2) Para tradução em português ver Aldrovandi 2006: 682-794.

(3) Monumentos erigidos em memória do Buda histórico, de um santo budista ou em comemoração a algum episódio importante da vida do fundador do Budismo, abrigavam uma relíquia sagrada – geralmente restos mortais – em seu interior e são importantes lugares de peregrinação para os budistas.

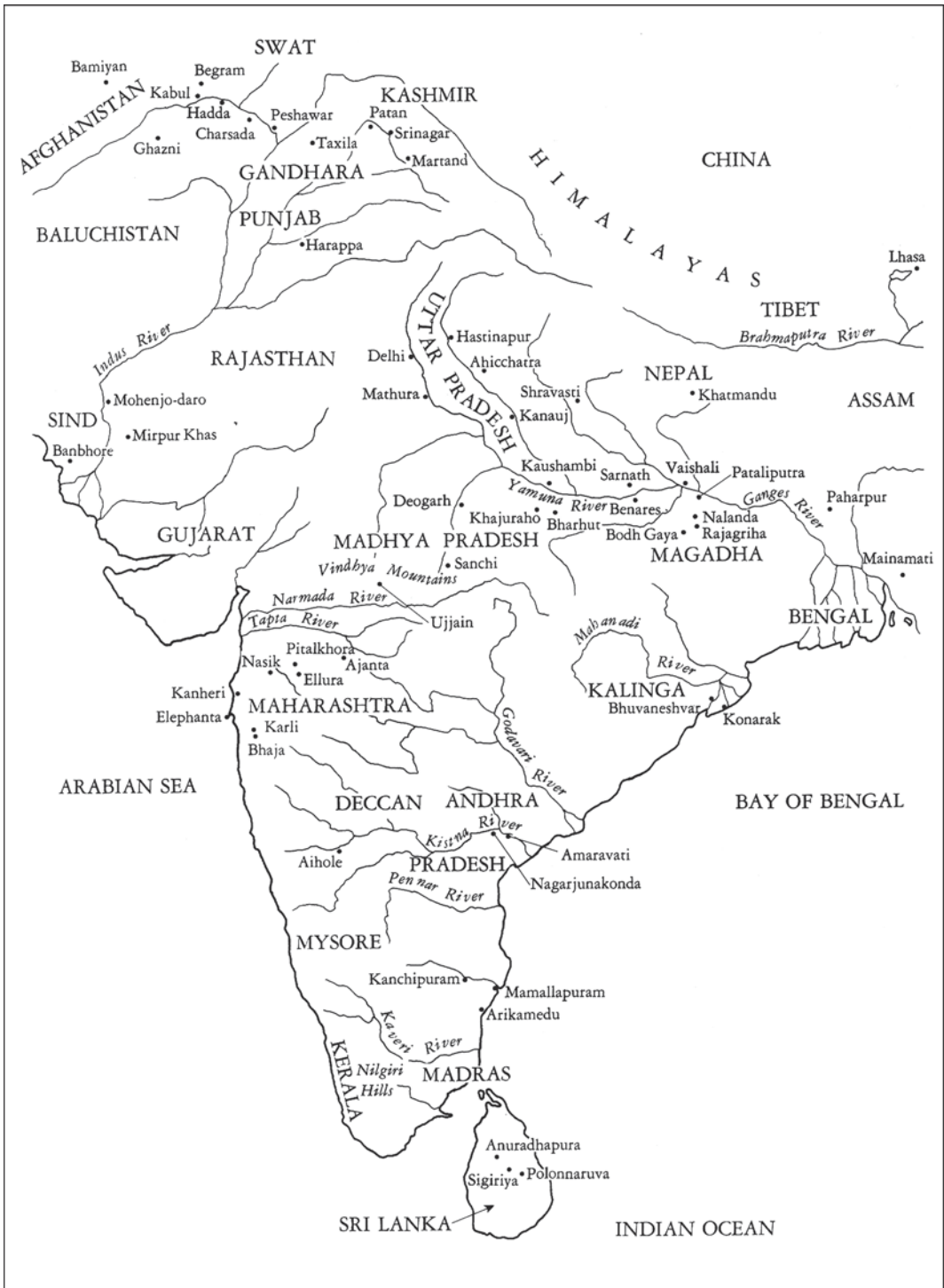


Fig. 1. Mapa com os principais sitios durante o Budismo primitivo (Taddei 1978: 12).

contexto funerário, que nunca foram confrontadas às teorizações baseadas apenas nas fontes canônicas disponíveis naquela época.

Os antecedentes dos estupas foram observados na Índia num período bem mais recuado, pois a prática de cobrir as cinzas e restos mortais de um morto com um monte de terra remonta, pelo menos, ao período Védico. Essas estruturas, durante a época Bramânica, eram erigidas com blocos de argila ou tijolos — os *SmaSAna* (ver Aldrovandi 2006: 260, 319). Assim, os estupas não podem ser considerados monumentos especificamente budistas, mas uma continuidade de um costume comum na práxis funerária da Índia antiga.

O estupa budista (Fig. 2) se desenvolveu nas seguintes etapas (cf. Barua 1926: 21): (1) um monte de terra circundado por um anel de pedras; (2) um bloco de pedra depositado sobre o monte de terra; (3) o aperfeiçoamento dessa pedra na forma de uma plataforma ou base (*medhi*), cilíndrica ou quadrada, um domo hemisférico (*aNDa*) com inclusão de um elemento quadrado no topo (*harmikA*), um eixo central (*yaSTi*) e pára-sóis (*chattra*); (4) a construção de uma cerca de madeira — *vedikA*, para proteção da estrutura e, em certos casos, de portais (*toraNa*). Existiam regras específicas para a construção de um estupa (ver Bareau 1964: 202-

205). A partir de uma determinada época, alguns monastérios passaram a erigir estupas memoriais ao redor do estupa principal, que continham as cinzas de monges célebres por sua piedade e sabedoria, eles podiam ser construídos em pedra ou tijolos.

O general Cunningham (1854: 211-220) publicou, por exemplo, os resultados de suas escavações nos centros monásticos ao redor de Sanci, nos quais havia evidências claras da existência de um *extenso cemitério* associado ao sítio budista de Bhojpur, anterior à era Cristã. Nele havia pelo menos 50 estupas funerários, nos quais foram encontrados vários depósitos contendo vestígios esqueléticos — o estupa 8c, por exemplo, possuía numerosos ossos grandes. Mesmo em Sanci, no estupa 2; em Sonari, no estupa 2; e em Andher, nos estupas 2 e 3, havia vestígios do mesmo tipo. Tais evidências foram revistas por Schopen (1997: 86-98), que analisou o material epigráfico existente, capaz de fornecer informações sobre a construção e ornamentação desses monumentos para abrigar relíquias póstumas e que foram financiados por um número vultoso de monges e monjas budistas. Além disso, há também o material publicado por E.W. West, em 1862. O estudioso havia identificado corretamente uma *necrópole* no conjunto monástico de Kanheri, formada por centenas de

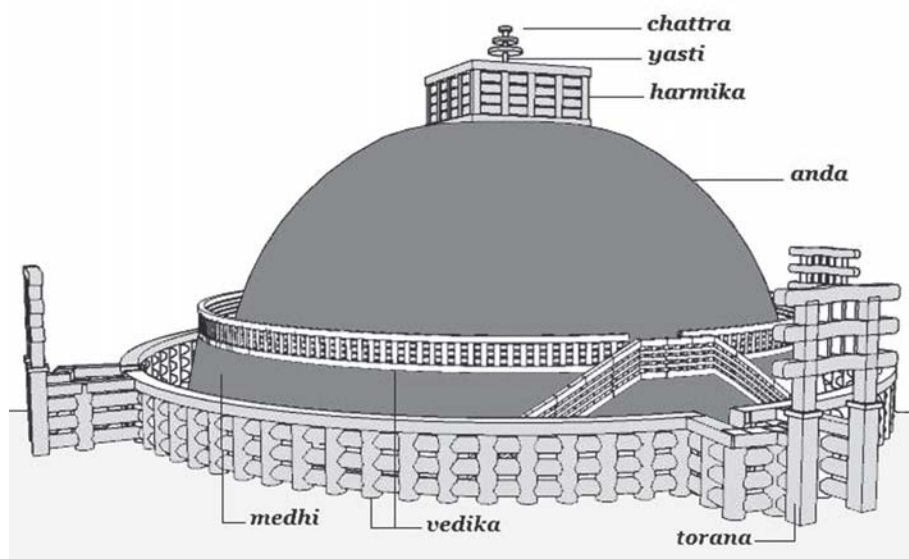


Fig. 2. Esquema gráfico do estupa I de Sanci e seus principais elementos arquitetônicos (Aldrovandi 2007).

estupas pequenos ao redor de um maior. Em 1883, Burgess publicou uma descrição de outro cemitério monástico no conjunto de grutas de Bhaja, formado por 14 estupas tallados na rocha e que serão discutidos adiante.

Ao reavaliar as fontes disponíveis, Schopen (1997: 7, 114) propôs uma outra direção para o estudo das práticas funerárias durante o Budismo primitivo, mais focada na Arqueologia das Religiões, isto é, nas evidências que tenham deixado o comportamento religioso impresso no registro arqueológico — as construções e arquitetura religiosas, as inscrições e vestígios artísticos. Para o autor apenas os textos que tenham sido comprovadamente conhecidos ou utilizados numa época, ou que tenham governado ou moldado o tipo de comportamento religioso que pode ser traçado em campo, ou seja, associados ao que as pessoas teriam feito na realidade, e não apenas escrito, são aqueles que devem ser trabalhados.

Assim, embora as publicações sobre as evidências arqueológicas e epigráficas das práticas funerárias budistas tenham estado disponíveis para os estudiosos desde o início das pesquisas, elas não foram levadas em consideração uma vez que não estavam registradas nos cânones que tinham sido preservados. Uma outra vertente de dados que possibilita a análise dos ritos fúnebres budistas primitivos são os relatos antropológicos mais recentes que, embora não possam ser diretamente transpostos ao período mais remoto, podem fornecer indícios da *continuidade* de alguns elementos da práxis funerária, nos diferentes ramos do Budismo (ver Rhys Davids 1881; Knox 1911; Wells 1960; T. Bureau 1975; Gombrich 1971, 1988; Wijayaratne 1994; Gellner 2001). Como veremos, a análise do conjunto de evidências arqueológicas, epigráficas e textuais revelaram que os budistas não apenas dedicavam cuidados à deposição de seus mortos como também aos rituais que envolviam a guarda e celebração de sua memória.

### 1. As Fontes Arqueológicas e Epigráficas: revendo o que esteve ali desde o início

Os conjuntos monásticos construídos durante o início do Budismo estiveram direta-

mente associados à paisagem funerária e às formas como a tradição budista tratou e se comportou diante dos seus mortos. No Budismo primitivo, os padrões funerários dos quais se têm registros estiveram, provavelmente, associados aos indivíduos considerados dignos de adoração — o Buda e os monges proeminentes da comunidade budista.

Um primeiro aspecto que concerne a esta temática é observado em alguns sítios do Budismo primitivo. Existe uma associação dos principais locais em que o Buda Shakyamuni teria estado em vida — celebrados por meio da construção de um estupa, e as centenas de depósitos secundários de origem funerária dispostos ao seu redor — estupas *memoriais* (geralmente descritos como *votivos*) de tamanho menor que com o passar do tempo foram distribuídos de forma cada vez mais irregular pelo terreno ao redor do estupa principal — o *mahAstupa*. Entre os sítios associados aos locais em que ocorreram os principais episódios da biografia do Buda estão Lumbini (*Nascimento*); Bodh-Gaya (*Iluminação*); Sarnath (*Pregação da Doutrina*); e Kushinagara (*Morte*). Mas mesmo as cidades do Vale do Ganges que o Buda visitou e que marcam outros eventos de sua vida, como Kaushambi, Vaishali (Fig. 3), Shravasti, Rajagraha e Pataliputra possuem estupas com esse tipo de configuração.

