

Revista Mundo Antigo

Resenha

Review

**Olhares historiográficos sobre a Índia antiga:
As contribuições de Romila Thapar para uma reflexão sobre a interpretação da
história e da sociedade antiga da Índia**

**A Historiographical look at ancient India:
Romila Thapar's contributions to the reflection on the interpretation of ancient
India's history and society**

Matheus Landau de Carvalho¹

Submetido em Abril/2015

Aceito em Abril/2015

THAPAR, Romila. **Interpreting Early India**. New Delhi: Oxford University Press, 1992, 181p.

Palavras-Chave: Índia antiga – Teoria da Raça Ariana – Despotismo Oriental – comunidades religiosas indianas – história incutida

Keywords: ancient India – Theory of Aryan race – Oriental Despotism – Indian religious communities – embedded history

Publicado pela Oxford University Press em 1992, *Interpreting Early India* é uma obra da historiadora indiana Romila Thapar que reúne seis ensaios sobre historiografia e interpretação da história e sociedade antigas da Índia. A partir de uma ênfase sobre abordagens em história social, a autora defende, em linhas gerais, a importância de se entender e localizar várias perspectivas bem estabelecidas sobre o passado indiano para se chegar a um entendimento esclarecido de situações contemporâneas, como as disputas entre hindus e outras comunidades indianas, sem deixar de lado a ampla variedade de opiniões e visões disponíveis sobre o passado indiano, particularmente acerca de religião e sociedade na Índia antiga.

No primeiro ensaio, intitulado *Ideology and the Interpretation of Early Indian History* [*Ideologia e a Interpretação da História indiana antiga*], Romila Thapar começa ressaltando a importância historiográfica da interpretação de períodos antigos da história indiana, definitivamente influenciada pela experiência colonial e pelo nacionalismo indiano dos

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, pela mesma Universidade.

séculos mais recentes. As investigações sobre o passado indiano começaram com os trabalhos daqueles que Romila denomina de orientalistas ou indólogos ao longo do século XIX, durante o qual foram estabelecidas duas teorias bastante influentes, que passam atualmente por sérias revisões acadêmicas. A revisão da “Teoria da Raça Ariana” baseia-se em trabalhos recentes nas disciplinas da arqueologia, da linguística e da antropologia social, sejam aplicadas isoladamente, sejam metodologicamente inter-relacionadas. A revisão da teoria do “Despotismo Oriental” aponta não só para a existência de realidades históricas da Índia antiga muito mais complexas na sua constituição e mais dinâmicas na sua maneira de organização e funcionamento do que já se supôs, como também para a necessidade de uma interdisciplinaridade que seja metodologicamente proporcional à complexidade e dinâmica destas realidades, assim como suficiente às exigências por respostas a problematizações acadêmicas. Thapar destaca também a resistência de vários pesquisadores estritamente inseridos no projeto de historiografia ocidental em reconhecer a natureza historiográfica da tradição histórica indiana, denominada *itihāsa-purāna*, assim como sua consciência sobre processos de mudança, expressos principalmente na dinâmica inerente à concepção cíclica de tempo e na evolução, na forma e no estilo, da própria tradição histórica indiana.

No extenso e significativo ensaio *Durkheim and Weber on Theories of Society and Race Relating to Pre-Colonial India* [*Durkheim e Weber sobre teorias de sociedade e raça relativas à Índia pré-colonial*], Romila procede ao exame da compreensão colonial da Índia e sua influência sobre as ideias de Durkheim e Weber acerca da Índia antiga e pós-colonial. A historiadora destaca uma característica importante que influenciou ambos os sociólogos, qual seja, a de que tudo o que parecia estranho à perspectiva europeia sobre a Índia contemporânea era comumente tratado como uma sobrevivência de tempos remotos, e que a continuidade que daí se presumia era imbuída de autenticidade histórica. Como o sistema de castas era visto enquanto traço característico da civilização indiana, Durkheim e Weber se concentraram tanto na composição religiosa quanto na configuração racial como fatores irrevogáveis para a compreensão da sociedade indiana.

