

# Diálogos improváveis, consenso impossível

## as disputas religiosas na corte de um Imperador muçulmano na Índia (1570-1605)

BRUNA SOALHEIRO<sup>1</sup>

Um convite improvável pegou de surpresa a comunidade religiosa cristã em Goa, em 1579: o imperador muçulmano Akbar, soberano mogol, convidava à sua corte padres letrados “para lhe explicarem a Fé do Evangelho, & a Lei de Cristo”. O convite levantou suspeitas – quais seriam as reais intenções desse “infiel?” –, mas após as devidas considerações e ponderações, três jesuítas foram enviados à Fatehpur Sikri. Em fevereiro do ano seguinte (1580), os padres da Companhia de Jesus Antônio de Montserrat, Rodolfo Acquaviva e Francisco Henriques juntaram-se aos sacerdotes muçulmanos, hindus, sikhs, jainas e zoroastristas, que auxiliavam Akbar em sua busca pela verdadeira lei. Na “casa de adoração” (Ibadat Khana), os doutores religiosos passavam as noites de quinta-feira, e muitas vezes as madrugadas de sexta, a por em questão a autenticidade de escrituras sagradas e seus preceitos. Dogmas da fé católica foram apresentados e debatidos, tais como a dupla-natureza de Cristo, a virgindade de Maria, a autoridade dos Evangelhos etc. Reciprocamente, os jesuítas também ofereceram argumentos contra os mulás, desautorizando o Corão e lançando desconfiança sobre o Profeta Maomé. Por trás desses debates acalorados – talvez uma genuína busca religiosa do heterodoxo imperador muçulmano? – havia um projeto político que buscava o equilíbrio de forças entre os grupos religiosos no Hindustão. O chamado sulh-i-kul (termo persa que em geral é traduzido como “paz com todos”) e as disputas entre padres e mulás serão o objeto de nosso artigo. Analisaremos a questão da alteridade religiosa e suas implicações políticas para muçulmanos e cristãos a partir dos escritos deixados pelos missionários católicos em sua primeira missão jesuíta no Mogol (1580-1583).

**Palavras-chaves:** História Moderna; Encontros interculturais; História das Religiões; Companhia de Jesus; Cristianismo; Islamismo.

An invitation took the Christian religious community by surprise in Goa in 1579: the Muslim emperor Akbar, Mughal ruler, invited priests to his court “to explain to him the faith of the Gospel, & the Law of Christ.” The call raised suspicions - what would the real intentions of this “infidel” be?” - But after some considerations have been made, three Jesuits were sent to Fatehpur Sikri. In February of the following year (1580), the priests of the Society of Jesus Antonio de Montserrat, Rodolfo Acquaviva and Francisco Henriques joined the Muslim, Hindu, Sikh, Jain and Zoroastrian priests, who assisted Akbar in his quest for the true law. In the “house of worship” (Ibadat Khana),

<sup>1</sup> Aluna de doutorado do programa de pós-graduação em História Social da Universidade de São Paulo, sob orientação do prof. Dr. Carlos Alberto Zeron, em regime de cotutela com a École de Haute Études en Sciences Sociales e co-orientação da prof. Dr.<sup>a</sup> Ines Zupanov (CEIAS-EHESS). A autora agradece à CAPES pelas bolsas de doutorado e doutorado sanduíche (PDEE) que viabilizaram esta pesquisa.

religious experts spent the nights of Thursday, and often the nights of Friday, questioning the authenticity of scriptures. Dogmas of the Catholic faith were presented and discussed, such as the dual-nature of Christ, the virginity of Mary, the authority of the Gospels etc. The Jesuits also offered arguments against the mullahs, disallowing the Koran and casting suspicion over the Prophet Muhammad. Behind these heated debates - perhaps a genuine religious quest of the heterodox Muslim emperor? - There was a political project that sought the balance of power among religious groups in Hindustan. The so called Sulh-i-kul (Persian term that is usually translated as "peace with everyone") and disputes between priests and mullahs will be the subject of our article. We will review the issue of religious otherness and its political implications for Muslims and Christians from the writings left by Catholic missionaries in his first Jesuit mission in Mughal (1580-1583).

**Keywords:** Modern History; Intercultural encounters; History of religions; The Jesuits; Christianity; Islam.

## Antecedentes da missão

**E**m 1575, sob as ordens de Akbar, um grupo de arquitetos e construtores iniciou a edificação de um prédio que seria destinado a receber sábios para uma série de debates públicos. O prédio ficou pronto em 1576. Os debates passaram a acontecer todas as noites de quintas-feiras, e algumas vezes entravam noite adentro até a manhã do dia seguinte.<sup>2</sup> Dois anos mais tarde, as discussões, que até então eram conduzidas apenas por religiosos muçulmanos, passaram a ser abertas a sacerdotes de diversas religiões.

Neste mesmo período, Akbar dedicava-se a consolidação de seu Império. No ano de 1572 ele marchou em Surat, e em 1576 estendeu seus domínios a Bengala. Possivelmente nestas duas ocasiões, por intermédio de seus exércitos e embaixadores, Akbar entrou em contato com mercadores cristãos portugueses.

Em paralelo às iniciativas da Coroa Portuguesa de se estabelecer comercialmente na Ásia, alguns comerciantes portugueses, por sua própria conta e risco, também buscavam tirar proveito das rotas comerciais da região e foram ocupando alguns "portos" ou "bandéis".<sup>3</sup> Este parece ter sido o caso de Ugulim, Golim ou Hugli, também chamada de "Porto Pequeno" (em oposição a "Porto Grande" ou Chatigão), uma cidade<sup>4</sup> que surgiu em Bengala, no mesmo período em que o Império Mogol expandia suas conquistas nesta direção, ou seja, na segunda metade do século XVII. O aparecimento de Ugulim está, portanto, relacionado às demandas da rica corte Mogol. Grande era, nesta época, a procura por artigos de luxo, como seda e porcelana da China.

Ugulim (Hugli ou Golim) não fazia parte do Império português na Ásia, no sentido próprio do termo. A cidade surgiu possivelmente por volta de 1537,<sup>5</sup> da iniciativa de particulares portugueses, e não estava subordinada à jurisdição do vice-rei de Goa.

Os missionários da Companhia de Jesus, tal qual os comerciantes, também se estabeleceram em Bengala, com residências em Ugulim, Chandecan e na Ilha de Sundiva. No entanto, as missões em Bengala, estavam inseridas num contexto bem distinto de outras paradigmáticas missões na Índia. Em função das instalações muitas vezes precárias das comunidades portuguesas que estas missões buscavam atender, os religiosos ficavam vulneráveis às instabilidades políticas da região. Com a expansão territorial do Império Mogol em direção à Bengala, somada ao

2 Syed Ali Nadeem Rezavi. "Religious disputations and Imperial Ideology": The purpose and Location of Akbar's Ibadatkhana. In: *Studies in History*, 24, 2, n. s. (2008). Los Angeles, London, New Delhi, Singapore. p. 199.

3 Bandel, do persa Bandar, ou porto. Jorge Flores. "Relic or Springboard? A note on the 'rebirth' of Portuguese Hughli, ca.1632-1820". In: *Indian Economic Social History Review*, 2002, 39. p. 382.

4 Para a questão das "cidades" na Índia, ver: CHAUDURI. "Some reflections on the town and the country in Mughal India". In: *Modern Asian Studies*, 12, 1 (1978), pp: 77-96.

5.Cf: Nundolal Dey. "Notes on the History of the district of Hugli or the Ancient Râda." In: *Journal of the Asian Society of Bombay*, vol. VI, 1910. p. 599.

estabelecimento de irresolutos mercadores portugueses que ora alinhavam-se ao Mogol, ora opunham-se à sua expansão, a situação missionária na região era delicada. Podemos traçar uma oposição, por exemplo, em relação ao caso de Goa. Lá, o Estado português era forte, e esse fator institucionalizava a atuação dos religiosos, que podiam agir com mais segurança e liberdade. O mesmo pode ser dito de missões nas quais, ainda que a presença institucional do Império português fosse nula ou apenas “diplomática” – como é o caso da missão do Mogol –, o próprio soberano local oferecia apoio e proteção aos religiosos cristãos de acordo com seus interesses políticos. As missões em Bengala ficavam, portanto, espremidas entre disputas “temporais” – políticas e econômicas – que nem sempre favoreciam os trabalhos espirituais. Eram, desta forma, missões entre dois Impérios, cravadas em territórios de pequenos reis.<sup>6</sup>

Mesmo em condições adversas, os grupos de missionários chegaram a ter, em 1620, um contingente de nove religiosos, mas foram reduzidos a apenas três ou quatro padres após o sítio de Ugulim, em 1632.<sup>7</sup> Ainda assim, Bengala teve um papel “logístico” nas estratégias das missões religiosas na Índia. De lá, os missionários passavam ao Arrakão, ao Pegu, e até mesmo ao Tibete,<sup>8</sup> além de ter sido o local de origem do primeiro religioso cristão convidado à corte Mogol.