Em relação à abrangência da distribuição geográfica dos conjuntos monásticos temos: na Índia central, sítios como Sanci, Sonari; a nordeste, Bodh-Gaya e Sarnath; a leste, Thotlakonda; a noroeste, Taxila (Jaulian), Butkara, Kalawan e Mohra Moradu; ao sul, Amaravati, Guntupalle e Nagarjunikonda; e a oeste Bhaja, Bedsa, Kanheri, Nadsur, Sudhagarh e Pitalkhora.

Um dos principais exemplos é o sítio de Bodh-Gaya, que, embora bastante perturbado, apresenta uma enorme quantidade de estupas *memoriais* de tamanhos e formas variados. De acordo com Cunningham (1892: 46-49) havia pelo menos quatro camadas sobrepostas de monumentos semelhantes, pedras talladas em épocas mais antigas foram encontradas com frequência na base dos monumentos mais tardios, durante a deposição das camadas de



Fig. 3. Ruínas do grande estupa de Vaishali com as bases dos estupas secundários ao redor e o pilar de Ashoka ao fundo, século III a.C. (Aldrovandi 2005).

solo, o nível do pátio, aos poucos, foi elevado (em 6m) e os estupas mais tardios foram construídos sobre os mais antigos, em camadas sucessivas, de épocas diferentes.

Da mesma forma, esse padrão também pode ser verificado nos estupas que teriam contido as relíquias do Buda. Assim, tanto os lugares que teriam sido visitados pelo Iluminado como aqueles que teriam abrigado seus restos mortais estiveram associados à paisagem funerária budista desde seu período mais remoto.

Mesmo não estudados sistematicamente, os vestígios arqueológicos presentes nos antigos sítios sagrados budistas fornecem indícios de continuidade nas práticas funerárias, nos períodos mais remotos, desde pelo menos o século II a.C.; perpetuados numa fase intermediária, entre os séculos IV e V d.C.; e, também, observados em sítios mais tardios, associados aos níveis estratigráficos datados do século X e XII d.C.

Entre os sítios mais antigos e melhor estudados estão os sítios de Sanci e Bharhut. Na época em que foi escavado, o estupa de Sanci mereceu uma interessante observação de Marshall (1918: 87-88). O arqueólogo mencionou um tempo em que o Grande Estupa esteve circunda-

do, como todos os santuários mais famosos do Budismo, por uma profusão de estupas de tamanhos variados agrupados próximos à face do platô. Eles foram destruídos entre 1881-1883, durante a retirada e limpeza do material ao redor do estupa principal, que removeu escombros num diâmetro de 18 m. Um outro exemplo é o monastério de Guntupalle, em Andhra Pradesh, no qual se encontra uma série de estupas funerários ordenados em fileiras. Longhurst (1917: 30-36), que escavou a área, acreditava que se tratava das *tumbas arruinadas dos monges que morreram* naquele sítio.

No Vale do Ganges, outros sítios com possíveis conjuntos de estupas funerários seriam, por exemplo, Shravasti, Lauriya Nandangarh e Kaushambi (cf. Schopen 1997: 183-184). Przyluski (1920: 48) mencionou pequenos estupas de tijolos ao redor do estupa maior de Kapilavastu, *estruturas com base quadrada e sem o domo*.

Em relação ao noroeste da Índia, um relato antigo mencionou que M. Elphinstone foi o primeiro a chamar a atenção dos antiquários para a existência de monumentos bactrianos chamados *topos* (estupas) no Punjab e Afeganistão. M. Burnes encontrou um grande número de



estupas na rota de Lahore a Kabul, e entre Kabul e Jalalabad. Burnes e M. Gerard encontraram um alemão, chamado Martin Bergen, que havia aberto mais de trinta desses monumentos, dentro dos quais encontrou *vasilhas de ouro e de pedra contendo ossos* e um número considerável de moedas gregas de cobre e ouro (cf. *Journal Asiatique* XIV, 1834: 264-6). No Paquistão foram registrados grupos de pequenos estupas de barro — cozidos ou não, no sítio de Mainamati (“Mainamati Excavations”, *Pakistan Archaeology* 5, 1968: 173; *apud* Schopen 1997: 142, n. 36), que contiveram relíquias de ossos. O mesmo tipo de estupa foi mencionado por Taddei (1970: 85-86), em Gazni. Sobre inscrições de caráter funerário em Hadda, ver Fussman (1969: 5-9; 1974: 58-61) e, em Shaikhan Dheri, Dani (1965/1966).

Um dos exemplos mais consistentes da arquitetura funerária budista primitiva foi escavado por Marshall (1951, I. 235; III. pr. 45), trata-se do estupa Dharmarajika, em Taxila, no noroeste da Índia. Em menos de um século, esse estupa, provavelmente construído no final do período Maurya ou início do século II a.C., foi cercado por um conjunto numeroso de pequenos estupas associados a moedas do século I a.C. A mesma configuração pode ser observada no estupa Butkara I (Fig. 4), no Vale do Swat, Paquistão, escavado pela Missão Italiana (Taddei 1978) e datado inicialmente do século III a.C. O sítio de Mirpur-Khas, no Sind, que data do período intermediário, possui um registro arqueológico menos detalhado, mas há menção a uma *floresta de pequenos estupas* ao redor do seu estupa principal, anteriores ao ano 400 d.C. — com associações funerárias: urnas com fragmentos de ossos (ver Bhandarkar 1917: 47-48; Cousens 1929: 82-97; Mitra 1971: 32-33, 133).

Uma situação semelhante foi observada em Jaulian, sítio mais tardio, porém mais bem preservado também em Taxila: numa base retangular ao redor do estupa central existem vestígios de pelo menos vinte e um estupas menores; sua distribuição irregular indica que provavelmente não tenham sido parte do planejamento arquitetônico inicial, mas acrescentados em épocas diferentes nos espaços vagos; após essa área ter sido preenchida, outros estupas

foram erigidos no nível inferior — cinco deles foram observados no piso lateral. Pelo menos três desses estupas continham depósitos funerários ou câmaras que os contiveram. Alguns desses agrupamentos parecem ter existido mesmo em sítios atualmente não tão bem preservados.

Os estupas *memoriais* ou secundários encontrados nos conjuntos monásticos budistas desde os tempos mais remotos foram recorrentemente considerados e descritos como de origem *votiva*, no entanto, em muitos casos esses *estupas votivos* contiveram objetos de caráter funerário: os vestígios esqueléticos — ossos e cinzas, na maioria dos casos, de monges anônimos. A atribuição de um caráter votivo a esses estupas funerários secundários certamente distorceu a interpretação de sua função primária. Marshall (1951: I, 240-249), por exemplo, ao descrever certa quantidade de pequenos *estupas votivos* ao redor de Dharmarajika, em Taxila, relata que todos continham ossos ou cinzas. Mesmo em Sanci, um dos poucos *estupas votivos* preservados, continha um depósito funerário anônimo (Marshall 1918: 88).

Um outro dado interessante fornecido por Marshall (1951: 246, 335, 361), foi a observação dos pequenos estupas construídos nos *vihAra* de Taxila, Kalawan e Mohra Moradu. O arqueólogo sugeriu que tais estupa eram “monumentos funerários que serviram de memoriais para expor a santidade da cela em que um *bhikSu* particularmente venerável viveu e morreu”; ele acrescentou que tais estupas contiveram as cinzas de monges, “os restos mortais dos antigos moradores”.

Sobre Amaravati, um dos sítios com ocupação mais longa na história do Budismo — possivelmente até o século XIV, há uma breve descrição em Fergusson (1868: 138-140), mas o complexo foi dilapidado pelos *zamindar* — caçadores de tesouros e pelos oficiais ingleses. Burgess (1882: 4, 9), anos mais tarde, mencionou um estupa funerário ao redor do estupa principal que continha um “pequeno *chatti* (pote) e uma quantidade de ossos calcinados”. O mesmo foi observado por Rea (1909: 118-9; 1912), que registrou vinte estupas funerários; nas etapas de campo seguintes esse pesquisador encontrou os *chatti* sobrepostos a um grupo de

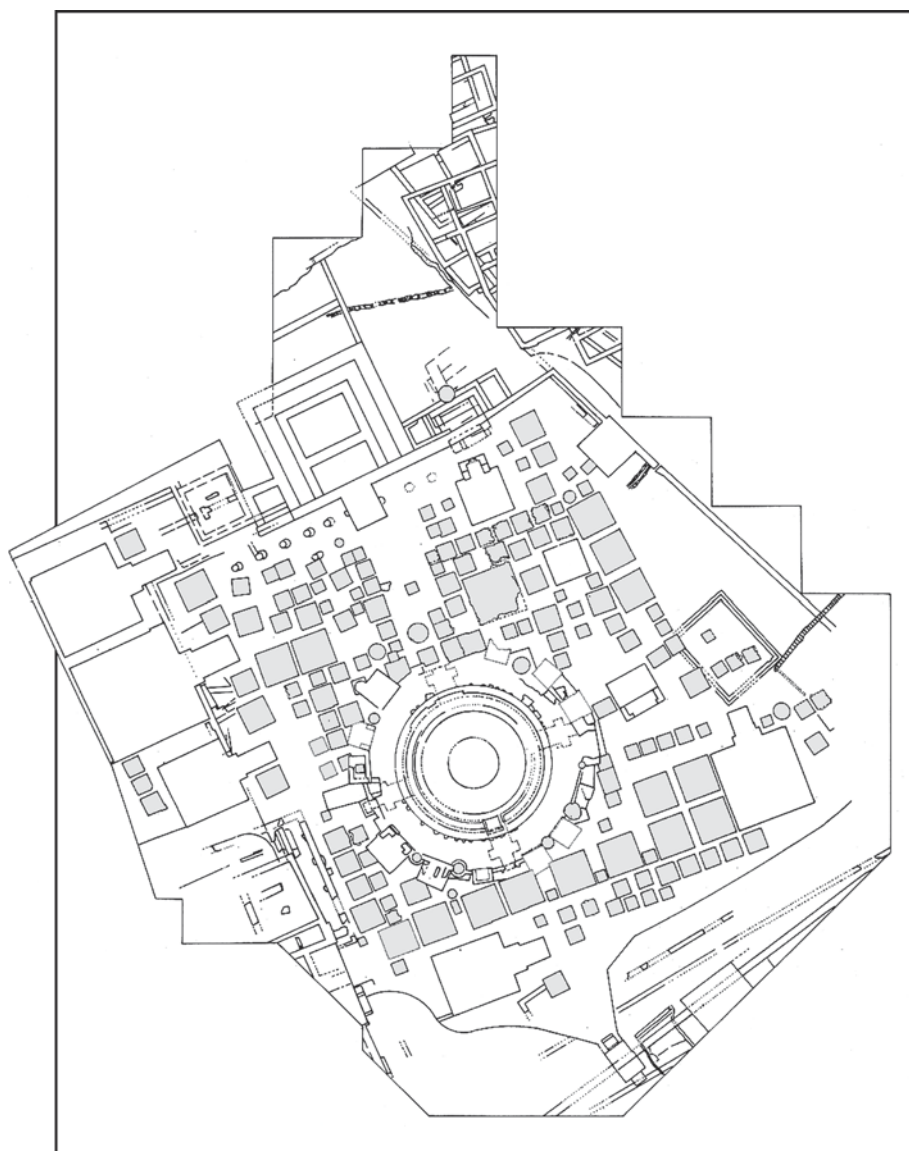


Fig. 4. Planta do estupa de Butkara I circundado por estupas secundários, Vale do Swat, Paquistão (Taddei 1978:87).