Apesar de ter usado ocasionalmente estudos existentes sobre a civilização indiana para destacar algumas de suas generalizações, Durkheim escreveu muito pouco sobre a Índia diretamente, de modo que seu pensamento se manifestará muito mais, segundo Thapar, nos trabalhos de seus discípulos. A aplicação de suas teorias sobre dados indianos buscava a identificação de reminiscências primitivas de ritos e crenças religiosas antigas ainda na realidade da Índia de sua época. Romila menciona a maneira pela qual Hubert e Mauss relacionam o ritual de sacrifício védico com as noções durkheimianas de sagrado e

profano. Discorre também sobre a análise de Bouglé acerca da diferenciação de casta através da distinção entre solidariedade mecânica e solidariedade orgânica, considerando as comunidades rituais (*jātis*), e não os referenciais ético-espirituais (*varṇas*), como os protótipos das castas, além de suas explicações sobre os motivos pelos quais a sociedade indiana manteve os processos de divisão, especialização e hierarquização, e como casta e economia se relacionam entre si no contexto indiano.

A historiadora ressalta a maneira pela qual língua, raça, sistema de castas, consaguinidade e divisão social do trabalho foram equacionados no caso da “Teoria da Raça Ariana”, assim como a teoria do “Despotismo Oriental” se constituiu num paradigma para vários pensadores europeus, principalmente na Inglaterra. Além disso, Romila aponta para dois níveis nos quais aconteceram os principais problemas de acesso às fontes indianas, muito em função da escolha e da compreensão do material indiano já realizado por sociólogos em geral, quais sejam, a tradução de originais, que às vezes levou a equívocos de compreensão de conceitos como raça e casta, e o número limitado de fontes indianas para os indólogos não especializados.

As abordagens de Weber sobre a história da Índia aconteceram em função de sua tese de que o capitalismo foi um desenvolvimento único ocorrido na Europa ocidental no século XVII. Para comprová-la, Weber analisou exemplos opostos de tradições paralelas à Europa, como a indiana, para explicar a ausência do surgimento do capitalismo fora do Ocidente europeu. A historiadora discute os argumentos que Weber apresenta para explicar sua tese sobre a ausência do capitalismo na Antiguidade, destacando as diferenças entre Ocidente e Oriente que porventura passaram despercebidas pelo sociólogo, ressaltando a influência de teorias de indólogos e historiadores do século XIX sobre sua sociologia da Índia. Romila também aponta para alguns limites nas análises de Weber com relação à formação e expansão da sociedade de castas, a configuração sócio-econômica de algumas delas na Índia antiga, a determinância irrevogável das doutrinas do *karma* e *samsāra* sobre a ética social antiga na Índia, assim como as implicações de ideologias transcendentais nas realidades materiais das religiosidades indianas.

Thapar aponta para a dificuldade de Max Weber não só em distinguir adequadamente características das duas grandes fases do capitalismo – mercantilista e industrial –, como também em identificar processos dinâmicos de mudança na história da Índia, muito influenciado neste caso pela teoria do “Despotismo Oriental”. A ênfase de Weber sobre as dimensões religiosas da Índia teria-lhe ofuscado o papel preponderante da economia para a compreensão da sociedade indiana, assim como dos impactos ético,

político e religioso do Islamismo para a compreensão do capitalismo mercantilista no subcontinente indiano. Thapar critica a aceitação incondicional do sociólogo alemão de interpretações correntes em sua época sem lhes questionar as próprias premissas ou aplicar a metodologia de sua própria sociologia sobre as fontes utilizadas, em sua maioria secundárias, apesar de reconhecer que Weber não dispunha de alguns dos *insights* mais recentes sobre a história social e econômica da Índia.