O jesuíta André Pereira escreve de Ugulim anos depois do período aqui estudado, em outubro de 1615. Além de fornecer informações gerais sobre sua viagem, sobre a região e seus habitantes, Pereira identifica possíveis aliados – no temporal e no espiritual – para um projeto jesuíta de missão em Bengala, a saber: os capitães portugueses e os religiosos da Ordem de Santo Agostinho.<sup>9</sup> Além disso, é mencionada a expectativa de se costurar um acordo político-diplomático a partir da missão jesuíta na corte do Grão-Mogol. Não obstante, o padre ainda esboça um planejamento geopolítico, defendendo a residência ou o colégio de Golim como cabeça da missão jesuíta em Bengala:

Com pouco cabedal se pode fazer muito, principalmente vindo-me do Grão-mogol uma patente que por meio dos nossos santos padres que lá estão espero alcançar para poder fazer cristandade e igrejas por todos estes reinos de Bengala.<sup>10</sup>

E diz ainda:

Eu, ao presente, fico bem, louvores ao Senhor. Prego e confesso no Golim, e de quando em quando faço minhas missões pelos Ganges a baixo, donde nunca venho sem frutos, louvores ao senhor. A sustentação corporal não falta, nem favor dos senhores das terras para a pregação dos evangelhos, nem faltam ocasiões de executar nosso instituto, só faltam obreiros. A esta falta pode VP acudir.<sup>11</sup>

6 Esta fragilidade é abordada pelo padre jesuíta Francisco P. em sua carta escrita em agosto de 1614. ARSI GOA 17, fl: 130-1.

7 H. Hosten & P. Besse. “A List of Portuguese Jesuit missionaries in Bengal and Burma, 1576-1742”. In: *Journal of Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1911, vol. VII.

8 Hugues Didier. *Os Portugueses no Tibete: Os Primeiros Relatos Dos Jesuítas (1624-1665)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000.

9 Um grupo de cinco missionários da Ordem de S. Agostinho chegou a Ugulim na virada do século XVI para o século XVII. Em um ano, mais sete religiosos agostinhos se juntaram à primeira leva. Lá construíram um mosteiro e, passado algum tempo, já tinham propriedades como Igreja, Colégio, Casa Professora e Biblioteca. Embora fosse a quarta ordem a chegar à Índia, a de S. Agostinho era a principal em Bengala em meados do século XVII. Passaram a possuir igrejas e mosteiros em vários locais ao longo do golfo – Dacca (1612); Chittagong (1621) – todos submetidos à diocese de Cochim até 1606, e à diocese de Meliapor nos anos seguintes. Segundo Joachim Campos, os agostinhos teriam convertido cinco mil arakaneses entre os anos 1621- 1624. Cf: Maurício Collis. *Na terra da grande imagem*. Porto: Livraria Civilização, 1944, pp. 83. Segundo Besse e Hosten, os missionários teriam chegado no ano de 1599, mais isso não parece ser consenso entre os historiadores. Cf: H. Hosten & P. Besse. Op. Cit., p. 16.

10 Carta de André Pereira, Golim, outubro de 1615. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), GOA 17, fl: 138v.

11 Carta de André Pereira, Golim, outubro de 1615. ARSI, GOA 17, fl: 139.

Recorremos a este relato escrito em um momento posterior ao aqui recortado apenas com o propósito de indicar que, para que André Pereira cogite, em 1615, tecer estratégias em relação à missão do Mogol, foi necessário que ela se estabelecesse de forma estruturada e duradoura. Além disso, propomos que essas missões estavam integradas, mesmo que de forma precária ou instável. Os padres estabelecidos no norte da Índia, em Bengala, e posteriormente no Tibete, interagiram desde o estabelecimento em Ugulim, passando pela fundação da missão no Mogol, até o envio de padres ao Tibete na terceira década do século XVII.

A primeira relação entre Bengala e o Mogol, do ponto de vista da geração dos projetos missionários, pode ser traçada do ano de 1577, quando Akbar mandou chamar o principal mercador da região.<sup>12</sup> Um português de nome Pero Tavares conseguiu negociar com o imperador o fornecimento destes produtos, e, em contrapartida, garantiu o estabelecimento de portugueses em Ugulim. A partir destes contatos entre Akbar e os portugueses em Bengala, surgiu o convite por parte do Imperador para que um padre cristão viesse à corte.<sup>13</sup>

O primeiro padre, um religioso que não pertencia à Companhia de Jesus, a deixar Bengala em direção ao Mogol foi Gileanes Pereira. O Pereira esboçou as primeiras tentativas de levar o cristianismo ao conhecimento de Akbar. O sacerdote ensinou algumas palavras em português para o imperador que, segundo o padre, queria aprender a língua para ler os evangelhos.<sup>14</sup> Porém, por carecer de uma formação intelectual aos moldes dos missionários da Companhia de Jesus, por exemplo, Pereira não pôde cumprir um papel de esclarecedor da lei e doutrina católica. Não teria ele os conhecimentos adequados para responder às perguntas do soberano. Além disso, o sacerdote não sabia discorrer sobre as diferenças entre os livros sagrados do cristianismo e do islamismo, sendo incapaz de acompanhar os debates em curso na corte.

Era Pereira de mais virtude, que letras, & depois de responder o que sabia, disse a el-Rey que elle era um ignorante a respeito dos homens Letrados que havia em Goa, aonde S. Majestade os podia mandar buscar, para se informar plenissimamente de todos os mysterios do Evangelho.<sup>15</sup>

O próprio sacerdote recomendou, portanto, que Akbar escrevesse aos padres da Companhia de Jesus em Goa e os convidasse a vir ao Mogol.<sup>16</sup> O soberano mandou, então, um embaixador àquela cidade, com cartas ao vice-rei, ao arcebispo e aos jesuítas, pedindo que lhe fossem enviados padres. Eis o convite de Akbar aos padres:

12 Sobre o envio de um embaixador de Akbar à Bengala chamando comerciantes portugueses à sua corte, indicamos o relato do padre Agostinho Sebastião Manrique, que, no quarto capítulo de sua obra *Itinerários*, narra o encontro do enviado mogol e o comerciante Pero Tavares. Sebastian Manrique. *Itinerario de las misiones que hizo el Padre F. Sebastian Manrique*. Roma: F. Caballo, 1649.

13 “Saberá VR que depois que Paulo [Menezes?] se partiu me chamou el Rei e me disse que escrevesse a VR que lhe mandasse aqui dois padres letrados que lhe saibam declarar as leis, porque diz que lhe parece a do Senhor Deus muito boa, e onde vê cruz ou imagem faz-lhe muita reverência, (...) não fala nem pratica com os seus grandes senão na lei dos cristãos. Eu, senhor, escrevo a Vossa R. o que vejo com os olhos, o que ele tem no coração não no sei, mas o que saberei dizer a VR é que vindo os padres serão del rei muito acatados com honras [sobejas?] e disto fico eu por fiador.” Cópia de um cap. de uma carta de Pero Tavares Capitão-mor de Satagão nos reinos de Bengala que escreveu da corte do Grão Mogor ao padre provincial da Companhia de Jesus da Índia” Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Armário jesuítico, nº28, fl: 86v.

14 Carta de Gileanes Pereira, de Fatepur, 5 de junho de 1579. ANTT, Armário Jesuítico, nº24, ffl: 86-87. No entanto, Montserrat afirma que Akbar era analfabeto.

15 Francisco Souza. Op. Cit., p. 938.

16 “Equebar grande Emperador (SIC) dos Mogoles escreveo este anno ao Viso-Rey da Índia, Arcebispo e Primàs (SIC) & ao Padre Provincial Ruy Vicente, pedindolhes (SIC) dous Religiosos da Companhia [de Jesus], para lhe explicarem a Fé do Evangelho, & a Lei de Christo. A carta para o provincial dizia assim: Para o Padre Provincial em nome de Deos. Formão de Zeladim Mahamed Equebar Xá, posto pela mão de Deus. Principais Padres da Ordem de São Paulo, saibão (SIC) que sou seu grande amigo. Eu mando lá a Ebadola (SIC) meu embaixador & a Domingos Pires, a pedir dous Padres Letrados, & tração (SIC) os Padres consigo (sic) livros principais da Ley, & o Evangelho, para saber a Ley, & perfeição della: porque desejo ter notícia da Ley.” Idem, p. 936.