dezessete urnas megalíticas – descritas como “tumbas piriformes neolíticas”.<sup>4</sup>

A ausência da parte superior – um tipo de pináculo – e a presença de perfurações na base

dos estupas secundários, observadas na maior parte dos registros arqueológicos dos sítios, indicam que eles provavelmente tinham sido utilizados para conter as relíquias de monges

(4) Um outro aspecto interessante associado a sítios budistas primitivos, revelado durante as escavações, é sua freqüente associação aos sepultamentos proto-históricos – na forma de dolmens ou megálitos (ver também Rao 1988: 46). Para a existência de dolmens nas

montanhas ao redor de Amaravati, ver Burgess (1882: 97-98) e Fergusson (1868: 143). No noroeste da Índia antiga, ver Faccenna (1964: 62-65). Para uma análise preliminar dessa temática, ver Schopen (1996: 215-238).



budistas. Nesse sentido, a situação em Bodh-Gaya é interessante, pois apresenta um elemento importante à compreensão da prática funerária relacionada aos estupas. Cunningham (1892: 48-49) ao descrever os estupas *votivos* encontrados em grande quantidade nesse sítio diz que “os pináculos dos estupas medievais altos estavam meio quebrados e mesmo os domos hemisféricos dos estupas mais antigos estavam fora de lugar”, ou seja, eles não apresentavam um pináculo ou *chattra*. O arqueólogo atribuiu essa ausência à construção de novos estupas sobre os antigos, porém, outra explicação mais recente pode conter uma resposta mais pertinente. A escavação do sítio de Ratnagiri em Orissa, no leste da Índia, que representa o período mais tardio do Budismo primitivo, foi realizada por Mitra (1981) e Bénesti (1981: 93-122) e revelou estupas muito semelhantes aos encontrados em Bodh-Gaya. Nesse sítio, ficou ainda mais evidente que uma parte considerável desses estupas era portátil — trazidos de algum outro local e depositados perto do estupa principal. Os estupas não continham pináculos, mas um encaixe no topo no qual elementos de diferentes formatos eram inseridos. Embora esses estupas tenham sido descritos como *votivos*, alguns deles continham vestígios funerários — ossos calcinados encontrados em urnas ou perfurações — geralmente nas bases do cilindro — fechadas com tampos de pedra, os chamados estupas *SarIrika* (relicários). Infelizmente, como na maioria dos casos, a presença desses vestígios não foi estudada de forma sistemática, pois as relíquias foram notadas somente durante a conservação dos estupas.

Tanto os agrupamentos de estupas de Bodh-Gaya como aqueles de Ratnagiri parecem, ao menos no aspecto formal, com o que I-tsing, no século VII, chamou *kula*, um elemento com função muito específica (ver Takakusu 1896: 82). O peregrino diz que “eles (os monges budistas da Índia) algumas vezes constroem algo semelhante a um estupa para o morto, para conter seus *SarIra* (reliquias, restos corpóreos) que é chamado *kula*, semelhante a um pequeno estupa mas sem a cúpula”.

Um outro tipo de configuração funerária encontrado nos sítios budistas mais antigos é a

deposição dos restos mortais de vários monges num único estupa, acompanhada de inscrições — aqui designados estupas *comunais*. O conjunto monástico de Sancí e outros, associados a esse complexo, como Sonari, Satdhara, Bhojpur e Andher apresentaram esse tipo de configuração funerária. No estupa 2 de Sancí, descrito por Cunningham (1854: 184-189, 203-205, 223-226), encontravam-se os restos mortais de dez monges, que representavam no mínimo três gerações distintas. Em Sonari, o estupa 2 abrigava as relíquias de cinco monges; em Andher, os estupas 2 e 3 foram utilizados para o mesmo propósito. Dois estupas encontrados em Nagarjunikonda, com características semelhantes e presença de potes e relicários com ossos e cinzas, foram observados por Longhurst (1938: 20-21), que sugeriu que o estupa 4 conteve doze depósitos e o estupa 5 tinha abrigado seis deles. Schopen (1997: 180-181) sugeriu que, em alguns sítios, os estupas funerários comunais podem ter sido erigidos em datas anteriores ao estupa que teria contido relíquias do Buda e que esta foi possivelmente uma prática monástica bastante difundida.

Outras evidências das práticas funerárias do Budismo primitivo foram encontradas, melhor preservadas, em conjuntos monásticos talhados na rocha, distribuídos no oeste do Planalto do Deccan e na faixa litorânea do Konkan — como Bhaja e Kanheri. Muitos outros sítios dessa região podem ter possuído cemitérios, mas estes não foram tão bem preservados.

O cemitério de Bhaja compreende um conjunto de caráter funerário bastante interessante e distinto dos demais descritos anteriormente. A configuração diferenciada desse cemitério budista pode dever-se à necessidade de adequação ao tipo de paisagem específica ali presente. Ele se encontra na Gruta 20 do monastério e é composto por 14 estupas *memoriais* esculpidas na escarpa da rocha (Fig. 5), porém sem a hierarquização característica observada nos conjuntos que apresentam o grande estupas circundado pelos estupas secundários. A parte frontal do teto de rocha dessa gruta perdeu-se e um telhado moderno recobre a fileira dos nove estupas frontais, alguns deles mal preservados. Os estupas possuem diâmetros

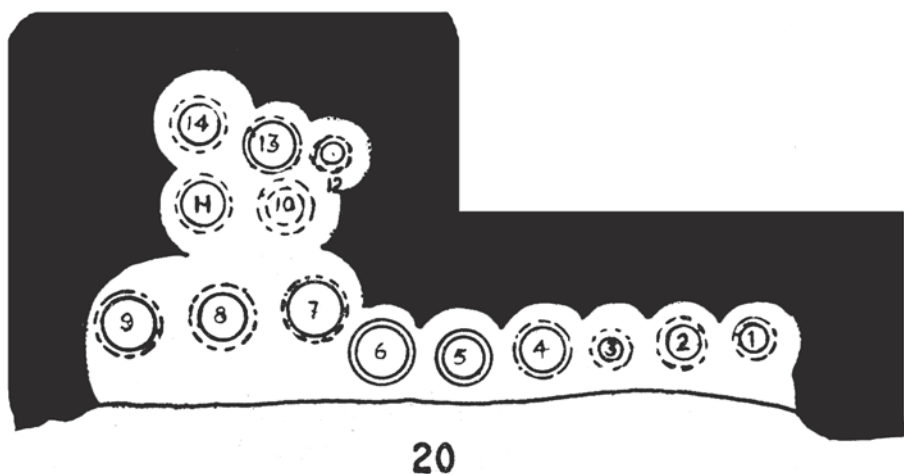


Fig. 5. Planta dos 14 estupas na Gruta 20 do conjunto monástico de Bhaja (Nagaraju 1981: fig.25).

variados que vão de 1,6 m a 2,5 m; as alturas variam entre 1,8 m e 3 m. Os primeiros estupas esculpidos parecem ter sido os seis frontais à direita (1 a 6), numerados da direita para esquerda. Ao lado do estupa 6, um pouco mais ao fundo, estão outros três estupas (7 a 9) em melhor estado de preservação (Fig. 6). Atrás desses três últimos estupas encontram-se outros dois estupas e, ao fundo, a última fileira, com três estupas (10 a 14) (Fig. 7).<sup>5</sup> Os estupas com pára-sóis, no fundo da gruta, são os mais tardios. Nagaraju (1981: 124, 129) propôs uma cronologia desses estupas entre o final do século III a.C. e II d.C. Os estupas funerários foram construídos afastados do grande estupa do *caityagRha* 12, para abrigar as relíquias de monges proeminentes, como observado pelas inscrições que sobreviveram. A prosperidade transformou o centro de Bhaja, que foi um dos mais antigos, num dos principais monastérios budistas do Deccan. A existência do conjunto de estupas de caráter funerário e talhado na rocha nesse monastério pode indicar a proeminência dos monges que nele residiram. Tal colegiado, ou melhor, a sucessão continuada de pontífices nesse monastério, teve possivelmente um papel de destaque na propagação do Budismo nessa região da Índia antiga.

(5) Para detalhamento ver Aldrovandi 2006: 551-562.

Outros cemitérios budistas construídos em área afastada do monastério e em homenagem a monges proeminentes são mencionados por Nagaraju (1981: 130, 304) em Sringeri, Nanjangud, Hampi e Mudabidri, mas não há uma descrição detalhada dos mesmos.

O conjunto de estupas funerários de Kanheri foi descoberto e inicialmente descrito por West em 1853 (ver West 1862: 116-120). Naquela época, o estudioso já observara que tais estupas contiveram as cinzas dos monges, e que a galeria que os abrigava (grutas 84 a 87) era a necrópole do conjunto monástico.<sup>6</sup> Burgess (1883: 67), por sua vez, descreveu o local como “um longo terraço sobre a rocha maciça que se estende na beira da montanha, no qual se encontram as bases de numerosos estupas de tijolos, monumentos construídos sobre as cinzas de uma série de *baudhasthavira* ou monges que ali faleceram”. Esse grupo de quatro grutas de caráter funerário foi construído na extremidade sudoeste da montanha de Kanheri, a aproximadamente 600 m ao sul do *caityagRha* principal. O acesso às grutas se dá por uma série de degraus talhados na rocha em direção ao sul. No alto,

(6) Na época, West o numerou como gruta 38. A mesma numeração foi utilizada por Burgess (1883: 67) e Boosman (1961: 88-94). No *Archaeological Survey of India* recebeu outro número e foi classificado como gruta 84. A área engloba as grutas 84 a 87 descritas por Nagaraju (1981: 213) e Wani (1999: 23-24).



Fig. 6. Gruta 20 do monastério de Bhaja, estupas 7 a 9 (Aldrovandi 2005).



Fig. 7. Gruta 20 do monastério de Bhaja, estupas 10 a 14 (Aldrovandi 2005).

encontra-se uma plataforma natural que abrigava um cemitério com mais de uma centena de estupas memoriais pequenos destinados a preservar os restos mortais de monges desse conjunto monástico (Fig. 8). Na época de sua descoberta, a necrópole parece ter estado em melhores condições de preservação, pois a descrição menciona 54 estupas ao longo da galeria e outros 50 ainda soterrados, no entanto, atualmente, poucos restaram. Os estupas possuem dimensões variadas, em três tamanhos: os maiores têm 1,80 m, os médios, 1,55 m; e os menores, 1,35 m de diâmetro. No centro desses estupas há um estupa maior, com diâmetro cerca de quatro vezes maior que os demais, mas, atualmente, ele se encontra muito mal preservado. West (1862) descreveu esse estupa com um friso lateral, mas um século mais tarde Boosman (1961) havia registrado a ausência de qualquer decoração e os severos danos nesse monumento.

Grande parte dos estupas presentes nas grutas funerárias de Kanheri tinha os *harmikA* de degraus invertidos feitos de pedra (Fig. 9). Outras pedras esculpidas e identificadas como os *chattras* foram encontradas associadas aos

estupas. Boosman (1961: 89) sugeriu que essa seria uma possível indicação de que, antigamente, existiram ainda mais estupas no local. Em 1974, Wani encontrou 44 inscrições (epitáfios) nesse local, junto de partes de antigos *harmikA*. Esse pesquisador (Wani 1999: 25-28) menciona apenas 20 estupas memoriais na entrada da plataforma do estupa maior; mais 40 estupas ao fundo, todos arruinados.