Romila chama a atenção para as mudanças sociais e econômicas enfrentadas pelo sistema de castas desde o fim do primeiro milênio E.C., assim como para a necessidade de se enxergá-las como um fenômeno muito mais associativo ou como a expressão de uma uniformidade de certos padrões culturais extensivos a significativas áreas geográficas. A historiadora menciona também as funções políticas e econômicas substanciais adquiridas pelos monastérios (*maṭhas; vibāras*) ao longo do tempo, além do *status* social e do carisma – baseados em interesses mundanos – adquiridos pelos renunciantes. Thapar esclarece que as relações de interesse entre a autoridade política e os interesses mercantis na Índia desde o século XVII são mais complexas do que alguns pesquisadores supunham, inclusive Weber. O sociólogo alemão não teria examinado as fontes budistas a ponto de perceber algumas aproximações do Budismo com a autoridade política, o nível de assimilação de cultos locais pelo Budismo e sua promoção de aspectos da vida humana secular, assim como os motivos efetivos do declínio do Budismo na Índia.

Romila inicia o terceiro ensaio, intitulado *Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity* [*Comunidades religiosas imaginadas? História Antiga e a busca moderna por uma identidade hindu*], chamando a atenção para a pertinência da reciprocidade entre passado e presente em sociedades pós-coloniais nas quais a experiência colonial mudou a estrutura de compreensão do passado que lhe antecede. A historiadora dedica-se, num primeiro momento, à definição de comunalismo especificamente no sentido indiano, e de como supostas identidades religiosas são usadas para fins de ideologias políticas e sociais recentes reivindicando origens históricas, com exigências de fidelidade política a determinada comunidade religiosa e certa aversão à diversidade. Thapar identifica na construção do que tem sido denominado “comunidades imaginadas” uma rejeição implícita à aplicabilidade de outros tipos de divisões na sociedade além da religião, como o *status* e a classe.

Romila procede a um breve histórico do comunalismo hindu, cujos contornos ideológicos e usos da história se aplicam também a outros grupos indianos reivindicando semelhante ideologia. A historiadora ressalta que a concepção de uma religião bem definida

e historicamente evoluída denominada Hinduísmo é em grande parte resultado de uma busca moderna por uma identidade hindu imaginada e legitimada com base no passado indiano. Thapar aponta para os limites desta iniciativa pelo fato de seus esforços não contemplarem uma realidade multifacetada, no espaço e no tempo, do que seus representantes conceberam como Hinduísmo a partir de elementos humanos, textuais, doutrinários, rituais e iconológicos. Outro problema é a ausência de uma visão contextual das realidades sociais e históricas dos vários segmentos do Hinduísmo. Num primeiro momento a historiadora destaca a maneira pela qual as diferenças organizacionais, confessionais, rituais e sociais entre dois deles, o brāhmaṇismo e o śramaṇismo, são reconhecidas e registradas em tempos antigos através de éditos reais, e viajantes chineses, helênicos e budistas, até os dias de hoje, por outros meios. Romila menciona a cristalização gradual de seitas śaktas hindus existentes desde o terceiro milênio A.E.C. que, apesar de trazerem novidades culturais e rompimentos com tabus brāhmaṇicos, tiveram algumas crenças posteriormente aceitas por alguns segmentos da religiosidade védica. A pesquisadora também aponta para a emergência, neste período, de religiosidades purāṇicas, resultado da associação de cultos locais com novos grupos sociais com significativas mudanças culturais e sociais, identificando as características que impediram alguns de seus segmentos de constituir uma única e homogênea comunidade hindu.

A historiadora destaca as diferenças históricas e estruturais entre as religiosidades hindus de um lado e o Cristianismo, o Budismo, o Jainismo e o Islamismo de outro, apontando para a apropriação de símbolos civilizacionais existentes como processos de assimilação presentes na história da Índia, assim como as origens plurais das diferentes crenças sobre a vida após a morte. Thapar chama a atenção para os problemas de definição de Hinduísmo segundo parâmetros de religiões semíticas a partir de missionários cristãos, de eruditos orientalistas e de movimentos reformistas indianos, assim como da seleção de textos originais em sânscrito para tradução e do próprio exercício de sua tradução, fortemente influenciado por um tom cristão.