Por ordem de Zeladin, o Grande, Rei por graça de Deus. Desejo fazer saber, autoridades dos Padres da Ordem de S. Paulo, que os tenho em grande apreço. Os mando Ebadulla, meu embaixador, e a Domingos Peres para solicitaros (sic) que nos envieis a dois de vossos sacerdotes mais eruditos. Nos agradaria (sic) que nos trouxessem os livros supremos da Lei e o Evangelho, porque assim poderíamos aprender a Lei, seu significado completo, assim como as verdades perfeitas que nela se encontram contidas. Não permitirás que duvidem à hora de empreender a viagem junto a nossos embaixadores, quando esses abandonarem Goa em seu caminho de regresso; e permiti-lhes que tragam consigo os livros da Lei. Faça entender aos sacerdotes que os receberemos com amabilidade e com as honras correspondentes. Sua visita nos dará muito prazer e, assim que tivermos aprendido aquilo que tanto almejamos saber sobre a Lei, sua perfeição e salvação que nos oferece, serão autorizados a empreender o caminho de retorno quando assim desejarem. Não os deixaremos partir sem render-lhes todas as honras e entregar-lhes muitos presentes. Não permitais que tenham temor de vir. Estarão sob nossa própria proteção e custodia. Que gozes de boa saúde.<sup>17</sup>

Recebido o convite, a ideia foi discutida em Goa por arcebispos e pessoas politicamente influentes nos assuntos do Estado da Índia. A possibilidade de uma missão entre muçulmanos mereceu um debate, além das suspeitas a cerca das reais intenções por detras do dito convite.

(...) Suspeitarão (SIC) alguns com muito fundamento que a tenção (SIC) de Equebar fora fazer as pazes entre Christo & Mafamede, compondo uma nova Ley das mentiras do Alcorão & as verdades Evangélicas, para conseguir no mundo venerações de Legislador: & que pare este effeito se queria ajudar dos Padres, assim como Mafamede se ajudou do Monge Sergio herege Nestoriano. Mas se foy a sua tenção, não colheu bons secretários.<sup>18</sup>

Foi, portanto, neste contexto de desconfiança e interesse que se estabeleceu em Goa um debate para decidir se os padres da Companhia de Jesus deviam ou não serem enviados ao Mogol. O ressabiamento dos religiosos fica evidente nesse trecho de *Oriente Conquistado a Jesus Cristo*. A análise de Francisco de Souza é, inclusive, muito pertinente.<sup>19</sup>

Missões entre “infieis” não parecem ter sido um consenso entre os padres da Companhia de Jesus. Alguns elementos históricos dessa relação muitas vezes violentas – a presença de muçulmanos na Península Ibérica, a Reconquista, as cruzadas etc – determinaram, por um lado, a defesa de que seria inútil investir em iniciativas catequéticas voltadas para o “público” islâmico. Por outro lado, seja pela presença da Companhia de Jesus no sul da Espanha ou pela missão aqui estudada, é inegável que algo se produziu destas tentativas missionárias « fracassadas »: uma matização da imagem do Islã e um espaço de reiteração da doutrina católica.<sup>20</sup>

17 A. Montserrat (E) Mongolicae Lagationis Comentararius. APUD: Josep Lluís Alay. *Embajador en la corte del Gran Mogol*. Lleida : Milenio, 2006. Tradução: Ramon Sala. p. 60. Extrato: tradução livre.

18 Francisco Souza. Op. Cit., p. 938.

19 Nossa questão não é encontrar a “verdadeira intenção” de Akbar no que diz respeito ao convite feito aos padres, nem a “sinceridade” sobre a sua possível conversão. Nossa principal questão se refere aos desdobramentos que a iniciativa de Akbar de reunir diversos sábios de diversas religioes pode ter tido, do ponto de vista da Companhia de Jesus.

20 Em 1564, a Imprensa do Collegio Romano adquiriu caracteres árabes e, treze anos mais tarde, adquiriu os do

Foi então que três padres foram escolhidos para a missão: Rodolfo Acquaviva, sobrinho do Geral Claudio Acquaviva, Francisco Henriques e Antonio de Montserrat.<sup>21</sup> O primeiro foi designado como superior. O segundo, teria a função de língua. O último, Montserrat, recebera do provincial da Índia, o padre Rui Vicente, a tarefa de tomar nota de tudo que se passasse, para além da já tradicional orientação de manter uma correspondência frequente com seus superiores. Assim, o padre dedicou-se a escrever uma obra na qual relataria, quase como um diário, o passo a passo dessa primeira experiência da Ordem na corte do imperador Mogol Akbar. Esta obra viria a ser intitulada "*Mongolicae legationis Commentarius*" e seria finalizada nos últimos anos do século XVI.

O "*Commentarius*" possui uma história curiosa: tudo indica que Montserrat tenha começado a escrever suas primeiras linhas entre o fim de 1579 e o início de 1580, isto é, durante sua viagem de Damão a Fatehpur Sikri, àquela altura corte do imperador Akbar. Em 1582, Montserrat deixa Fatehpur Sikri e retorna a Goa. No entanto, em 1588 ele foi enviado à Abissínia, levando consigo as anotações, ainda não finalizadas, do período em que permanecera no norte da Índia. Em sua viagem para a nova missão, o padre foi preso em Dhafar e depois transferido para a cidade de Sanaa (no atual Yemen) em dezembro de 1590. Libertado em 1596, ele retornou a Goa. O o manuscrito o teria acompado por todo esse tempo. O jesuíta, contudo, morreu em Salsete, em 1600, sem publicar sua obra. De fato, não temos indícios de que seu manuscrito sequer fora enviado a Roma ou a Lisboa, e, ao que tudo indica, permaneceria esquecido na Índia até ser encontrado séculos depois.

Em 1906, o manuscrito foi descoberto pelo Reverendo W.K. Firminger, um estudioso da História de Bengala, na biblioteca do Colégio de São Paulo, em Calcutá. Este seria o primeiro passo para a sua publicação contemporânea, em latim, nos "*Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*", em 1914.<sup>22</sup> A publicação ficou a cargo de H. Hosten, responsável pela divulgação, em diversos periódicos indianos, de inúmeros documentos relativos às missões jesuítas que lá se estabeleceram.

Com exceção da primeira página, e talvez de um mapa que teria sido feito pelo próprio padre, ambos perdidos, o manuscrito foi integralmente publicado e depois traduzido para o inglês, catalão e espanhol. Serão estas as versões da obra que utilizaremos em nossa pesquisa.<sup>23</sup>

Supomos que à época de sua primeira publicação o manuscrito continuava sob a guarda da Biblioteca da Catedral de São Paulo, em Calcutá. No entanto, segundo Alay, atualmente não se encontram informações sobre a sua localização.

Em sua obra, o jesuíta descreve rios, cidades, países e também os hábitos, templos e costumes religiosos dos habitantes das terras que visitou. Uma vez na corte de Akbar, Montserrat passou a descrever também o próprio governante, além de compor uma narrativa detalhada do que nós identificamos como estratégias de conversão, e que, para o padre, seria, talvez, a relação construída entre o soberano e os religiosos da Companhia.

Assim sendo, a maior parte das informações e extratos textuais presente neste artigo foram retirados desta obra,<sup>24</sup> acrescidos de outras passagens encontradas em fontes subsidiárias, como cartas dos próprios jesuítas dessa missão e crônicas da Companhia de Jesus.

---

alfabeto hebraico. John W. O'Malley. *The First Jesuits*. Harvard University Press, 1995. p. 71.

21 Em vinte e hum de Março de mil quinhentos e setenta e quatro partio do rio de Lisboa para Índia hua armada de cinco naos, pelas quais vierão (sic) repartidos quarenta e dous Missionários (sic) da Companhia [de Jesus] bem providos do viático necessário pela liberal magnificencia (sic) do serenissimo (sic) Rey Dom Sebastião. O Padre Visitador Alexandre Valignano na nao Chagas, que era a Capitania (sic): o Padre Nuno Rodrigues na nao Santa Fé: o Padre Francisco Riera em Santa Catharina: o Padre Antonio (sic) de Monserrate (sic) na Anunciada: o Padre Ruy Vicente em Santa Barbara (sic). Os nomeados eram superiores, aos que os outros vinhão (sic) sujeitos (sic) em cada hua das naos." Francisco Souza. Op. Cit., p. 881.

22 A. Montserrat (E) "*Mongolicae Legationis Commentarius*". Texto original em latim, publicado por H. Hosten in: *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. III, nº 9, p. 518-704. Calcuta, 1914.

23 A. Montserrat (E). *Ambaixador a la cort del Gran Mogol: Viatges d'un Jesuïta Català Del segle XVI a l'Índia, Pakistan, Afganistan, Himalaia*. Edição e tradução: Josep Lluís Alay. Lleida: Pagès, 2002. Esta é uma edição contemporânea, em catalão, que se apresenta como uma tradução integral da "*Mongolicae*"; Utilizaremos principalmente a sua tradução em espanhol, *Embajador en la corte del Gran Mogol*, feita por Ramon Sala, e publicada em 2006 pela Editorial Milènio; University Press, 1922.