A localização dessas grutas esteve associada ao caminho que levava à cidade de Tulsi. Embora, atualmente, a área esteja praticamente inacessível, essa pode ter sido, na antiguidade, a principal via de acesso às grutas de Kanheri, a partir de Sopara, no litoral, e Nasik, no planalto, por meio de Bhivandi. Nesse caso, em tempos passados, o conjunto de estupas funerários teria estado junto à entrada do conjunto monástico. As inscrições encontradas junto à necrópole e nas áreas circunvizinhas indicam que, originalmente, tais grutas tiveram uma função regular e serviram de abrigo para os monges. Após seu desmoronamento, elas passaram a ser utilizadas como área para abrigar os restos mortais dos monges. O local pode ter sido utilizado antes do



Fig. 8. Plataforma com vestígios das bases dos estupas do conjunto funerário de Kanheri (AIIS/DSAL).





Fig. 9. Vestígios dos *harmika* dos estupas do conjunto funerário de Kanheri (AIIS/DSAL).

ano 168 d.C. e permaneceu ativo durante um longo tempo, como está indicado pela grande quantidade de estupas encontrados no local e confirmado pelas inscrições. Elas registram os nomes dos monges, seus méritos acadêmicos ou o estágio espiritual que teriam atingido em vida; em alguns casos, mencionam a época em que os estupas foram erigidos. A maior parte dessas epígrafes pertence aos séculos V e VI d.C, foram escritas em brahmi na língua prakrti, e pertencem às grutas mais tardias (ver Gokhale 1975: 110-112; 1985: 94-101; 1991). O conjunto monástico de Kanheri, um importante centro de estudos budista, certamente congregou uma

grande quantidade de monges, provavelmente educados por mestres célebres e de grande conhecimento, que ao morrer tiveram seus restos mortais depositados nos estupas das Grutas 84 a 87.

Nagaraju (1981: 304) mencionou outros estupas memoriais em Nadsur e Pitalkhora. O conjunto de Nadsur possui doze estupas na Gruta 3, com tamanho e forma variados; quatro desses eram estupas estruturais (construídos e não talhados na rocha), o melhor preservado abrigava “um punhado de cinzas” (cf. Cousens 1891: 3-4; Abbott 1891: 121-123). O conjunto de Pitalkhora foi escavado por Deshpande (1959), que descreveu um agrupamento de

quatro escavações na encosta oposta ao *caityagRha* principal e às celas monásticas, que continham um ou mais pequenos estupas, mal preservados mas, em pelo menos um deles, o arqueólogo descreveu “perfurações, uma com um encaixe para receber uma tampa”; esses orifícios foram originalmente lacrados por placas de pedra e contiveram relicários de cristal em seu interior (ver Willetts 1961: 59-65; Mitra 1971: 174), também encontrado em estupas do Ceilão (Nagaraju 1981: 285).

O complexo monástico de Sudhagarh foi explorado por Kail (1966-67: 184-189), que mencionou a existência de oito estupas com 1 m e 1,30 m de altura, distribuídos em uma cela ampla de teto baixo; o pesquisador afirmou serem estupas funerários, nos quais as “reliquias dos santos budistas foram consagradas em um receptáculo perfurado no ábaco (*harmika*) do estupa”. Nenhum dos estupas encontrados em Nadsur, Pitalkhora e Sudhagarh possuem inscrições associadas. No entanto, as evidências arqueológicas apontam para uma função funerária: os estupas foram distribuídos de modo ordenado em períodos sucessivos. Em Pitalkhora o agrupamento foi construído a certa distância da área pública do complexo monástico, como ocorreu em Kanheri e, de certa forma, em Bhaja.

A presença de um estupa funerário no conjunto monástico de Bedsa foi revelada por Schopen (1997: 174-175) que, a partir da análise da inscrição associada, considerou o pequeno estupa na Gruta 3, de caráter funerário. Assim como ele, o estupa da Gruta 4 de Kanheri apresenta o mesmo tipo de epígrafe, e o da Gruta 36, a mesma configuração. Nagaraju (1981: 107-13) atribuiu o

estupa da Gruta 3 em Bedsa ao século I a.C.; e o de Kanheri ao século II d.C. Trata-se, portanto, de outro padrão funerário com um único estupa talhado na rocha encontrado em nichos isolados (Fig. 10).

Tais conjuntos apresentam evidências das diferentes configurações espaciais utilizadas pela paisagem funerária budista. Em Bhaja, houve uma distribuição espacial diferenciada, pois os quatorze estupas funerários foram erigidos em uma gruta distante do estupa principal. No caso de Kanheri, uma das quatro grutas que formam a galeria funerária possui um estupa maior ao redor do qual os pequenos estupas de tijolos foram distribuídos. Os conjuntos de Bedsa e Kanheri, entre tantos outros, possuíram estupas únicos, talhados em nichos isolados.



Fig. 10. Estupa funerário em nicho isolado, Gruta 36 do conjunto monástico de Kanheri (Aldrovandi 2005).



Um outro elemento mais raro, presente nos conjuntos monásticos de Bhaja e Karli, parece também estar associado ao contexto funerário budista: são algumas poucas perfurações encontradas nos pilares laterais das naves dos *caityagRha* principais que receberam decoração floral em baixo-relevo e teriam contido restos mortais em seu interior. Um desses elementos é encontrado no *caityagRha* 12 de Bhaja e outros dois no *caityagRha* 8 de Karli (Fig. 11), um deles associado a uma inscrição e há registros sobre a existência de restos mortais encontrados nas perfurações. Em Karli, a inscrição associada menciona a doação do pilar esquerdo n.5 feita por um *bhANaka* (aquele que recita os textos sagrados), discípulo do mestre Dhamutariya de Sopara, junto das relíquias corpóreas –



Fig. 11. Orifício para guarda de restos mortais no Pilar 5 do *caityagRha* 8 de Karli (Aldrovandi 2005).

*saSarIro danam* (ver Senart 1903; Nagaraju 1981: 337).

Os estudos recentes de Schopen (1997) e Fogelin (2003) indicam que os restos mortais guardados nas áreas intramuros dos conjuntos monásticos teriam pertencido exclusivamente a monges. Nesse caso, os vestígios depositados num pilar do principal edifício de um conjunto monástico, como ocorreu nos *caityagRha* de Bhaja e Karli, teriam provavelmente sido de monges e não de leigos.

Outro elemento que merece atenção em relação aos padrões funerários no Budismo primitivo é a configuração da distribuição espacial dos estupas secundários que parece estar associada à *proximidade* do estupa principal, o que sugere que tais depósitos funerários podem

ter sido trazidos intencionalmente de outros locais e em diferentes ocasiões. A *proximidade* intencional dos estupas menores em relação ao estupa principal foi discutida recentemente e interpretada pela teoria dos *sepultamentos ad sanctos* proposta por Schopen (1997: 125-134). Ela tem por base a concepção de que tanto os locais visitados pelo Buda em vida, como suas relíquias, eram *imbuídos de vida* e, por isso, seus discípulos eram beneficiados por sua proximidade física mesmo após a morte. As relíquias encontradas pelos arqueólogos foram, ao que tudo indica, preservadas de modo semelhante àquele descrito na consagração das relíquias do Buda: em urnas cinerárias abrigadas em estupas relicários ou memoriais. Nesse sentido, existiu um paralelismo entre as relíquias do Buda e os restos mortais dos monges budistas proeminentes. Os ritos fúnebres realizados para os monges procuravam garantir-lhes um nascimento melhor ou,

eventualmente, a Iluminação. Assim como a circum-ambulação de um estupa era um ato meritório, o sepultamento dos restos mortais de um budista, próximo a um estupa principal, também seria meritório, pois permitia a adoração perpétua do Buda ou do monge que foi seu mestre em vida, uma vez que as relíquias eram *imbuidas* de vida (Schopen 1997: 123-124).

Apesar das evidências recorrentes existentes sobre a paisagem funerária budista nenhum desses sítios arqueológico foi escavado sistematicamente e a preservação desses conjuntos monásticos sofreu danos graves ao longo dos séculos. Durante o século XIX e início do XX, também é preciso lembrar, interessava mais aos colecionadores e aos museus os relicários e moedas antigas encontrados no interior dos estupas, que um *mero punhado de cinzas ou ossos*. Dessa forma, muitas evidências importantes para o estudo da práxis funerária budista foram irreversivelmente descartadas do registro arqueológico.

Uma pesquisa recente de Fogelin (2003) realizada no monastério de Thotlakonda, no litoral leste da Índia, cuja ocupação esteve restrita dos séculos III-II a.C. aos II-III d.C., evidenciou uma rara e interessante paisagem funerária. O arqueólogo encontrou 231 *caims* — grupos de pedras empilhadas para formar um montículo ou monte, que podem variar de 0,50 m a 12 m de diâmetro — na área periférica do monastério. Geralmente os monumentos menores foram agrupados ao redor de outro maior. Outros montículos e montes foram também encontrados nas montanhas adjacentes, a maior parte deles estava voltada para o monastério. Esse pesquisador utilizou o critério de *proximidade* e *visibilidade* do estupa principal para determinar o status dos indivíduos, cujos restos mortais teriam sido sepultados ao redor do sítio budista. Eles foram erigidos ao redor do conjunto monástico como memoriais, possivelmente, para abrigar as cinzas dos monges que não eram suficientemente proeminentes para receber a consagração intramuros. Uma outra possibilidade era a utilização desses memoriais para os mortos da comunidade leiga ou, ainda, provavelmente como nos centros de peregrinação, uma combinação de ambos. A análise do

estudioso aponta para uma possível diferenciação entre os montes funerários mais próximos do monastério, que teriam sido erigidos para os monges; e aqueles mais distantes, nas montanhas e planície adjacentes, que teriam sido construídos para os devotos leigos (cf. Fogelin 2003: 76-77, 289-312). Inscrições encontradas nos *chattras* de alguns desses estupas registraram doações feitas por leigos (Sastri *et al.* 1992: 84).

As evidências provenientes das fontes epigráficas forneceram informações importantes sobre os estupas memoriais e em muitos casos confirmaram seu caráter funerário. A análise mais recente e aprofundada da epigrafia funerária foi realizada por Schopen (1997: 166-179, 186-188). O autor pesquisou, por exemplo, uma inscrição que pertenceu originalmente ao *chattras* de um estupa funerário de Amaravati dedicada a um monge chamado Nagasena. Existe uma série de traduções propostas para a epígrafe e após comparações com inscrições semelhantes presentes em outros sítios como Sanci, Sonari, Mathura, Bedsa, Bhaja e Kanheri, o pesquisador confirmou se tratar de uma série limitada de inscrições associadas aos estupas de monges locais que faleceram. Embora a pesquisa epigráfica seja restrita àquilo que está contido na inscrição, em alguns casos há indicações do lugar de origem do monge morto. Em quase todos os exemplos o nome do monge é seguido por seu título religioso, ou de um título que indica o tipo de prática ou status espiritual que ele alcançou durante a vida — como nas epígrafes mais tardias de Kanheri pesquisadas por Ghokale (1991). Schopen (1997: 166-179, 186-188) observou que na maior parte dos casos, especialmente durante o período mais remoto, os indícios revelam que os estupas abrigaram monges comuns. Contudo, muito raramente, os estupas foram erigidos para grandes santos — os *arhat*, que aparecem somente nas inscrições mais tardias de Kanheri. A implicação dessa ausência, segundo esse estudioso, é que nem sempre a presença de uma idéia em um texto canônico significa necessariamente que tal concepção fosse corrente nas comunidades budistas; os monges cujos restos mortais foram preservados nos estupas funerários não tinham atingido o ideal religioso pregado nos cânones, somente no

período mais tardio é que essa associação passou a ocorrer.