Apesar de algumas ênfases recentes sobre valores normativos hindus sustentados no princípio autóctone da não-violência (*ahimsā*), Thapar menciona alguns exemplos de intolerância e perseguição religiosa ao longo da história indiana. A historiadora ressalta a ausência de uma identidade religiosa comum, no passado, na área do subcontinente indiano, no qual a noção de comunidade hindu era determinada pela localização territorial (*janapada*) e ocupação, expressa significativamente nas associações comerciais (*śrenīs*), e castas (*jātis*). Thapar discorre sobre como o termo ‘hindu’ transformou-se de um referencial

geográfico em uma construção cultural islâmica e cristã do ‘outro’, destacando que a percepção mútua de hindus e islamitas não se dava em termos de uma religião monolítica, mas em termos de castas e seitas distintas e díspares entre si através de um *continuum* social.

A definição novecentista de comunidade hindu procura se sustentar numa concepção de história antiga segundo a periodização de James Mill, baseada na obsessão da teoria da raça ariana, que tem passado, nas últimas décadas, por sérias revisões arqueológicas, textuais e linguísticas apontadas pela historiadora indiana, para quem a necessidade de se criar a ideia de uma só comunidade hindu enquanto uma construção de história se afasta consideravelmente das realidades históricas da Índia antiga, composta por múltiplas comunidades baseadas em várias identidades. Por fim, Romila destaca a relação intrínseca entre processos de modernização e a reconfiguração das comunidades, principalmente no que diz respeito ao impacto de comunidades majoritárias e minoritárias na definição das aspirações nacionais. A historiadora também ressalta o valor e a importância que uma investigação historicamente analítica sobre a definição e o papel da religião e da concepção de comunidades religiosas na Índia pré-moderna, justaposta à maneira pela qual estas têm sido percebidas por pesquisadores do passado, pode adquirir tanto para a diáspora indiana quanto para a sociedade contemporânea da Índia.

Romila Thapar inicia o quarto ensaio, intitulado *The Contribution of D. D. Kosambi to Indology* [*A contribuição de D. D. Kosambi para a Indologia*], apontando para uma significativa mudança de paradigma na historiografia sobre a Índia com a publicação em 1956 do primeiro livro de Damodar Dharmananda Kosambi, *An Introduction to the Study of Indian History* [*Uma Introdução ao Estudo da História Indiana*], fugaz a determinada tradição historiográfica britânica vigente até meados do século XX E.C. ao lançar mão de várias disciplinas e técnicas interdisciplinares que permitam ao historiador a compreensão do padrão de formações sociais.

Thapar destaca a maneira pela qual Kosambi abordou a *Bhagavad Gītā* a fim de examinar as relações entre texto e contexto, assim como entre ideologia e sociedade, ou o modo pelo qual ele obteve dados da vida social e econômica da Índia antiga através do acesso a textos budistas da época. Romila aponta para os limites metodológicos de Kosambi quando se lança à reconstrução do pano de fundo social do período védico por meio de análises etimológicas do sânscrito. A historiadora também discute a análise estatística de Kosambi sobre moedas em circulação na Índia antiga, chamando a atenção para a importante contribuição do matemático para os campos da arqueologia, da geomorfologia e da topografia aplicadas aos estudos do passado indiano. Para a

historiadora, a forte presença de material etnológico e antropológico na narrativa histórica de Kosambi se deve ao reconhecimento de uma sobrevivência cultural maior de elementos arcaicos do ritual religioso dignos da investigação histórica.

Para Romila, ao utilizar a metodologia marxista para investigar um possível modelo e sugerir uma nova estrutura paradigmática de interpretação da história indiana, Kosambi não estaria, definitivamente, condicionando forçosamente os fatos a uma teoria pré-concebida, mas sim aplicando o método de maneira criativa. A partir da ênfase sobre o interesse de Kosambi em formações sócio-econômicas em seu argumento geral sobre o processo de transformação de tribos em castas na Índia antiga, Thapar discute até que ponto o matemático se aproximou ou se afastou dos postulados da “Teoria da Raça Ariana” em suas abordagens da Índia antiga, mencionando a contribuição de Kosambi para o questionamento implícito sobre o grau de interconexão entre ideologia e estrutura social. A historiadora indiana alude a alguns limites da explicação econômica sobre o fim do império Maurya (320 A.E.C.-185 A.E.C.) adotada por Kosambi, assim como à maneira pela qual o matemático conjuga a ascensão do Budismo, do Jainismo e de outras seitas com o urbanismo e com grandes mudanças tecnológicas no mesmo período.