24 Em geral em sua tradução para o espanhol, da qual traduzimos livremente para o português.

Conforme podemos observar nestes relatos, uma vez na corte de Akbar, os jesuítas passaram a tomar parte nos debates públicos promovidos pelo imperador. Ainda que seus escritos não discriminem religiosos que não muçulmanos, fontes mogóis indicam que representantes de várias religiões- hindus, sikhs, jainas, zoroastristas- estiveram presentes nessas audiências. Em Akbarnama,<sup>25</sup> de Abul Fazl, os padres jesuítas aparecem como “nazarenes”.<sup>26</sup>

Nossa hipótese é de que os jesuítas esperavam convencer Akbar mediante disputas com seus mulás. Em princípio, esta seria uma boa estratégia, uma vez que, para sociedades com “fé, lei e rei”, o convencimento seria uma forma prudente de levar estes povos à conversão.<sup>27</sup>

In the distant missions, Jesuit ‘proselitism’ and ‘civilizing’ were necessary coupled with the description, interpretation and classification of the phenomena, spaces and peoples whose mere existence presented disconcerting theological, sociological and political problems. Conversion methods ranged from total extirpation of all vestiges of non Christian religious practices, the so-called *tabula rasa*, which were applied to the ‘stateless’, illiterate barbarians’, to various degrees of adaptation to the advanced civilizations of Mexico, Peru, China, Japan and India, and bear witness to the uneasy process of selecting appropriate strategies and missionary role models for the grafting of the Christian message, culture and government.<sup>28</sup>

O imperador, aos olhos dos missionários, parecia priorizar o uso da razão em detrimento da tradição.<sup>29</sup> Baseado nisso, e nas demais observações que os jesuítas puderam fazer da organização político-social do Império Mogol, a estratégia das disputas seria, de fato, recomendável. Além disso, Akbar desejava «saber qual era a verdadeira lei de Deus»<sup>30</sup> e, para isso, incentivava debates públicos<sup>31</sup> aos quais os padres foram convidados a participar. O Grão Mogol teria, entretanto, os instruído de “que falassem e tratassem cautamente: somente desejava que lhe declarássemos os mistérios da santíssima trindade, e como Deus tinha filho e se fizera homem, porque tinha muita dificuldade em entender estas duas coisas.”<sup>32</sup>

Os jesuítas parecem ter entendido esses debates públicos como disputas, provavelmente nos moldes em que se preparavam nos colégios da Ordem, e procuraram imprimir uma dinâmica familiar a estas audiências, recorrendo à dialética socrática e à tradição escolástica.<sup>33</sup>

25 Abul Fazl. *The Akbarnāma* of Abu-l-Fazl, a history of the reign of Akbar including an account of his predecessors. Translated from the Persian by H. Beveridge. Calcutta, Asiatic Society, 1910-1939.

26 “At this time, when the centre of the Caliphate (Fathpūr Sikrī) [sic] was glorified by H. M.’s advent, the former institutions were renewed, and the temple of Divine knowledge was on Thursday nights illuminated by the light of the holy mind. (...) Šūfi, philosopher, orator, jurist, Sunnī, Shīa, Brahman, Jātī, Sīūrā, Cārbāk, Nazarene, Jew, Šābī (Sabīan), Zoroastrian, and others enjoyed exquisite pleasure by beholding the calmness of the assembly, the sitting of the world-lord in the lofty pulpit (*mimbar*) [sic], and the adornment of the pleasant abode of impartiality.” Abul Fazl. Op. Cit.. Cap. 45. Consultado no dia 1º de maio a partir de <http://persian.packhum.org/persian/main?url=pF%3Ffile%3D00701023%26ct%3D0>

27 Fórmula utilizada por jesuítas, dentre eles Antônio Vieira e Manuel da Nóbrega para descrever povos ameríndios, isto é, povos “sem fé, nem lei, nem rei”.

28 Ines Zupanov. *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in 17th-century South India*, Oxford University Press, 1999.p. 149.

29 REZAVI, Op. Cit. p. 198.

30 Carta do padre Rodolfo Aquaviva ao padre Mercuriano, Prep. Geral, Fatehpur, 18 de julho de 1580. In: Documenta Indica. Vol. XII (1580-83), Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1972, p. 47, 4.

31 A. Montserrat, Op. Cit., p. 107.

32 Carta de R. Aquaviva, A. Montserrat, F. Henriques ao padre provincial R. Vicente, Agra, 13 de julho 1580 In: WICKI, J. Documenta Indica. Vol. XII (1580-83), Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1972.

33 CF : Ines Zupanov. Op. Cit.,p. 154-5.

Ao chegarem a Fatehpur, os missionários foram recebidos por Akbar e aproveitaram a ocasião para entregar-lhe um presente – um atlas – enviado pelo arcebispo de Goa. Segundo Montserrat, os padres foram bem recebidos e interpretaram a amabilidade de Akbar como indício de uma «rápida conversão do monarca à religião de Cristo».<sup>34</sup>

No dia seguinte, os recém-chegados missionários foram ceiar com o padre Pereira, que havia intermediado o convite aos jesuítas e estava na corte de Akbar há algum tempo.<sup>35</sup> Os padres então lhe perguntaram sobre o “estado de ânimo” de Akbar em relação ao cristianismo. Pereira então descreveu um soberano não só simpático ao cristianismo como também avesso ao islamismo. Disse que Akbar venerava a Cristo e à mãe de Deus, e que não estava longe de considerar Cristo divino. Aprovava os preceitos do Evangelho, assim como admirava o fato dos cristãos prestarem tanta atenção à castidade a ponto de proibirem aos homens terem mais de uma mulher e requererem o cumprimento do celibato por parte dos padres.<sup>36</sup> O único problema, segundo Pereira, era a incapacidade de Akbar de entender que “havia três pessoas em um único Deus” e que “o filho de Deus foi concebido por uma virgem, que padeceu na cruz e que foi assassinado por judeus”.<sup>37</sup> Apesar disso, Pereira dizia que Akbar aceitaria a verdade destas doutrinas se os jesuítas fossem capazes de convencê-lo de que os Evangelhos provêm de Deus.<sup>38</sup>

Deixando a imagem de Akbar ainda mais simpática ao cristianismo, Pereira acrescenta que ele não só ouvia de bom grado os relatos sobre os milagres de Cristo, como também acreditava que Maomé “era um impostor que havia enganado os homens.”<sup>39</sup>

Porém, se Akbar era assim tão suscetível às ideias da doutrina cristã, por que então Pereira não fora capaz de convertê-lo? A resposta de Montserrat para esta pergunta implícita é a seguinte: antes de chegarem os sacerdotes, o padre Pereira havia tentado transmitir ao rei os ensinamentos que “resultaram decisivos para as próprias inclinações daquele [Akbar] em relação ao cristianismo. Porém, a missão não tivera êxito devido à ignorância do intérprete.”<sup>40</sup>

Expostas as ideias de Pereira acerca de Akbar, os jesuítas consideraram necessário “refletir com profundidade a fim de decidir sobre o curso dos acontecimentos”.<sup>41</sup> Era preciso ponderar para escolher com prudência as estratégias que seriam implementadas nesta missão.

Após a conversa com o padre e uma vez descansados de sua viagem, os jesuítas foram, então, convocados por Akbar. Montserrat evidencia em seu relato toda a prudência na escolha de uma determinada estratégia de conversão:

A partir de então [isto é, depois de terem refletido sobre os informes de Pereira e a convocação de Akbar, os missionários] se puseram a trabalhar para conseguir o objetivo que os havia levado àquelas terras através de tão largo e penoso caminho. A este fim, atuaram de modo seguinte. No dia três de março levaram à sala de audiências uma cópia da Sagrada Bíblia, escrita em quatro línguas e encadernada em sete volumes<sup>42</sup>, que deram de presente ao rei. Diante de seus nobres e doutores religiosos, Zelaldin, de uma maneira muito devota, não só beijou a Bíblia como também a pôs sobre a cabeça. Em seguida, perguntou em que volume se encontrava o Evangelho e quando se indicou a ele, mostrou ainda mais veneração por este livro. Pediu aos sacerdotes que levassem a Bíblia a seus aposentos privados, onde mais uma vez abriu

34 A. Montserrat. Op. Cit., p. 84.

35 Conforme dito nas páginas anteriores.

36 A. Montserrat. Op. Cit., p. 84.

37 Idem.

38 Idem. Grifo nosso.

39 A. Montserrat.. Op. Cit.p. 84.

40 Idem.

41 Idem.

42 Esta Bíblia, segundo nos informa Didier, fora preparada por Benito Arias Montano, e publicada entre os anos de 1568 e 1572. Cf: DIDIER, H. Jesuit missionaries at the court of Akbar. Op. Cit. p. 900.



os volumes com grande devoção e gozo. Voltou a fecha-los com muito cuidado, e os colocou numa bela estante digna dos volumes sagrados que tinha no mesmo aposento privado no qual o rei passava boa parte do seu tempo de ócio.<sup>43</sup>

Este trecho é bastante eloquente quanto à teatralização das atitudes dos jesuítas, bem como a tentativa de convencer o leitor da simpatia, ou até mesmo veneração de Akbar pelo cristianismo. É importante pontuar que Montserrat faz questão de dizer que tudo isso se passou na “sala de audiências”, possivelmente aquela que citamos no trecho que abre este artigo, ou seja, na frente dos doutores muçulmanos e nobres da corte. Após esta entrada nada comedida, os jesuítas se apresentaram para o primeiro debate.