Outro aspecto importante a ampliar o conhecimento em relação aos estupas funerários foi a descoberta de inscrições *dhAraNI* que pertencem a um grupo específico de textos budistas muito pouco conhecidos, mas que forneceram evidências claras sobre a razão do seu uso nos estupas mais tardios. A utilização desses textos foi inicialmente observada por Mitra (1981: 28, 31-22, 43, 98-99) em oito estupas secundários em Ratnagiri. Em seguida, Schopen (1982; 1997: 120, 141-142) que pesquisou o uso dos *dhAraNI* nos sítios de Bodh-Gaya, Ratnagiri, Nalanda e Paharpur. Os dois exemplos mais antigos desses textos foram preservados na Coreia e no Japão. Embora o estudo dessas inscrições ainda esteja no início, uma análise preliminar evidenciou uma função associada ao problema da morte e à tentativa de evitar um renascimento num dos infernos budistas ou noutro destino pouco auspicioso e, em última instância, com a libertação daqueles já nascidos nesses lugares. A associação funerária das *dhAraNI* encontradas em sítios arqueológicos do Budismo primitivo está indicada não apenas pelo que aparece no próprio texto, mas também pelo fato de terem sido, na maior parte dos casos, encontradas junto aos estupas que continham vestígios esqueléticos anônimos. O caráter apotropaico parece ter sido a principal razão para a utilização dos *dhAraNI* nos estupas e, nesse sentido, sua função esteve mais associada às crenças populares que propriamente à doutrina canônica budista.

A partir das evidências existentes é possível considerar, por extensão, que os estupas que não apresentaram vestígios esqueléticos associados, mas foram encontrados nos sítios arqueológicos junto àqueles que comprovadamente apresentaram evidências funerárias — restos mortais ou epigrafia —, podem também ter sido utilizados como estupas funerários. A variação tipológica dos estupas encontrados nos conjuntos monásticos pode, provavelmente, estar relacionada ao status dos monges e leigos cujos restos mortais foram encerrados em estupas. Enquanto os centros de peregrinação, como revelam as inscrições de Bodh-Gaya, parecem ter encerrado

monges e devotos leigos, os conjuntos monásticos parecem ter abrigado exclusivamente mortos da comunidade monástica — em geral os mais proeminentes.

Embora se trate de um levantamento parcial das evidências arqueológicas e epigráficas, presentes nos registros das explorações realizadas no subcontinente indiano desde a metade do século XIX, a identificação apresentada pelos diferentes estudiosos foi, em certos casos, muito precisa. As evidências existentes confirmam que os restos mortais dos monges budistas foram conservados sob a forma de relíquias em um número considerável de complexos monásticos, alguns deles pertencentes a períodos bastante recuados da história do Budismo no sul da Ásia.

Em síntese, os padrões funerários encontrados ao longo desse levantamento abrangeram, como vimos, pelo menos quatro tipos principais de monumentos: (1) estupas *comunais* que abrigam num único edifício os restos mortais de vários monges; (2) estupas funerários secundários distribuídos ao redor de um estupa principal; (3) estupas funerários de diferentes tamanhos agrupados sem a presença de um estupa central; (4) estupas isolados construídos em nichos ou recintos pequenos que abrigam os restos mortais de um único monge. Muitas vezes esses tipos distintos de monumentos ocorrem simultaneamente num mesmo sítio arqueológico.

## 2. As Fontes Textuais: relendo palavras silenciadas

Apesar do suposto *silêncio* atribuído às fontes textuais budistas no tocante às práticas funerárias, estudos mais recentes apresentaram importantes avanços sobre essa temática. O *Vinaya* páli e o *Mulasarvastivadavinaya*<sup>7</sup> sânscrito, pesquisados por Schopen (1997), possuem claras citações sobre a morte de monges. No entanto, como observou o estudioso, o lugar em que elas foram registradas talvez pareça de início um pouco inesperado: a seção *Sobre mantos e*

(7) *Gilgit Manuscripts* [III. 2. 113-148], editado por N. Dutt (1942), cuja versão chinesa foi traduzida no século V d.C.

*material para mantos* — no *Civarakkhandhaka* e *Civaravastu*. Em sua análise, o estudioso (Schopen 1997: 206-207) considera natural essa localização devido à questão da herança sobre a propriedade do monge falecido. Seu *clvara* (manto) era provavelmente um dos principais pertences e, assim, este era um momento e meio legítimo de um outro monge adquirir um manto. No caso de o monge possuir bens mais valiosos as regras se tornavam mais complexas.

No *Civarakkhandhaka* do *Vinaya* páli, conforme analisou este pesquisador, as regras formais foram registradas de modo sucinto e aparecem em alguns poucos casos de morte. Num deles, dois monges atendem um monge moribundo, após seu falecimento eles tiram o manto e a tigela do morto, em seguida contam ao Buda sobre a morte e ele lhes responde que a Ordem é proprietária da tigela e dos mantos daquele que morreu, mas, na verdade, aqueles que assistem o moribundo prestam um grande serviço e, assim, ele permite que os membros da Ordem dêem os seus pertences àqueles que cuidaram do enfermo.

Por outro lado, o *Mulasarvastivadavinaya* devota cerca de 35 páginas à distribuição das propriedades de um monge falecido. Como observou Schopen (1997: 206), esse maior detalhamento das regras foi geralmente atribuído a diferenças cronológicas, assim, as especificidades indicariam uma composição mais tardia, o que indiretamente atribuía uma primazia ao *Vinaya* páli. No entanto, o budólogo considera tal interpretação restrita, pois ao invés de uma questão cronológica, essa diferenciação pode ter sido um reflexo de diferenças sectárias na aplicação mais ou menos rigorosa das regras: os compiladores dos cânones dos *Mulasarvastivadín* procuraram evitar ambigüidades e estabelecer um código mais rigoroso e abrangente. A existência de tais regras revela, nesse sentido, que as comunidades monásticas budistas possuíam uma ampla gama de questões potencialmente conflituosas que, em cada ramo, mereceram atenção e propostas diferenciadas para evitá-las ou solucioná-las.

O *Civaravastu* do *Mulasarvastivadavinaya* descreve, por exemplo, o caso do monge Upananda, que possuía uma quantidade considerável de

bens materiais. Os bens foram inicialmente postos em custódia do rei, mas a comunidade monástica de Uravasta, após estabelecer seu direito sobre as posses do monge falecido, procedeu à distribuição entre seus membros. Ao saber da morte de Upananda, os monges de Saketa foram reclamar uma parte dos bens. Os monges reuniram novamente os bens do monge morto e os dividiram com os monges da comunidade vizinha. No entanto, o procedimento foi repetido várias vezes para incluir os monges de Vaishali, Varanasi, Rajagrha e Campa. A situação chegou a um ponto em que os monges, por estarem ocupados com tais questões, abandonaram suas demais obrigações e afazeres. O Buda, informado da situação, teria declarado cinco ocasiões para distribuição das posses (de um monge falecido): o gongo, o *Tridandaka*, o *caitya*, a mensagem, e o movimento formal é o quinto. A necessidade de uma legislação se faz presente no momento em que há uma ameaça real de distração da comunidade, em detrimento de suas atribuições religiosas legítimas.

O trecho apresentado revela uma relação clara entre a distribuição das posses de um monge e a realização de um funeral apropriado. As ocasiões que marcam a distribuição das relíquias integram momentos específicos e significativos do funeral monástico entre os *Mulasarvastivadín*. O uso do gongo ou do sino para anunciar a morte parece marcar o início das exéquias dos budistas e revela seu caráter comunal. O chamado sonoro para reunir a comunidade era utilizado nas atividades associadas a toda a comunidade monástica. A convocação dos monges podia ter por objetivo tanto a realização de trabalho quanto a intenção de avisar sobre um perigo ou um falecimento (cf. Schopen 1997: 209).

O segundo procedimento mencionado é a recitação do *Tridandaka* ou do *Dharma — dharmasravaNaMdattaM*, realizado durante ou após a cremação do morto. Schopen (1997: 231-232) observou que, nas fontes textuais, a referência exata ao *Tridandaka* é na maioria dos casos desconhecida. De forma geral acredita-se que foi um sutra sobre a impermanência (*anityasUtra*), uma outra sugestão é que o *Tridandaka* era um tipo de fórmula ritual à qual

qualquer texto sagrado podia ser conjugado. Os relatos antropológicos no sudeste asiático registram uma recitação nesse momento do funeral leigo (ver Wijayaratne 1994: 74-75; Aldrovandi 2006: 348-354).

A adoração do estupa, ou *caitya*, pontuaria o final da cerimônia. Nas suas narrativas, o peregrino chinês I-tsing do século VII d.C. mencionou que, nos países ocidentais (Ásia central e sul), essa adoração e os serviços comuns eram realizados após o meio-dia ou durante o crepúsculo. Quando todos estavam sentados um mestre dos *sutra* se sentava no trono de leões e declamava alguns versos. As descrições parecem indicar que o *Tridandaka* consistia de: uma elegia às três jóias do Budismo (o Buda, a Doutrina e a Comunidade budista), seguida pela recitação de um texto sagrado e, finalmente, da transferência dos méritos. Segundo I-Tsing, ela não era, portanto, restrita aos funerais (ver Lévi 1915: 433-434; Schopen 1997: 232-233).

Da mesma forma, a ordem em que a distribuição dos pertences do monge falecido era realizada reflete uma seqüência de atos, cada qual mais distante do momento da morte, e parece envolver um grau decrescente de participação nas atividades funerárias. Existem monges que participam do funeral desde o início – do soar do gongo; aqueles que estão presentes apenas no final durante a adoração do *caitya*; e aqueles que participam do *movimento formal*, ou seja, podem não ter estado presentes no funeral. Assim, a prioridade sobre os bens e direitos estava diretamente associada ao grau de participação no funeral.

No *Civaravastu* existem ainda algumas promulgações que confirmam a relação entre a realização dos funerais e a distribuição das posses de um monge. Esses excertos evidenciam o que parecem ter sido considerados os mais importantes elementos do funeral monástico primitivo. Eles foram analisados por Schopen (1997: 209-211) a partir da tradução dos *Gilgit Manuscripts* e de fontes tibetanas. Uma primeira parte do texto descreve um fato que teria ocorrido em Shravasti, no qual um determinado monge enfermo veio a falecer em sua cela e renasceu entre os seres não humanos. O monge responsável pela distribuição de mantos entrou nessa cela

a dizer: “eu distribuo a tigela e o manto”. Nesse mesmo instante, o monge morto apareceu empunhando uma maça e, tomado por fúria, teria dito: “ao realizar a remoção (translado) do meu corpo, apenas então deveis proceder à distribuição de minha tigela e meu manto”. O monge atemorizado fugiu. Os monges teriam perguntado ao Buda sobre esse evento e ele lhes respondeu: “primeiro deverá ser realizada a remoção do monge falecido e, somente então, seu manto e sua tigela serão distribuídos”. O trecho indica que o traslado ritualizado do corpo era o procedimento mínimo envolvido no funeral dos *Mulasarvastivadins*. No entanto, esse primeiro aspecto não parece ter sido considerado suficiente, pois uma passagem seguinte do texto descreve em termos semelhantes o que parece ter sido o segundo componente necessário ao funeral. Após a morte e a realização da remoção do corpo de um outro monge, os demais atiraram o cadáver no campo de cremação e retornaram ao *vihAra*. O monge incumbido da distribuição de suas posses entrou na cela do monge falecido entoando os mesmos dizeres e, da mesma maneira que o outro monge, o fantasma reapareceu na cela empunhando uma maça a dizer que somente após se realizar a adoração do corpo em seu favor o monge poderia distribuir sua tigela e seu manto. Mais uma vez o Buda inquirido a esse respeito responde que a adoração do corpo do monge morto deveria ser realizada pelos monges em seu favor e que, apenas então, sua tigela e seu manto devem ser distribuídos do contrário isso se tornaria um perigo. Tal procedimento é chamado nas fontes textuais *SarIrapUjA*. Schopen (1997: 99-113, 211, 227-8) observou que esse termo foi geralmente traduzido como *adoração das relíquias*, no entanto, pode ter tido um significado mais amplo ou distinto, pois descreve o ritual realizado após a remoção do corpo e traslado ao campo de cremação, mas, antes de ser incinerado, ou seja, antes que pudesse existir qualquer relíquia. Assim, tratar-se-ia da *adoração do corpo* do monge falecido, que pode ter incluído a lavagem e unção.