Enquanto um afastamento do marxismo ortodoxo por Kosambi, Romila aponta para a recusa do matemático indiano de aplicar os modos de produção escravista e asiático ao estudo da história antiga da Índia sem modificações fulcrais mais amplas. Kosambi faz referências a processos sócio-econômicos mais dinâmicos para além destes dois modos de produção e à presença de um determinado feudalismo na antiguidade indiana. Segundo Thapar, Kosambi não só hesita em adotar a periodização marxista da história europeia sobre a Índia, como também discute os problemas de se abordar certas realidades sociais do sistema de castas a partir de compreensões ocidentais de escravidão. A historiadora indiana discorre sobre a maneira pela qual Kosambi admite a relevância do modo de produção feudal para o estudo da história indiana pré-moderna ao distinguir o que ele denomina de “feudalismo de cima” (“feudalism from above”) e “feudalismo de baixo” (“feudalism from below”), bem como suas implicações no sistema de castas, nos processos de urbanização e na expansão de movimentos de devoção mística na Índia antiga. Romila não só admite que a definição de feudalismo de Kosambi e sua aplicabilidade geral no subcontinente indiano são questionáveis, como também aponta para algumas limitações em suas leituras históricas mais abrangentes.

Thapar conclui o ensaio enfatizando as importantes contribuições de Kosambi expressas na honestidade com que ele sustenta seu uso da metodologia marxista, no rigor

com que representou a tradição intelectual indiana sem cair em quaisquer revivalismos ou chauvinismos intelectuais indianos, fornecendo um novo paradigma teórico sem se esquecer da relevância contemporânea para a compreensão do passado na medida em que esta relevância jamais se condicione a propósitos doutrinários.

Romila começa o ensaio intitulado *Early India: an Overview* [*Índia Antiga: uma visão geral*] chamando a atenção para a necessidade de revisão e aperfeiçoamento de conceitos e teorias para o exercício historiográfico e a construção de explicações baseadas em estruturas teóricas. Neste intuito a historiadora aponta para recorrentes desproporções entre nomenclaturas de periodizações históricas e a diversidade das realidades sociais e econômicas que elas denominam, assim como a aplicação do termo “tribal” para a sociedade védica e as dimensões semânticas que as categorias de *vam̐a* e *vam̐śa* podem nela adquirir. Thapar também discute como o *status* é fortalecido através da sanção ritual e religiosa numa sociedade estratificada na qual não há propriedade privada da terra reconhecida nem um Estado efetivo.

Romila indica que a expressão “economia campesina” é reprovada por muitos estudiosos como um conceito impreciso, e que o rótulo de “camponês” por vezes é aplicado a várias categorias dissimilares entre si. Além de elencar algumas categorias ligadas à economia campesina, Romila defende a necessidade de uma definição mais clara da natureza das trocas envolvidas ao se examinar a origem de determinado comércio, chamando a atenção para os impactos geográficos e econômicos advindos de trocas comerciais entre um assentamento e outro, assim como para o cenário do período pós-Maurya e suas características *sui generis* quanto à complexidade do processamento, produção e comércio de determinadas mercadorias.

A historiadora indiana sustenta a coexistência de vários níveis econômicos dentro de sistemas de comércio mais amplos segundo diversas formas de troca que definam nitidamente os contornos sociais dos grupos envolvidos. No caso da Índia antiga, Romila destaca não só a hierarquia social de cada época enquanto *locus* determinante de definição dos seus indivíduos, como também fontes budistas e jainistas ao lado de evidências epigráficas e arqueológicas como contrapontos necessários à literatura dos *Dharmaśāstras* acerca da realidade dos tipos de comércio existentes. A ligação entre agricultura e comércio e seus reflexos em vários aspectos sócio-religiosos no período pós-Maurya são discutidos por Thapar, assim como alguns processos de servidão por dívida e escravidão. Romila analisa brevemente as causas do declínio do comércio em várias áreas do subcontinente

indiano no período pós-Gupta, bem como suas relações com assentamentos agrários, sociedades baseadas na linhagem e economias campesinas.