## Primeira disputa

Surgiu a oportunidade de estabelecer um debate, à noite, entre os sacerdotes e os mestres e doutores religiosos. Discutiram entusiasticamente sobre a exatidão e autoridade das Sagradas Escrituras, fundamento da religião cristã, e sobre o livro que os agarenos crêem inspirado por Deus, ainda que Mahamed [sic] o encheira de inúmeras fábulas sem valor ou interesse.<sup>44</sup>

Este seria, portanto, o tema do primeiro debate: a exatidão e autoridade das Sagradas Escrituras, isto é, a Bíblia do ponto de vista cristão, e o Alcorão, que não é nomeado por Montserrat. É curioso notar que este foi justamente o tema indicado por Pereira na conversa com os jesuítas (na qual ele disse que Akbar aceitaria as doutrinas cristãs uma vez convencido de que os Evangelhos provêm de Deus).<sup>45</sup>

Fica posta a dúvida quanto à temática escolhida para estes debates. Por um lado, temos a hipótese de que os temas eram escolhidos pelos sacerdotes muçulmanos ou por Akbar, ou ainda que fossem temas caros aos debates islâmicos “tradicionais”, isto é, supomos que, historicamente, alguns temas ou passagens do Alcorão fossem mais polêmicos e, portanto, privilegiados nestes debates. Neste caso, os jesuítas não teriam nenhuma participação na escolha do tema nem mesmo no encaminhamento da questão a ser discutida.<sup>46</sup>

Por outro lado, temos a hipótese de que, neste momento, os jesuítas podem ter tido algum espaço para escolha do tema, uma vez que ele aparece antecipado pelo texto do *Commentarius* na

43 A. Montserrat. Op. Cit. p. 90.

44 A. Montserrat. Op. Cit. p. 91.

45 Idem., p. 84.

46 The history of debate between Muslim and Christians begins with the Prophet himself. The Qur'an contains a substantial amount of teaching about Christianity, some of it portraying the faith favorably, but much of it warning against mistakeness. The greatest bulk of this teaching concerns the nature of Christ, who it repeatedly asserts was no more than a human warner. He was a prophet, and was granted many miraculous signs by God, but he was no greater than prophets before and after him, a human being and servant of the one transcendent divinity. Naturally, Muslims were influenced very deeply by this teaching and rarely demonstrated any independent estimation of Christianity, or indeed thought it necessary to do so." David Thomas. *Early Muslim Relations with Christianity*. In: *Anvil*, vol. 6, nº1, 1989. Neste e em um outro artigo, Thomas afirma que desde o início do trabalho de síntese da Teologia Muçulmana, no século IX, a refutação da Santíssima Trindade e da Natureza divina de Cristo ou o mistério da encarnação é tema central do pensamento islâmico. Cf: David Thomas. *Christian Doctrines in Islamic Theology*. Brill. Lieden, Boston, 2008.

conversa entre Pereira e os recém-chegados missionários.

Os desdobramentos destas duas hipóteses são um tanto quanto antagônicos, uma vez que os jesuítas, já cientes do “ponto” a ser debatido, poderiam preparar melhor, isto é, com antecedência, a sua defesa, inclusive produzindo um texto escrito. Para o segundo caso, os jesuítas teriam que argumentar de forma mais espontânea, e, levando em conta a barreira linguística, talvez de forma mais improvisada.

De qualquer forma, o fato é que, segundo o texto de Montserrat, os jesuítas se saíram muito bem, argumentando que os Evangelhos já eram mencionados nos livros de Moisés e também pelos profetas do Antigo Testamento. Até mesmo o Corão, que se opõe ao Evangelho, não pode evitar “testemunhar [sua] santidade e autenticidade”.<sup>47</sup> Também pode ler-se em seu livro [Corão] que Deus todo poderoso entregou o Evangelho a Jesus Cristo, por mais que o autor do Corão afirme sem rigor que Deus o ofereceu completo e acabado, de modo análogo a como ofereceu a Torá, isto é, a lei de Moisés, o Zabur, isto é, os salmos a David, e o Alcorão a ele mesmo.<sup>48</sup>

Ainda que Montserrat peça desculpas pela presença de “tão peculiares termos”<sup>49</sup>, salta-nos aos olhos a sua atribuição de autoria dos Evangelhos a Cristo. Mesmo assim, os argumentos dos jesuítas parecem ter silenciado os religiosos muçulmanos, que não teriam sido capazes nem de atestar a autenticidade do Alcorão, nem refutar as objeções apresentadas contra seu próprio livro. “Envergonhados diante do rei, ficaram muito confusos, se retiraram do debate e, finalmente, sumiram em silêncio absoluto.”<sup>50</sup>

Na sequência do relato de Montserrat, fica dito que a argumentação teria agradado Akbar que, ao final do debate, retirou-se acompanhado dos missionários, elogiando a maneira pela qual os jesuítas provaram o seu ponto. Em seguida, Akbar abordou dois assuntos, ao que parece, reservadamente, com os jesuítas: o primeiro, apresentado por Montserrat como um conselho, diz respeito à forma de atuação dos missionários: “falem e atuem com precaução, dado que seus inimigos não têm muitos escrúpulos”.<sup>51</sup> Isto pode indicar que os jesuítas procuraram impor uma dinâmica de disputa não muito adequada ao “protocolo” dos debates públicos conduzidos na corte Mogol, talvez desconsiderando alguns aspectos da etiqueta ou normas deste tipo de evento. O segundo assunto já havia sido antecipado por Pereira, tal como a questão da autenticidade e origem divina dos Evangelhos.

“Agora queiram me explicar o seguinte” – pede Akbar – “como é possível que Deus todo poderoso seja três e um ao mesmo tempo, e como pode ter um filho, feito homem e nascido de uma virgem. Estas teses desafiam minha compreensão.”<sup>52</sup>

Em uma carta de Rodolfo Acquaviva, esta passagem aparece com uma diferença bastante sutil, mas que, todavia, nos parece essencial. Akbar teria dito aos padres que

lhe parecia bem a nossa lei, mas como os seus eram maus, nos avisava que falássemos e tratássemos cautamente: somente desejava que lhe declarássemos os mistérios da Santíssima Trindade, e como Deus tinha filho e se fizera homem, porque tinha muita dificuldade de entender estas duas coisas. Respondemos que, quanto aos molas, que não por medo mas por fazer o que Sua Alteza nos mandava, trataria cautamente com eles.<sup>53</sup>

47 A. Montserrat. Op. Cit., p. 91.

48 Idem.

49 Idem.

50 Idem.

51 Idem.

52 Idem, p. 91-2.

53 Carta agra 13 julho de 1580. In: *Documenta Indica*. Vol. XII (1580-83), Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1972. Doc. 5, p. 35-6.

Sobre a resposta que os jesuítas teriam dado, neste momento, a Akbar, Acquaviva nada nos diz.

Parece-nos que Akbar informa claramente aos jesuítas porque os chamara ali, pelo menos no que diz respeito aos assuntos estritamente religiosos, isto é, não considerando supostos interesses políticos relativos à presença portuguesa nas costas do subcontinente indiano. Mas os jesuítas optaram por engajá-lo em uma espécie de «catequese» progressiva e negaram-lhe uma resposta mais imediata.