Os trechos descritos acima apresentam duas práticas distintas do rito funerário budista, aparentemente, necessárias para conseguir



apaziguar o *fanstasma* e permitir a distribuição de suas posses. A respeito dos fantasmas — *piSAca*, Schopen (1997: 237) observou que nos *Vinaya* essas criaturas são consideradas causas legítimas para o abandono dos retiros na estação das chuvas, o que de forma geral era proibido. O uso dos *dhAraNI* nos estupas também parece ter estado relacionado a essas questões. Esses são elementos interessantes que revelam a influência das crenças populares presentes entre a comunidade monástica.

Uma outra passagem do *Civaravastu* revela qual pode ter sido o terceiro procedimento necessário no funeral de um monge budista. Após a morte consumada de um monge em Shravasti, seu traslado ao campo de cremação e a realização da adoração do corpo, o monge foi cremado. Mais uma vez o fantasma do morto aparece ao monge encarregado da distribuição de seus pertences e lhe diz para realizar a recitação do Dharma oferecida em seu favor, do contrário ele não poderia distribuir os mantos monásticos. Novamente consultado, o Buda recomenda realizar a recitação do Dharma em nome do falecido e dirigir a dádiva (transferir o mérito ao morto) para que seus mantos monásticos pudessem ser distribuídos. Esse procedimento derradeiro era o mais distintamente budista dos três aspectos do funeral e, talvez, exclusivo do funeral monástico nesse período. Os monges que participam do funeral criam os méritos ao recitar o *Dharma* e os transferem ao morto (ver Filliozat 1980: 102-116). Tal prática póstuma estabelecia a separação definitiva entre o morto e suas posses, a partir da compensação gerada pelos rituais funerários.

O traslado e a adoração do corpo são mencionados nos funerais do imperador Ashoka e do rei Prasenajit, o que indica não terem sido exclusivos do funeral monástico budista (ver Bureau 1970-71). Mas nesses funerais reais não há menção à recitação do *Dharma* ou à transferência dos méritos para o morto — elemento recorrente nas narrativas dos funerais de monges e monjas. Assim, a distribuição das posses de um monge budista morto parece, desde o início, depender da realização de um conjunto de práticas rituais ou obrigações póstumas devidas ao morto. Nesse sentido, Schopen (1997: 214) observa que o

direito à herança do monge estava de acordo com a legislação hindu presente nos *Dharmashastra* na qual está expressa a relação direta de obrigatoriedade entre o direito à herança de um morto e a realização dos ritos fúnebres.

Essas crenças budistas foram importantes o suficiente para serem incorporadas a um código de comportamento instituído para regulamentar a comunidade monástica — um elemento oficial do Budismo monástico que, curiosamente, parece divergir da doutrina fundamental budista — a inexistência de um *ser* permanente — *anAtman*. Essa discrepância é interessante, pois revela que as supostas *doutrinas fundamentais* do Budismo podem, possivelmente, ter tido menos influência no comportamento leigo budista e mesmo entre os monges mais letrados, que o esperado (Schopen 1997: 215). Um estudo antropológico do Budismo Theravada moderno no Sri Lanka (Gombrich 1971: 243) corrobora essa idéia. Embora a doutrina do *anatta* (sâns. *anAtman*) possa ser salvaguardada por meio da idéia de que a personalidade que continua através de uma série de nascimentos é tão real quanto a personalidade do indivíduo vivo — *prArthanA*; e casos de renascimentos auspiciosos e transferência de méritos a parentes mortos revelam que a doutrina do *anatta* não é eficaz em relação à vida seguinte do morto e que a crença na sobrevivência individual após a morte é um elemento fundamental na prática do Budismo cingalês. As discrepâncias entre os princípios e as práticas budistas, tanto no passado quanto atualmente, foram pesquisadas por S. Dutt (1960: 318).

Nesse sentido, entre as práticas funerárias védico-bramânicas, embora as doutrinas de transmigração e liberação tenham transformado toda a especulação sobre a praxis funerária na Índia antiga, os ritos dedicados aos ancestrais mantiveram-se marcados pelo antigo rigor e se preservaram ao lado das novas doutrinas. Durante um longo período, a visão ritual de mundo da antiga religião védica conviveu, por meio das diretrizes traçadas pelos *Sutra* e *Shashtra* nos funerais e ritos ancestrais, com pouca influência das doutrinas inovadoras, cosmografias e teologias surgidas no período brâmanico que erodiram gradualmente as estruturas institucionais da religião védica. Embora tenha havido uma



mudança nos ideais envolvidos na pós-morte, nos conceitos de imortalidade e libertação definitiva do ciclo de renascimentos, a intenção dos ritos *SrAddha* sobreviveu e a idéia da passagem do morto em uma progressão cosmogônica, e da salvação do indivíduo vinculada à prática ritual apropriada por meio de seus descendentes, permitiu que cerimônias arcaicas dedicadas aos mortos se perpetuassem até os dias atuais (cf. Knipe 1977: 112, 121-122).

Um outro aspecto das exéquias budistas, que também pode ser encontrado nas fontes textuais, diz respeito à construção dos estupas ou *caitya* (santuários) para abrigar os restos mortais dos monges e que, como vimos, foram o principal tipo de registro arqueológico preservado na paisagem funerária budista. A prática de erigir estupas ficou registrada nas fontes textuais e aparece numa passagem do *Mulasarvastivadavinaya*. A versão tibetana dessa narrativa (ver Rockhill 1907: 110-111) preservou um excerto sobre o tratamento dos restos mortais do monge Sariputra que envolveu a disputa entre os leigos e a comunidade monástica sobre suas relíquias.

As exéquias do Buda Shakyamuni estiveram desde o princípio associadas à memória e preservação das relíquias corpóreas do Iluminado, e grande parte das fontes secundárias esteve preocupada com o papel e a ênfase prestada às relíquias no Budismo primitivo. O mesmo ocorre na iconografia do período (Fig. 12). Gombrich (1988: 123) atribui a origem do culto de relíquias aos budistas. A adoração de imagens (o terceiro tipo de *Sarira* mencionado nas fontes

textuais) entre os Theravadin, por exemplo, exigia que a escultura contivesse uma relíquia corpórea dentro da mesma (um pedaço de osso consagrado), para poder ser considerada sagrada.

A adoração às relíquias foi de início considerada, pelos acadêmicos (Oldenberg 1882; Lamotte 1988), de caráter exclusivamente leigo, ou seja, daqueles menos evoluídos espiritualmente, que precisavam da adoração para facilitar sua busca, enquanto os monges – mais elevados, não necessitavam de tal mecanismo. Nesse sentido, o desenvolvimento da adoração ao estupa e, mais tarde, das imagens budistas por monges foi atribuído a uma contaminação das práticas populares laicas. No entanto, estudos mais recentes mostraram que a distinção tradicionalmente proposta entre monges e leigos não se confirma. Schopen (1997: 31-34), que analisou inscrições pertencentes aos conjuntos monásticos associados aos estupas e datados do século II a.C., verificou que as evidências apontam para um culto ao estupa controlado pela comunidade monástica. Os monges e monjas aparecem como uma porção representativa de doadores e participantes das atividades meritórias associadas ao culto do estupa.

As fontes textuais sobre o *MahAparinirvANa* do Buda mencionam que suas relíquias foram coletadas e teriam sido disputadas apenas pelos leigos, e estendem tais conflitos também aos restos mortais de eminentes monges budistas. O incidente também teria ocorrido durante a divisão das relíquias de Ananda, mas mesmo



Fig. 12. Cena do transporte das relíquias do Buda, século I d.C., face norte da arquitrave inferior do torana sul do Estupa I de Sanci, Madhya Pradesh, Índia (Photo © John C. Huntington. Courtesy of The Huntington Archive of Buddhist and Related Arts).

antes das exéquias do Buda, os restos mortais do monge Sariputra foram objeto de controvérsia entre leigos e monges, descrita no *vinaya* tibetano (Rockhill 1907: 111). Nesse excerto o Buda também descreveu o tipo de estupa funerário apropriado às diferentes categorias de indivíduos. No *Mahāparinibbanasutta* (Rhys Davids 1881: 93-5 [V. 27-31]), são mencionados quatro personagens dignos de um estupa: um Tathagata, ou Buda-*Arahat*; um Buda-*Pakkeka* (aquele que alcançou a Iluminação, mas não a proclamou para o mundo); um verdadeiro ouvinte do Tathagata, e um *cakravartin* (monarca universal). De acordo com Schopen (1997: 192-193), em algum momento, a prioridade sobre a guarda dos restos mortais dos monges budistas pode ter sido questionada pelos leigos, mas a primazia foi dada aos monges — a participação leiga devia ser regulada pela comunidade monástica. Embora o caráter histórico da narrativa presente no *Vinaya* tibetano não possa ser comprovado, a passagem permite entrever as intenções daqueles que compilaram os textos sagrados. Infelizmente não há como datar ou localizar a origem de tais fontes o que restringe suas possíveis implicações.

Essa fonte textual também informa sobre as formas de deposição do cadáver de um monge budista. Antes de ser sepultado o corpo deve ser lavado. Ele deve ser cremado, mas se não houver madeira disponível deve ser atirado em um rio. Caso não haja um rio nas proximidades deve ser sepultado num local sombreado, a cabeça para o norte, deitado sobre o lado esquerdo sobre um leito de erva e recoberto com erva verde ou folhas. Um *caitya* (estupa) deve ser erigido sobre os restos mortais do monge. O mesmo tipo de descrição ocorre no *Kanjur* tibetano que inclui a exposição do cadáver. Nessa passagem há uma clara menção à distribuição espacial dos estupa (ver Bareau 1960: 236, 240, 247, 264; 1964: 202-203; Schopen 1997: 165). Nela, o Buda teria dito que assim como Sariputra e Maudgalyayana se sentaram (em relação ao Buda) quando o Tathagata estava sentado, da mesma forma seus estupas funerários deviam ser dispostos, o que remete à teoria dos sepultamentos *ad sanctos* de Schopen. Além disso, o estupa dos vários anciãos (*sthavira*) deveria ser alinhado de acordo com sua idade, os estupas de homens

virtuosos comuns deviam ser colocados fora do monastério. Trechos semelhantes sobre a morte de Sariputra aparecem no *Vinaya* dos Mahasamghika, como observou La Vallée Poussin (1935: 276-279). No *Samyuttanikaya* páli (Schopen 1997: 191, 203-204), a narrativa foi alterada em alguns trechos, como na ausência de menção à preservação das relíquias do monge.

Duas outras fontes textuais páli a conter referências à guarda dos restos mortais dos monges budistas são o *Udana* e o *Apadana* (ver Schopen 1997: 165-193). Tais fontes foram pouco estudadas, entretanto apresentam injunções dirigidas aos monges sobre a realização de ritos fúnebres para um membro da comunidade monástica; em seguida, à construção e adoração de um estupa memorial. No *Vinaya* páli existe ainda uma narrativa que descreve parte de uma cerimônia funerária realizada por um grupo de monjas e a construção de um estupa para consagrar os restos mortais de uma monja morta (ver Oldenberg 1882: 308-309; e Schopen 1997: 86-98).