Em seguida a historiadora lança alguns questionamentos sobre a infraestrutura administrativa do estado na “Índia medieval” relacionada à agricultura e à gerência dos seus rendimentos comparada com os padrões de política previstos no *Arthasāstra* de Kauṭilya, assim como sobre as possíveis ligações entre a conversão dos sistemas de concessão de terras predominantes em áreas de sociedades baseadas na linhagem para uma economia campesina ou uma rede de *varṇas* e *jātis*. Após referir-se à maneira pela qual padrões de concessão de terras relacionavam poder político e poder religioso, servindo inclusive como canal de aculturação, Romila entra no mérito de algumas questões acerca da administração estatal da agricultura, do sistema de concessão de terras e de alguns aspectos das relações sociais de produção agrária. A historiadora aponta para o surgimento de outros critérios além do imposto e do aluguel para a manutenção da economia campesina, aludindo ao fato das concessões de caráter secular se inserirem no sistema hierárquico e refletirem na arte e na literatura o estilo de vida da corte. Thapar expõe alguns meandros da relação entre o crescimento de novos cultos do Hinduísmo purânico e das seitas *bhakti* com as disparidades sociais, gerando um contexto de intensas discussões entre novas ideologias religiosas e a proposta de igualdade social, muito vinculadas também às dimensões de participação comunitária no ritual e do culto privado e personalizado.

A historiadora indiana salienta a importância do estudo da ideologia conjugado com a análise das formas sociais e econômicas de uma sociedade em prol de uma elucidação histórica mais consistente, enfatizando o vínculo intrínseco de ideias e formas simbólicas com necessidades e pressões sociais. Romila também destaca a recorrência de contradições teóricas no subcontinente indiano na época de Siddhārta Gautama com relação às propostas de práticas de meditação e disciplina individuais em vários segmentos em detrimento da ênfase ritualista de religiosidades do clã, com reflexos inclusive em debates que conjugavam doutrinas transcendentais védicas com aspectos de desigualdade social. A partir da constante necessidade de aperfeiçoamento de conceitos e teorias não só pela possibilidade de novas evidências advindas de novas fontes como também pela precisão cada vez maior de nosso entendimento de categorias que utilizamos para a análise destas fontes, a historiadora indiana conclui o ensaio afirmando que uma abordagem baseada no estudo conjugado de ideologia e realidade histórica tem o potencial de aguçar nossa consciência sobre conceitos e estruturas teóricas.

Após discorrer sobre a natureza contingencial da consciência histórica, reflexo do tipo de sociedade da qual emana, Romila Thapar inicia o sexto e último ensaio, intitulado *Society and Historical Consciousness: The itihāsa-purāṇa Tradition* [*Sociedade e Consciência histórica: a tradição itihāsa-purāṇa*], debruçando-se sobre a definição do que prefere denominar “história incutida” (“embedded history”) e “história externalizada” (“externalized history”), assim como sobre as tradições literárias indianas que refletem cada uma destas formas, como *itihāsa-purāṇa*, *carita* e *vamśavalī*.

A historiadora identifica o mito como a camada mais profunda da “história incutida”, verdadeira auto-imagem de determinada cultura e reflexo de seus pressupostos sociais, com a capacidade não só de legitimar mudanças políticas e sociais, como também de ser um *locus* da consciência histórica de uma cultura. Além de destacar alguns impactos semânticos das narrativas na sociedade, a historiadora também aponta a literatura como reflexo de processos dinâmicos da sociedade indiana. Thapar identifica o sacrifício ritual (*yajña*) como um denominador comum de todas as formas de “história incutida”, conferindo sacralidade a uma estória imbuída de poderes transcendentais associados com a realização precisa e correta do ritual. Para Romila, o *yajña* também é importante por ser a ocasião de redistribuição da riqueza material, irrevogavelmente ligada a questões de linhagem e *status* na sociedade antiga da Índia.