## Segunda disputa

Três dias após o debate sobre a autenticidade dos textos sagrados, os jesuítas participaram de um novo encontro, no qual o tema de discussão foi o Paraíso<sup>54</sup>, ou nas palavras do jesuíta: a “gloria celestial”.<sup>55</sup>

Sobre esse debate, Montserrat nos informa muito pouco, dizendo apenas que “o gozo de prazeres e delitos impuros” isto é, o Paraíso definido falsamente pelo profeta Maomé, é um conceito de céu “rotundamente divergente dos que encontramos nos ensinamentos expostos nas Sagradas Escrituras”.<sup>56</sup>

Em uma carta datada de 13 de julho de 1580, assinada pelos três missionários da missão do Mogol, encontramos mais informações sobre esta disputa:

passados três dias, tivemos outra disputa acerca do paraizo (sic), que Maphamede [põe] cheio de comer, mulheres e outras mentiras (...). El-Rey, que era o que disputava por saber mais que quantos molas tem, não sabendo responder conforme o Alcorão, buscou outras repostas de sua cabeça, porque, dizendo-lhe nós: ‘VA não diz o que esta no Alcorão’ sorrindo-se ficou entendendo que sua lei era tal que não podia dar razão dela.<sup>57</sup>

Este extrato é interessante em primeiro lugar porque indica que Akbar podia ter um papel ativo nos debates, tomando parte nas discussões e argumentando ele mesmo, não sendo apenas ouvinte, objeto ou destinatário dos discursos de outrem.<sup>58</sup> Além disso, fica claro que, apesar da sua suposta “tolerância”, Akbar defende o islamismo, isto é, se coloca na posição de defender os preceitos do Corão no que diz respeito ao Paraíso, ainda que a ideia geral dos relatos jesuítas seja justamente a oposta. Por fim, Akbar é descrito como um grande estudioso do Corão, pois “disputava por saber mais que quantos molas tem”. É possível que, mesmo não sendo um típico muçulmano ortodoxo, o imperador tenha um conhecimento acima da média dos textos sagrados do Islã.

Por outro lado, os jesuítas também demonstram conhecer o Corão, o que aponta para um investimento genuíno na catequização dos chamados “infiéis”, o que por si só é um dado deveras interessante.

54 “Eis uma imagem do Paraíso prometido aos piedosos. Nele correm rios de água sempre límpida, e rios de leite de um sabor inalterável, e rios de vinho - uma delícia para os que o bebem - e rios de mel destilado. E lá estão todas as frutas e o perdão do Senhor.” Alcorão, Sura 47, #14

55 A. Montserrat. Op. Cit., p. 92.

56 A. Montserrat. Op. Cit., p. 92.

57 Carta Rodolfo Acquaviva, Agra, 13 de julho de 1580. In: *Documenta Indica*, Op. Cit., doc. 5, p. 36.

58 No *Commentarius*, de Montserrat, não encontramos referência de que é Akbar que defende o ponto muçulmano neste debate. Podemos supor que a forma sucinta em que este tema aparece tratado em sua obra possa estar relacionado com o fato de que é o Imperador o interlocutor neste momento, e talvez ele não tenha querido apontar as falhas do soberano ou mesmo, justo o oposto, seu afincamento em defender o islamismo.

Por último, a frase que conclui nosso extrato é bastante emblemática, pois mais uma vez aponta para o privilégio da razão como estratégia de convencimento do soberano.

### Terceira disputa

Sobre este debate não fica claro se ele se deu formalmente tal qual os anteriores. No entanto, a pena de Montserrat discorre com mais paciência sobre este tema. O jesuíta nos conta que, uns dias depois da discussão sobre o paraíso, a “arrogância de Mahamede” provocou uma terceira discussão. “No Corão”, afirma o missionário,

[Maomé] dei

xou escrito que Cristo era justo e que havia sido concebido sem pecado por uma virgem, por obra do Espírito Santo, e que não tinha pai terreal. Por outro lado, Mahamed reconhecia que ele mesmo havia sido um pecador e um idólatra,<sup>59</sup> além de nunca ter realizado nunca um milagre. Ainda assim, afirmava com arrogância e sem nenhuma vergonha que era maior e mais poderoso que Cristo.<sup>60</sup>

Este trecho é muito revelador, pois ao comparar Cristo ao profeta do Islã, e conseqüentemente as duas religiões, nos faz refletir sobre este espaço de debate criado por Akbar na Índia, tão peculiar por colocar lado a lado os jesuítas e aqueles que são descritos pelos cristãos como infiéis. Aceitar debater com sacerdotes islâmicos sobre estes temas que comparam e, de certa forma, hierarquizam as duas religiões, indica, por um lado, que as relações entre cristãos e muçulmanos não são sempre antagônicas e, por outro lado, indicam um esforço da parte dos padres de elaboração de um discurso sobre temas supostamente refutados “a priori”. Em suma, o que queremos dizer é que o caso do Mogol indica que, pelo menos a essa altura da história da missão, os jesuítas de fato consideravam converter muçulmanos, mesmo que fosse um muçulmano pouco ortodoxo como eles enxergavam Akbar.

Segue, então, a argumentação jesuíta:

Um homem que em sua defesa utiliza seu testemunho em benefício próprio necessariamente tem que carecer do sentido de ridículo, posto que para justificar um argumento [é necessário] buscar uma autoridade externa. Em segundo lugar, afirmaram que o testemunho de Cristo provém dos profetas [...] e do próprio Evangelho que descreve suas virtudes e milagres; por outro lado, o Evangelho não foi escrito por Jesus Cristo ele mesmo, à diferença do Corão, que foi escrito pelo próprio Mahamed. Em terceiro lugar, não tem testemunhos, ele é seu próprio testemunho. Tudo o que foi dito sobre ele e seus milagres foi escrito por ele mesmo.<sup>61</sup>

59 Na mesma carta citada acima, lê-se que nesta disputa “tratou-se da soberba de Maphamede” o qual, fora antes “gentio e pecador”. Percebe-se, portanto, que gentio e idólatra aqui são palavras utilizadas para a caracterização do período anterior à conversão ao Islamismo. Carta de Rodolfo Acquaviva, Agra, 13 de julho de 1580. In: Documenta Indica, Op. Cit., vol. XII, doc. 5, p. 36.

60 A. Montserrat. Op. Cit., p. 92.

61 A. Montserrat. Op. Cit., p. 93.

Depois de reduzir o livro sagrado dos muçulmanos a uma obra de autopromoção de um sujeito arrogante, pecador e ex-idólatra, a resposta dos debatedores é apresentada de uma forma proporcionalmente radical: “ponhamos à prova as verdadeiras escrituras sagradas. Preparemos uma pira e ateemos fogo. Depois, deixemos que um de vocês com os Evangelhos e um de nos com o sintagma subam na pira ardendo. O livro que emergir são e salvo, junto a seu portador, será considerado como verdadeiro.”<sup>62</sup> Para os jesuítas, esta seria uma saída típica dos muçulmanos, um “costume próprio de mouros, que, como não tem razão, pedem milagres.”<sup>63</sup>

Akbar parece ter gostado da ideia, e insistiu que os missionários passassem pela prova. Os jesuítas retrucaram dizendo que não eram necessários milagres para demonstrar a verdade do cristianismo, afinal “desnecessários eram os milagres onde dávamos razão de nossa lei”<sup>64</sup> ao que o imperador, aparentemente frustrado, respondeu que já havia presenciado suficientes discussões e todos exclamaram “a paz esteja com o rei”. E este foi o fim da terceira disputa. Estava posto o dilema: de um lado, o convencimento e o uso da razão como estratégia de conversão. De outro, a possibilidade do martírio, não menos nobre aos olhos de um dos missionários, chamado Rodolfo Acquaviva.<sup>65</sup>

## Conclusão

Conforme apresentado, a primeira missão mogol jesuíta estabeleceu-se na parte setentrional do subcontinente indiano, no Império Mogol, ou Hindustão.<sup>66</sup> Os missionários atuaram nas cidades onde estabeleceu-se a corte de Akbar: Fatehpur Sikri<sup>67</sup>, Agra e Laore. A dita missão foi iniciada após um convite da parte do próprio soberano, Akbar, no qual ficaria supostamente manifesto o desejo do imperador de conhecer a religião cristã. Este convite é intermediado, em um primeiro momento, por um comerciante português estabelecido em Bengala, de nome Pero Tavares, bem como pelo vigário local, o padre Pereira.

Desta primeira iniciativa de estabelecimento de missão e conversão do soberano, chegaram até os nossos dias diversos tipos de fontes, dos quais podemos identificar mais precisamente cartas e narrativas do período que os jesuítas permaneceram na corte de Akbar, além de textos produzidos em língua local (persa) pelos próprios missionários. A partir desses relatos ou narrativas e da compilação das cartas foi produzido um terceiro tipo de fonte, que são as crônicas ou “Histórias”, as quais divulgavam na Europa as notícias recebidas do Oriente.