A cremação de um monge budista no Ceilão, considerado um *arhat* (iluminado), foi narrada por Fa-Hsien, que peregrinou entre os anos 399-414 pela Índia e Sri Lanka (ver Legge 1886: XXXIX). O breve relato diz que num *mahAvihAra* (grande monastério), em que três mil monges residiam, havia um *SramaNa* (asceta) de elevada virtude e considerado por todos um *arhat*. Ao morrer, o rei ofereceu ao monge o tratamento fúnebre digno de um *arhat*, como prescrito nas regras: a leste do *vihAra* foi erguida uma grande pira funerária e no topo foram colocados sândalo, aloé e outras madeiras aromáticas; de cada lado da pira foram construídos degraus: o corpo foi envolvido com um tecido branco limpo, quase como a seda, com o qual deram várias voltas e levado a um catafalco na forma de um carro funerário sem os dragões e peixes (usados na China). No momento da cremação, o rei e uma multidão de pessoas vindas de todas as partes se reuniram e ofereceram flores e incenso; durante o cortejo fúnebre o rei ofereceu flores e incenso; ao chegar ao campo de cremação o catafalco foi elevado até o alto da pira e óleo de *tulasi* foi derramado e o fogo aceso; enquanto a pira ardia todos em gesto

reverente removeram seu traje superior e os atiraram junto com o leque de plumas e a sombrinha na pira funerária, para ajudar na incineração; terminada a cremação os ossos foram coletados e um estupa foi construído para abrigar os restos mortais do *arhat*.

Uma outra questão relevante, presente nas fontes escritas, diz respeito aos problemas que a morte de um monge podia ter gerado não apenas entre a comunidade monástica mas também entre a sociedade leiga. Um trecho interessante preservado no *Kanjur* tibetano possui uma passagem a respeito da morte de um leigo de origem bramânica convertido ao Budismo (ver Schopen 1997: 215-216). Nessa narrativa o Buda encontrava-se em Shravasti, onde um pai de família após ter se casado, teve um filho que recebeu os sacramentos védico-bramânicos e o nome de seu *gotra*, depois se casou e, mais tarde, entrou para a Ordem budista. Tempos depois o monge, tomado por uma enfermidade, faleceu. Os monges deixaram seu corpo, tigela e manto junto a uma estrada. Alguns brâmanes e pais de família que caminhavam pelo local viram o cadáver e um deles exclamou: “meus senhores, um monge budista — *SAkyaputra*, faleceu”. Todos foram olhar e ao reconhecer o monge, eles disseram: “senhores, este é o filho de (...) tal é o destino dos que se convertem à Ordem daqueles *SramaNa* budistas sem deus, se ele não tivesse entrado para a Ordem, seus parentes teriam realizado as cerimônias”. Os monges levaram o problema ao Buda que lhes recomendou: “a partir de então, monges, com minha autorização deverão ser realizadas cerimônias fúnebres para um monge morto”. No entanto, os monges desconheciam tais cerimônias e, por isso, o Buda acrescenta que um monge morto deve ser cremado, atirado em um rio, sepultado ou exposto e que, após transferir os méritos ao morto e realizar a recitação do *Dharma* do *Tridandaka*, os monges deverão partir. De acordo com a narrativa, após os ritos os monges se dispersaram, no entanto, os brâmanes e pais de família os repreenderam, pois os monges depois de carregar um cadáver, não tinham se purificado. Os monges novamente inquiriram o Buda que confirmou que somente aqueles que tiveram contato com o cadáver

deviam se purificar e lavar seus mantos, os demais deviam apenas lavar as mãos e os pés”. Os monges também não tinham adorado o estupa e o Buda teria dito que isso devia sempre ser feito.

Na passagem acima, a atenção dos monges em relação à comunidade leiga está diretamente associada a elementos extremamente importantes na sociedade bramânica da época: a morte e a poluição (ver Schopen 1997: 219). Os ritos de purificação são tema recorrente na literatura normativa bramânica, os principais ritos que envolvem impureza da família são o nascimento e a morte (ver Bureau 1964: 203-204; Malamoud 1982: 441). Outro elemento fundamental dos *Vinaya*, que transparece claramente nessa passagem, é a preocupação daqueles que os compilaram com a censura social. Apesar de a doutrina budista não atribuir importância ao corpo de um morto, os monges teriam buscado se adequar às crenças leigas por meio de regras e preceitos cujo propósito era primeiramente evitar conflitos. Algumas pesquisas antropológicas, por sua vez, revelam a inexistência de uma noção sagrada atribuída ao corpo entre os budistas cingaleses e também a influência hindu presente nos ritos fúnebres atuais que se deve à imitação de costumes difundidos na região (Wijayaratne 1994: 72). Entre eles está o fato de o corpo não poder ser inumado nem às quartas-feiras ou aos sábados, pois, nesses dias, acredita-se que os deuses *percorrem o espaço*; assim nenhum cadáver pode ser transportado nas ruas, nenhum enlutado deve ir aos templos e nenhum sacerdote, nesse caso, nenhum monge budista, deve ir à casa do morto. É provável que a criação das regras monásticas tenha ocorrido gradualmente, de acordo com as necessidades decorrentes do desenvolvimento histórico a que a Ordem budista esteve sujeita (ver Horner 1938: I. xvi-xxix).

A partir do que foi exposto, pode ser delineada uma breve reconstrução das exéquias prestadas a um monge budista a partir das passagens presentes nos textos canônicos: 1. após a morte de um monge, um gongo era soado a fim de anunciar seu falecimento; 2. os demais monges entravam em sua cela, recitavam o *Tridandaka* e trasladavam o corpo para o campo de cremação; 3. ali os monges *adoravam o corpo*, ou seja, eles o banhavam e, talvez, ungissem

e envolvessem o cadáver em tecido; 4. em seguida, o corpo era cremado; 5. um estupa era erigido para guarda dos restos corpóreos do monge; 6. havia uma recitação do *Dharma*, possivelmente com ênfase particular dada aos temas relacionados à morte, renascimento e transitoriedade (há indicações de que uma recitação ocorria não apenas antes da cremação, mas também junto ao estupa ou *caityagṛha*); 6. no final da recitação, o mérito acumulado era transferido ao morto para que ele pudesse renascer em uma posição mais auspiciosa ou elevada; 7. findos os rituais fúnebres, os monges se purificavam e limpavam suas vestes antes; 8. a herança do monge morto era então dividida entre a comunidade monástica; os monges que estiveram presentes no funeral tinham maior direito aos pertences do monge falecido.

### 3. Considerações sobre o registro e a práxis funerária no Budismo primitivo

Mesmo sem uma abordagem sistemática e focada no tratamento funerário dedicado aos monges mortos, a quantidade de evidências materiais compilada mostrou-se suficiente para traçar um testemunho considerável da práxis e padrões funerários durante o Budismo primitivo anteriormente ignorado.

Acreditamos, no entanto, que o uso de generalizações sobre essa temática precisará ser mediado pelas considerações sobre crenças e práticas que certamente possuíram características regionais. Os padrões regionais teriam influenciado de modo direto as regras necessárias ao bom convívio entre monges e leigos. As comunidades budistas deviam interagir com a sociedade bramânica da época. Como bem lembrado por Schopen (1997: 220), um código de disciplinas monásticas estabelecido junto a uma área predominantemente bramânica teria, provavelmente, que conter regras diferentes daquelas promulgadas entre as comunidades budistas fixadas, por exemplo, em áreas de maioria tribal.

O que se observa, também é que os ritos fúnebres adotados pela comunidade budista refletem semelhanças intrínsecas às exéquias bramânicas. Nesse sentido, os monges teriam

sido influenciados e motivados não apenas pela doutrina budista, mas por crenças e convenções legais presentes no contexto histórico no qual o Budismo nasceu e se desenvolveu. Os conceitos bramânicos sobre a morte e a poluição estavam arraigados em grande parte das sociedades com que as primeiras comunidades monásticas budistas mantiveram contato. Qualquer atitude de desprezo a tais regras de purificação era objeto de crítica e reprovação, especialmente, no caso de um indivíduo que fora originalmente um membro da comunidade bramânica e se convertera ao Budismo. As próprias oferendas realizadas nos estupas, além do caráter altruísta próprio do Budismo, foram influenciadas pela religião popular, pois se tratava de uma concessão dos meios monásticos às preocupações dos laicos (Bureau 1964: 205; Thapar 1966: 67).

Nesse sentido, o principal problema existente em relação às limitações impostas pelas fontes escritas é que não há qualquer prova de que uma determinada literatura canônica tenha sido aquela utilizada, ou mesmo conhecida, das comunidades budistas regionais. Assim, não é possível lhes atribuir um valor documental *direto* em relação às práticas monásticas. De qualquer modo, as fontes existentes apresentam um quadro bastante dinâmico do Budismo primitivo no subcontinente indiano e evidenciam o papel ativo que os centros monásticos tiveram junto às populações locais — por meio de um elaborado conjunto de rituais, educação e laços econômicos estabelecidos pelas doações para obtenção de méritos. Em sua revisão, Schopen (1997: 221) concluiu que o monge que surge nesse novo panorama do Budismo primitivo é “muito mais humano e muito mais indiano que aquele apresentado pelas obras acadêmicas ocidentais”. Nesse sentido, podemos observar que não estamos mais diante da *estrutura religiosa* idealizada professada pelos cânones, mas da *organização social e religiosa* com a qual o Budismo primitivo esteve envolvido.

Essa interação complexa que se estabelecia, talvez também possa ser estendida ao papel complementar que os monges e leigos ocupavam nos rituais funerários. No entanto, com exceção dos funerais dos reis anteriormente mencionados, não parece ainda ter sido encontrada

qualquer descrição mais aprofundada das exéquias da população leiga durante o Budismo primitivo, mas é possível que o funeral fosse uma responsabilidade da comunidade monástica. Existem apenas menções ocasionais aos rituais realizados pelos monges para o morto e o moribundo, nas quais o monge deixava o monastério e seguia até a casa do devoto. Como vimos também, a práxis funerária leiga atual está atestada nos relatos antropológicos e pode ser um indício de continuidade dos rituais originais.

As fontes textuais definitivamente não silenciaram sobre as práticas funerárias budistas, ainda assim, essa é uma questão relativamente recente entre os estudiosos e as passagens apresentadas acima e outros excertos da literatura canônica budista ainda requerem um estudo mais aprofundado para que possam continuar a revelar, de modo pormenorizado, as atitudes e concepções responsáveis pela construção da paisagem funerária durante o Budismo primitivo.

Se por um lado, as fontes textuais budistas que informam sobre a práxis funerária possuem datas mais tardias, provavelmente posteriores ao século I d.C., as fontes epigráficas, embora fundamentais, são bastante concisas em relação à temática funerária no Budismo primitivo. Nesse sentido, a pesquisa arqueológica sistemática dos centros monásticos budistas, uma vez associada às demais evidências existentes, poderá contribuir e efetivamente ampliar o conhecimento sobre a práxis funerária dos estratos menos proeminentes da hierarquia monástica e da população leiga.

### Agradecimentos

Ao Prof. V. D. Gogte e Profa. S. Gokhale, do Deccan College Post-Graduate and Research Institute, Pune, Índia. Ao labeca-MAE pelo apoio constante. À FAPESP pelo financiamento da pesquisa.

ALDROVANDI, C.E.V. Monk, death and stupa: funerary patterns and praxis in primitive Buddhism from archaeological and textual sources. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 18: 155-182, 2008.