Thapar aborda a questão de como as linhagens humanas e a geografia determinam a configuração dos *itihāsas*, afirmando categoricamente que o épico carrega consigo os germes de uma tradição histórica mais consciente e menos incutida pelo fato de sua historicidade repousar no reflexo de uma época posterior sobre uma anterior, o que se enfraquece quando a narrativa para de ser parte da tradição oral e é cristalizada na forma escrita. Romila aponta algumas interpolações redacionais e usos de um passado enquanto estratégias de legitimação política e social. A historiadora discute a maneira pela qual aspectos determinantes dos épicos indianos são definidos por momentos históricos de transição de estruturas sociais bem diferentes entre si nas esferas do Estado político, da ética social e da moral individual, assim como em processos de verticalização da autoridade, ressaltando que, ao contrário do mito, o épico não se lança à explicação do universo nem dos problemas claramente expostos da sociedade e as soluções que lhes convêm.

A historiadora indiana define a expressão *itihāsa-purāṇa* como uma tradição oral registrada por escrito numa forma literária legitimamente reconhecida, a meio caminho entre a “história incutida” e a “história externalizada”. Thapar alude às principais características políticas, rituais, sociais e geográficas que configuravam as dinastias e

linhagens determinantes na composição dos *Purānas*, apontando para a dinâmica entre processos de formação do Estado, sistema de *varṇas*, concessão de terras e difusão da cultura sânscrita a partir de meados do primeiro milênio E.C. com a redação dos textos da tradição *itihāsa-purāna*. Para Romila, a genealogia não só era o núcleo da forma épica na Índia como também ligava o épico à “história incutida”, à tradição *itihāsa-purāna* e a outras formas históricas posteriores. Thapar descreve brevemente as características míticas e humanas da composição das seções textuais dos *Purānas* denominadas *vaṃśānucaritas*, destacando seu valor como registro de relações políticas e sociais percebidas em momentos históricos cruciais.

Thapar identifica no início e em meados do primeiro milênio E.C. a presença de uma tradição histórica mais claramente reconhecível, em parte como resultado de mudanças históricas geradas por múltiplas formações de Estados e possibilidades de mobilidade social em áreas determinadas por sociedades de linhagem. A historiadora salienta a reação aos monasticismos budista e jainista como parte do interesse pela tradição *itihāsa-purāna* dos vaiṣṇavas e dos śaivitas, apontando para características interessantes na relação das noções de tempo e cronologia implícitas nas genealogias hindus com seu registro escrito. Thapar enfatiza que o arranjo da ordem cronológica se torna mais importante na medida em que a memória histórica se torna menos incutida.

Romila trabalha não só a distinção entre tempo cosmológico e tempo histórico, mas também o porquê da pouca força de movimentos milenaristas segundo padrões judaico-cristãos nas realidades hindus. A historiadora discute a noção de mudança na concepção de tempo budista vinculada a sua escatologia e extinção da consciência no *nirvāṇa*, além de mencionar a ligação entre uma personalidade política poderosa e a atribuição de historicidade à *saṅgha* budista na Índia antiga, inclusive com a proposta de escrita da biografia do próprio Buda (*buddha-carita*).

Thapar se dedica à definição da natureza e objetivos das categorias textuais dos *vaṃśāvalīs* e dos *caritas*, bem como sua relação com a concepção cíclica de tempo, os aspectos geográficos do subcontinente indiano, o poder político das dinastias e suas aproximações e diferenças com a tradição *itihāsa-purāna*. Após enumerar três fases do desdobramento da história antiga da Índia, a historiadora indiana, por fim, discute não só como o sistema de *varṇas* carregava consigo a “história incutida” da estrutura social baseada na linhagem, mas também a maneira pela qual a consciência histórica na Índia antiga se desenvolveu irrevogavelmente a partir da própria “história incutida”.