62 Idem.

63 Carta agra 13 julho de 1580. Doc. 5, p. 37.

64 Idem.

65 O qual, nas fontes mogois aparece como o proponente da tal “prova de fogo”: “One night, the assembly in the *l'bādatkhāna* was increasing the light of truth. Padre Radif, one of the Nazarene sages, who was singular for his understanding and ability, was making points in that feast of intelligence. Some of the untruthful bigots came forward in a blundering way to answer him. Owing to the calmness of the august assembly, and the increasing light of justice, it became clear that each of these was weaving a circle of old acquisitions, and was not following the highway of proof, and that the explanation of the riddle of truth was not present to their thoughts. The veil was nearly being stripped, once for all, from their procedure. They were ashamed, and abandoned such discourse, and applied themselves to perverting the words of the Gospels. But they could not silence their antagonist by such arguments. The Padre quietly and with an air of conviction said,<sup>35</sup> “Alas, that such things should be thought to be true! In fact, if this faction have such an opinion of our Book, and regard the *Furqān* (the Quran) as the pure word of God, it is proper that a heaped fire be lighted. We shall take the Gospels in our hands, and the *Ulamā* of that faith shall take their book, and then let us enter that testing-place of truth. The escape of any one will be a sign of his truthfulness.” The liverless and black-hearted fellows wavered, and in reply to the challenge had recourse to bigotry and wrangling. This cowardice and effrontery displeased his (Akbar's) equitable soul(...). Abul Fazl. *The Akbarnāma* of Abu-l-Fazl, a history of the reign of Akbar including an account of his predecessors. Translated from the Persian by H. Beveridge. Calcutta, Asiatic Society, 1910-1939. Vol: III, cap. 45.

66 Os principais Estados do sul e Oeste do continente asiático entre os séculos XV e XVI eram: Mogores, Safávidas, Otomanos e o Estado de Vijayanagar, categorizados por Sanjay Subrahmanyam como Estados de base agrária e formações imperiais, em oposição aos “minusculos” de base comercial (como Ormuz, Calicute e Malaca, por exemplo). Sanjay Subrahmanyam. *O Império político português 1500-1700 – Uma História Política e Económica*. Lisboa: Difel, 1993

67 Capital construída por Akbar na antiga cidade de Sikri, onde viveu um sábio que havia profetizado sobre seus três herdeiros. Durante o reinado de Akbar, a corte estabeleceu-se em Laore (1595-98) e Agra (1598; 1601-5).

Nossa análise teve como foco três questões principais: por que os jesuítas lançaram mão das disputas como estratégia de conversão na missão do mogol? Como se articularam a presença dos missionários e o projeto político de Akbar? O que é possível perceber nas estratégias aqui examinadas que indicam a especificidade desta experiência?

Iniciemos pela última questão: acreditamos que esta especificidade está diretamente relacionada ao contexto político-cultural encontrado pelos jesuítas na corte mogol, neste momento. Nossa principal hipótese, considerando essa missão, é que Akbar possuía um projeto político e a implementação deste projeto implicou um investimento em debates públicos de forma a equilibrar, principalmente, muçulmanos e hindus. Quase como um elemento estrutural – sobre o qual a prática missionária se acomodaria – esta cultura do diálogo, da palavra falada e disputada, seria uma espécie de substrato comum ao “hinduísmo” e a um islamismo “primitivo” (erigido, na sua origem, em disputa com as demais religiões monoteístas – judaísmo e cristianismo).<sup>68</sup>

Além disso, é possível afirmar que, como diversos debates teológicos islâmicos se dão, historicamente, por “herança” ou oposição à tradição judaico-cristã, havia um universo de temas polêmicos. A existência desses pontos, disputados durante séculos por ambas as partes, auxiliou na construção de um ambiente de embates teológicos entre muçulmanos e cristãos no Hindustão nesse momento.

Não obstante, há um vocabulário lógico e filosófico comum às duas tradições que, apesar das dificuldades dos idiomas naquele momento, permitiu que em alguma medida se falasse a «mesma língua». Deus, alma, Jesus, etc. são conceitos compartilhados pelos dois grupos. Em certo sentido, é possível dizer até mesmo que muçulmanos e cristãos podem ter estudado lógica e metafísica pelos mesmos livros, e talvez isso tenha tido algum peso no encaminamento desses debates.

No caso dos jesuítas, sabe-se que o estudo da retórica<sup>69</sup> era parte importante da formação missionária. E, neste caso, entendemos retórica de uma forma bem ampla, tanto no que diz respeito à forma do que é dito, quanto no que diz respeito ao conteúdo, isto é, à erudição. Do ponto de vista dos jesuítas, o debate de pontos doutrinários era comum à sua formação: desde o *trivium* medieval (retórica, lógica e gramática) a prática de defender uma posição através de um «discurso» é exercitada formalmente por letrados.<sup>70</sup>

Supomos, então, que os missionários procuraram transpor a experiência da *disputatio* para a realidade indiana. Ainda que isso possa ter fracassado enquanto método de convencer o imperador, é fato que essa ferramenta ou disciplina intelectual viabilizou a participação dos jesuítas nos debates, ao contrário do que parece ter acontecido com o padre Pereira. Mesmo não atingindo seu objetivo, a formação jesuíta possibilitou, para se dizer o mínimo, que eles tomassem parte nesse momento muito particular da história da Índia, em que diversos representantes das mais distintas religiões tiveram a oportunidade de expor suas crenças livremente.

Passemos à primeira indagação, retomando nossas três questões principais expostas acima.<sup>71</sup> Com base nos textos analisados, propomos que a adoção das disputas como estratégia de conversão não foi escolha dos jesuítas. Os debates sobre temas religiosos vinham acontecendo na corte de Akbar desde 1576. Ou seja, a “escolha” pelos debates deve ser entendida mais como uma adaptação do que propriamente como iniciativa dos missionários.

68 “Some consciousness of rhetorical method is evident in ancient India (...). Even greater interest in rhetorical methods can be found in ancient China (...). Neither in India or in China, however, did rhetoric become a separated discipline with a fully developed theory, its own logical structure, and a corpus of pragmatic books.” George A. Kennedy. *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. 2. Rev Upd. The University of North Carolina Press, 1999.

69 “Classical rhetoric is superficially very easy to describe: it is that theory of discourse developed by Greeks and Romans of the classical period, applied both in oratory and in literary genres, and taught in schools in antiquity, in Greece and western Middle Ages, and throughout the Renaissance and early modern period.” George A. Kennedy. Op. Cit. p. 3.

70 Em função do período em que ocorreu a missão, não é possível utilizarmos a *Ratio Studiorum* como fonte com a finalidade de identificar, a partir dela, a formação retórica jesuíta. A *Ratio* encontrou seu formato final apenas em 1599, quando os jesuítas já haviam exercitado a “*disputatio*” na corte mogol havia pelo menos 19 anos.

71 Por que os jesuítas lançaram mão das disputas como estratégia de conversão na missão do mogol?

Foi possível elaborar uma definição, a partir das fontes e de nossas questões, do que foram as disputas. Existe uma primeira significação possível, bastante ampla, mas que expressa o sentido estudado aqui: as disputas eram debates públicos, dos quais tomavam parte representantes de diversas religiões e em presença do imperador mogol Akbar. Tinham como objetivo imediato uma certa busca por uma verdade racional que sustentaria os “dogmas” das várias religiões e formas de pensar. Um desdobramento (hipotético) político do objetivo dessas audiências seria o interesse do imperador em enfraquecer a hegemonia muçulmana e o respectivo poder político-ideológico de seus representantes na corte mogol. Os principais temas disputados identificados foram:

- Exatidão, autoridade de valor das “sagradas escrituras” e do Corão;
- O mistério da Santíssima Trindade;
- “Glória Celestial”, conceito de céu ou paraíso;
- Filho de Deus, modo e propósito da sua geração Divina;
- Paixão e morte de Cristo;
- Nascimento de Cristo;
- Natureza divina de Cristo;
- Contradições do Corão sobre a morte de Cristo.

Além disso, é preciso alargar a ideia de “disputa” enquanto uma estratégia de conversão. A disputa, seja ela verbal ou escrita, em forma de um tratado ou relação, por exemplo, pressupõe uma série de outras estratégias, ou “etapas” às quais o missionário deve se dedicar. Podemos enumerar: (a) o estudo da língua (i.e. a língua local e a língua na qual são escritos textos sagrados); (b) tradução de textos (em geral do português ou do latim para as línguas locais); (c) elaboração de textos em idioma local; (d) os debates públicos em si, nos quais representantes religiosos (dentre eles os missionários jesuítas) são chamados a se posicionarem em relação a um determinado tema.