**Abstract:** The article presents and discusses the funerary patterns and praxis in primitive Buddhism, revised from archaeological and textual sources. Although records of funerary evidence existed since the beginning of Buddhist studies, they have not received attention until a decade ago. Presumed canonic silence and supposed inexistence of death rituals among Buddhists were especially due to a primacy of textual over archaeological and epigraphic sources. A revision of these sources confirms the existence of recurrent funerary patterns, and allows to delineate practices which occurred in funerals during primitive Buddhism.

**Keywords:** Funerary Patterns – Stupas – Buddhism – Ancient India.

### Referências bibliográficas

- ABBOTT, J.E.  
1891 Recently discovered Buddhist caves at Nadsur and Nenavli in the Bhor state, Bombay Presidency. *Indian Antiquary*, XX: 120-9.
- ALDROVANDI, C.E.V.  
2006 *As exéquias do Buda Shakyamuni: morte, lamento e transcendência na iconografia indiano-budista de Gandhara*. Tese de Doutorado. São Paulo, Museu de



- Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.
- BAREAU, A.  
 1960 La construction et le culte des stupa d'après les Vinayapitaka", *Bulletin de l'école française d'extrême orient*, 50.  
 1964 *Buda*. Lisboa: Presença.  
 1970-71 *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sutrapitaka et les Vinayapitaka anciens: les derniers mois, le parinirvana e les funeraillles*. Paris: EFEO, 2 vols.
- BAREAU, T.  
 1975 *La vie et l'organisation des communautés bouddhiques modernes de Ceylon*. Pondicherry: École Française d'Extrême Orient.
- BARUA, B.M.  
 1926 Stupa and Tomb. *Indian History Quaterly*, II:19-25.
- BÉNESTI, M.  
 1981 *Contribution à l'étude du stupa bouddhique indien: les stupa mineurs de Bodh-gaya et de Ratnagiri*. Vol. I et II, Paris.
- BHANDARKAR, D.R.  
 1917 Excavations near Mirpur Khas. *Progress report of the Archaeological Survey of India, Western Cicle*.
- BOOSMAN, R.W.  
 1961 *The Kanheri Caves*. University Microfilms Inc. Ann Arbor, Michigan, PhD. thesis.
- BURGESS, J.  
 1882 *Notes on the Amaravati Stupa*. Archaeological Survey of Southern India. Madras: Government Press.  
 1883 *Reports on the Buddhist Cave Temples and their inscriptions*. London, Archaeological Survey of Western India Publication Series IV.
- COUSENS, H.  
 1891 *An account of the Caves at Nadsur and Karsambla*. Bombay: Government Central Press.  
 1929 *The Antiquities of Sind*. Archaeological Survey of India, vol. XLVI, Imperial Series, Calcutta: 82-97.
- CUNNINGHAM, A.  
 1997 [1854] *The Bhilsa Topes or Buddhist Monuments of Central India*. London, 1854 (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1997).  
 1892 *Mahabodhi or the Great Buddhist Temple under the Bodhi Tree at Buddha-Gaya*. London: W.H. Allen & Co.
- DANI, A.H.  
 1965-1966 Shaikhan Dheri Excavations (1963 and 1964 excavations). *Ancient Pakistan*, 2.
- DESHPANDE, M.N.  
 1959 The rock-cut caves of Pitalkora in the Deccan. *Ancient India*, 15: 66-93.
- DUTT, N. (Ed.)  
 1942 *Gilgit Manuscripts*. vol.III, part 2, Srinagar.
- DUTT, S.  
 1960 [1924] *Early Buddhist Monachism 600 B.C. to 100 B.C*. London: Asia Pub. House.
- FACCENNA, D.  
 1964 *A Guide to the Excavations in Swat (Pakistan) 1956-62*. IsMEO. Rome: Scuola Grafica Salesiana.
- FERGUSSON, J.  
 1868 Description of the Amaravati Tope at Guntur. *Journal of the Royal Asiatic Society*.
- FILLIOZAT, J.  
 1980 Sur le domaine sémantique de *punya*. *Indianisme et Bouddhisme – Mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte*. Louvain-la-neuve: 102-16.
- FOGELIN, L.E.  
 2003 *Beyond the Monastery Walls: the Archaeology of Early Buddhism in North Coastal Andhra Pradesh, India*. PhD Thesis. UMI Microform, Ann Harbor, Michigan.
- FUSSMAN, G.  
 1969 Une Kharosthi inscription à Hadda. *Bulletin de l'école française d'extrême-orient*, 56.
- FUSSMAN, G.  
 1974 Documents Épigraphiques Kouchans. *Bulletin de l'école française d'extrême-orient*, 61.
- GELLNER, D.N.  
 2001 *The Anthropology of Buddhism and Hinduism*. Oxford: Oxford University Press.
- GOKHALE, S.  
 1975 New Inscriptions from Kanheri. *Journal of the Epigraphical Society of India*, 5: 110-2.  
 1985 The Memorial Gallery at Kanheri. *Indian Epigraphy: its Bearing on the History of Art*. American Institute of Indian Studies. New Delhi, Oxford Press: 55-9.  
 1991 *Kanheri Inscriptions*. Pune: Deccan College.
- GOMBRICH, R.  
 1991 [1971] *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Oxford: Oxford University Press.  
 1988 *Theravada Buddhism: a Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London: Routledge.
- HORNER, I.B.  
 1938 *The Book of the Discipline*. Pali Text Society, Vol. I, Oxford: Oxford University Press.



- KAIL, O.C.  
1966/1967 The Buddhist caves at Sudhagarh. *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 41/42: 184-9.
- KNIPE, D.M.  
1977 Sapinkaran: the Hindu Rite of Entry to Heaven. In: Reynolds, F.E.; Waugh, E.H. (Eds.) *Religious Encounters with Death, Insights from the History and Anthropology of Religions*. Chicago and London, University of Chicago Press: 111-24.
- KNOX, R.  
1981 [1911] *An Historical Relation of the Island of Ceylon*. Glasgow: James Maclehose and Sons.
- LAMOTTE, E.  
1988 *History of Indian Buddhism from the Origins to the Saka Era*. Institute Orientaliste, Louvain-la-Neuve.
- LA VALLÉE POUSIN, L.  
1911 Death and Disposal of the Dead (Buddhist). Hasting, J. (Ed.) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV. Edinburgh: 446-9.
- LEGGÉ, J. (Trad.)  
1886 *Record of Buddhistic Kingdoms by Fa-Hien*. Oxford.
- LÉVI, S.  
1915 Sur la récitation primitive des textes bouddhiques. *Journal Asiatique*, Mai-Juin, ser. 11, vol. 5: 401-46.
- LONGHURST, A.H.  
1917 The Buddhist Monuments at Guntupalle, Kistna District. *Annual Report of the Archaeological Department, Southern Circle, Madras, for the Year 1916-17*. Madras: 30-6.  
1938 *The Buddhist Antiquities of Nagarjunikonda Madras Presidency*. Memoirs of the Archaeological Survey of India, 54. Delhi: Manager of Publications.
- MALAMOUD, CH.  
1982 Les morts sans visage: remarques sur l'idéologie funéraire dans le brâhmanisme. In: Gnoli, G; Vernant, J.P. (Eds.) *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge, Cambridge University Press : 441-53.
- MARSHALL, SIR J.H.  
1955 [1918] *A Guide to Sanchi*. Calcutta.  
1951 Taxila: an illustrated account of archaeological excavations carried out at Taxila under the orders of the Government of India between years 1913 and 1934, 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- MITRA, D.  
1971 *Buddhist Monuments*. Calcutta: Mlbd.  
1981 *Ratnagiri (1958-61)*. Memoirs of the Archaeological Survey of India, 80. New Delhi.
- NAGARAJU, S.  
1981 *Buddhist Architecture of Western India (c.250 B.C. c. A.D.300)*. Delhi: Agam Kala Prakashan.
- OLDENBERG, H.  
1882 *The Vinaya Pitakam*. Vol. IV, Oxford: The Pali Text Society.
- PRZYLUKSI, J.  
1920 Les Parinirvana et les Funerailles du Buddha. *Journal Asiatique*, IIe serie, XV: 5-54.
- RAO, K.P.  
1988 *Deccan Megaliths*. Delhi: Sundeep Prakashan.
- REA, A.  
1909 Excavations at Amaravati. *Annual Report of the Archaeological Survey of India, 1905-1906*. Calcutta.  
1912 Excavations at Amaravati. *Annual Report of the Archaeological Survey of India, 1908-1909*. Calcutta.
- RHYS DAVIDS, T.W. (Trad.)  
1900 [1881] *Buddhist Suttas: I. The Mahāparinibbana Suttanta*. Sacred Books of the East, XI, Oxford.
- ROCKHILL, W.W.  
2000 [1907] *The Life of The Buddha and the Early History of his Order derived from the Tibetan Works in the Bkah-hgyur and Bstan-hgyur*. London, Routledge.
- SASTRY, V.V.K.; SUBRAHMANYAM, B.; RAO, N.R.K.  
1992 *Thotlakonda: a Buddhist site in Andhra Pradesh*. Department of Archaeology and Museums, The Government of Andhra Pradesh, Hyderabad.
- SCHOPEN, G.  
1982 The Text on the Dhāraṅga Stones from Abhayagiri: a minor contribution to the study of Mahayana literature in Ceylon. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 5: 100-8.  
1995 Death, Funerals and the Division of Property in a Monastic Code. In: Lopez, J.D.S. (Ed.) *Buddhism in Practice*. Princeton: Princeton University Press: 473-502.  
1996 Immigrant Monks and the Proto-Historical Dead: the Buddhist occupation of early burial sites in India. In: Wilhelm,

- F. (Ed.) *Festschrift Dieter Schlingloff*.  
Reinbek, Verlag für Orientalistische  
Fachpublikationen: 215-238.
- 1997 *Bones, Stones and Buddhist Monks: Collected  
Papers on the Archaeological, Epigraphy and  
Texts of Monastic Buddhism in India*.  
Honolulu: University of Hawaii Press.
- SENART, É.  
1903 Inscriptions of the caves at Karle.  
*Epigraphia Indica*, VII: 47-56.
- TADDEI, M.  
1970 Inscribed Clay Tablets and Miniature  
stupas from Gazni. *East and West*, 20: 80-8.  
1978 *Monuments of Civilization: India*. N.Y.:  
Grosset & Dunlap.
- TAKAKUSU, J. (Trad.)  
1966 [1896] *Itsing: A Record of the Buddhist Religion as  
Practised in India and the Malay Archipelago  
(A.D. 671-695)*. London: Oxford University  
Press.
- THAPAR, R.  
1966 *A History of India*. London: Penguin Books.
- WANI, V.M.  
1999 *Kanheri Caves*. Archaeological Survey of  
India. Mumbai.
- WELLS, K.E.  
1960 *Thai Buddhism: its rites and activities*.  
Bangkok: Suriyabun.
- WEST, E.W.  
1862 Description of Some of the Kanheri  
Topes. *Journal of the Bombay Branch of the  
Royal Asiatic Society*, VI: 116-20.
- WIJAYARATNE, M.  
1994 Les Rites Funéraires des bouddhistes  
singhalais. In: Fukui, F.; Fussman,  
G. (Eds.) *Bouddhisme et Cultures  
Locales: Quelques cas de Réciproque  
Adaptations – Actes du Colloque  
franco-japonais de septembre 1991*.  
Paris, EFEO: 67-84.
- WILLETTS, W.  
1961 Excavation at Pitalkhora in the Aurangabad  
District of Maharashtra. *Oriental Art*, 7  
(2): 59-65.

Recebido para publicação em 25 de maio de 2008.