Não se pode dizer, no entanto, que a utilização da palavra, do discurso – ou do próprio exercício de pensar a palavra e elaborar um discurso – seja uma estratégia exclusiva da missão aqui analisada. Dos sermões de Vieira na América colonial aos catecismos escritos nos idiomas nativos do subcontinente indiano, os jesuítas recorrem a uma forma discursiva – com aspectos formais específicos, objetivos e públicos determinados, como instrumentos de viabilização do projeto missionário. Isso significa que a própria formação jesuíta e sua maneira de proceder – adaptada, evidentemente, aos diversos contextos – viabilizou o engajamento dos padres nesses debates.

Emanuele Colombo trata, em seu artigo, das relações entre muçulmanos e Jesuítas (na Europa) no século seguinte ao que tratamos aqui.<sup>72</sup> O autor aborda o tema do interesse dos jesuítas em relação ao Islã no contexto de disputas entre a cristandade europeia e o Império Otomano. Colombo sintetiza os argumentos utilizados no que ele chama de “batalla peleada con pluma y tinta”:<sup>73</sup> Segundo ele, eram recorrentes os argumentos medievais tradicionais. O tema moral é dominante, e os costumes sexuais do Islã, como a prática da poligamia, são criticados. A condenação da figura de Maomé, descrito de maneira ofensiva, e cuja a condita moral é repreendida também se repete. Além disso, o Profeta é tratado como mentiroso, e o Corão é tratado como falso. A irracionalidade do Islã e suas contradições, segundo o autor, também surgem como argumentos jesuítas contra os muçulmanos. Outro detalhe importante é que o Colombo cita Gonzales de Santalla, autor do *Manuductio ad conversionem mahumetanorum*,<sup>74</sup> que fora General da Companhia de Jesus, como um autor que entende o Islã como “hostil à capacidade crítica do Homem. Maomé proibia as disputas contra o Coran e qualquer discussão aos

<sup>72</sup> Emanuele Colombo. “Jesuítas y musulmanes en la Europa del siglo XVII.” In: WILDE (Ed.). *Saberes de la conversión: Jesuítas, indígenas e impérios coloniales en las fronteras de la cristandad*. Buenos Aires: Grupo Editorial Sb, 2011.

<sup>73</sup> Emanuele Colombo. Op. Cit. p. 420.

<sup>74</sup> Santalla escreveu em 1687 a obra: *Manuductio ad conversionem mahumetanorum*: in duas partes divisa : in prima, veritas religionis christianae catholicae romanae manifestis argumentis demonstratur : in secunda, falsitas mahumetanae sectae conuincitur.

preceitos da lei islâmica.”<sup>75</sup> Ainda que Colombo não aborde as fontes aqui utilizadas, é possível identificar a semelhança dos temas encontrados. No entanto, a ideia de que o islamismo não admite discussões, não corresponde à realidade aqui analisada.

A ideia principal de um outro autor que se dedicou a temas semelhantes - David Thomas<sup>76</sup> - é a de que muçulmanos “held Christians in considerable respect”<sup>77</sup> ainda que as relações entre cristãos e muçulmanos em territórios islâmicos tenha tido momentos de maior instabilidade. O autor cita pontualmente os dois dias de debate entre o Califa al-Mahdi e o patriarca Timóteo (Timothy)<sup>78</sup> e também menciona os debates que tomaram lugar na corte de al-Ma’mun entre cristãos, judeus e *zoroastristas* sob a liderança do próprio califa.<sup>79</sup>

Isto reforça a ideia de que debates entre muçulmanos e não muçulmanos nas cortes de Akbar não foi um fato inédito: ao contrário, podemos pensar que o próprio Corão contém uma quantidade substancial de “ensinamentos” sobre o Cristianismo. Ainda que talvez a palavra “ensinamento” possa ser substituída por “interpretações” ou “opiniões” do Profeta acerca do Cristianismo, a ideia do autor que “The history of the debate between Muslims and Christians begins with the Prophet himself”<sup>80</sup> é, do ponto de vista histórico, isto é, considerando o desdobramento ao longo do tempo das ideias muçulmanas a partir de ideias do cristianismo mas sem implicar na superioridade de uma sobre a outra, bastante interessante.

Cristo é apresentado no Corão como um profeta, um ser humano a serviço de uma divindade transcendental<sup>81</sup>, e este ponto, isto é, o dogma do ponto de vista cristão de que Cristo possuiria ambas as naturezas divina e humana, aparecera como polêmica nos debates entre jesuítas e mulas na corte de Akbar.

David Thomas afirma ainda que os teólogos de Basra e Bagdá foram os primeiros a sistematizar os fundamentos da teologia islâmica, no século IX. Muitos mestres islâmicos escreveram refutações ao cristianismo, as quais, segundo o autor, confirmam que o tema da natureza divina de Cristo, isto é, de Ele ser Deus, era um dos temas mais polêmicos.

A ideia da natureza divina de Cristo, portanto, é atacada de inúmeras formas, mas, principalmente, se baseando em dois argumentos. O primeiro, de que o fato de Deus ter um filho implicaria que tivesse ou viesse a ter condições humanas, e ter um igual diminuiria a sua divindade.<sup>82</sup> Argumentos deste tipo baseavam-se na premissa islâmica de que a natureza de Deus é incomparável e única, a qual encontrava respaldo na filosofia grega, ainda que David Thomas não nos forneça maiores informações sobre quem seriam estes filósofos ou quais textos gregos eram utilizados para a fundamentação deste tipo de argumento.

De qualquer forma, é preciso adicionar às ideias de Thomas que filósofos medievais “árabes” foram importantes para a tradução, transmissão e circulação de textos filosóficos antigos, o que, no nosso caso, é importante pontuar a existência de uma certa familiaridade que aqueles que falam a língua árabe possam vir a ter com a filosofia grega. No caso deste estudo, ainda não sabemos se é possível extrapolar esta circulação de ideias para além do mundo islâmico mediterrâneo, mas, em todo caso, fato é que textos filosóficos gregos ganharam traduções ou interpretações árabes, o que pode ter favorecido para a consolidação de um extrato minimamente comum de ideias que possibilitasse debates.

Além das premissas filosóficas que discorriam sobre a natureza de Deus e de Cristo, os muçulmanos também elencavam argumentos baseados em evidências dos relatos da vida de Jesus que corroboram com a ideia de sua natureza (apenas) humana, tais como o fato de ele ter nascido, se tornado homem e sofrido a sua morte.

75 Emanuele Colombo. Op. Cit, p. 421.

76 David Thomas. Early Muslim Relations with Christianity. In: *Anvil*, vol. 6, nº1, 1989.

77 Idem, p. 25.

78 Idem, nota 3.

79 Idem, p. 26.

80 Idem, p. 25-6.

81 Idem, p. 26

82No original “godliness”. David Thomas. Op. Cit. p. 26



Somando-se à questão sobre a natureza divina de Cristo, o segundo maior tema polêmico do século nono seria, segundo David Thomas, a incoerência dos ensinamentos do cristianismo. O mistério da encarnação, a dupla natureza humana e divina de Cristo, e a Santíssima Trindade, por exemplo, são atacados pelos muçulmanos por serem ensinamentos inconsistentes.

É preciso estar atento às diferenças de contexto entre o século IX e o XVII, em especial as denominações cristãs da antiguidade (nestorianismo, por exemplo) e os concílios que demarcam este intervalo de tempo. Isto significa dizer que mesmo os cristãos deste primeiro período poderiam ter, entre eles, ideias diferentes acerca destes dogmas.

Por fim, outra ideia interessante de David Thomas é a de que o interesse em polemizar sobre ideias cristãs pode estar mais relacionado com a defesa dos ensinamentos islâmicos do que com a refutação de dogmas cristãos.

Passemos, agora, à segunda pergunta: Como se articularam a presença dos missionários e o projeto político de Akbar? Do ponto de vista político, Akbar possuía um projeto para assegurar a governabilidade de um império tão vasto e diverso quanto o Império mogol na Índia. Este projeto implicava o balanço de forças entre grupos religiosos distintos, e muitas vezes antagônicos. Por isso, supõe-se que o Akbar buscasse restringir o espaço político dos muçulmanos para garantir um equilíbrio de forças.

No mesmo ano em que Akbar convidou os padres a se juntarem aos debates em sua corte, ele também promulgou um decreto no qual afirmava que seria sua a última palavra em questões religiosas.

Neste sentido, os padres, do ponto de vista mogol, tinham como papel contribuir para o enfraquecimento deste grupo muçulmano ortodoxo. Propomos que a presença jesuíta nos debates contribuiu para esse enfraquecimento de duas maneiras. A primeira, diz respeito à teatralização das disputas, com o objetivo de constranger e ridicularizar os mulás em público. A segunda maneira teria sido auxiliar Akbar fornecendo-lhe ou expondo para a audiência em geral elementos retóricos que contradissem e invalidassem o discurso ortodoxo dos mulás.

A heterodoxia de Akbar já foi tema de algumas obras, mas fazemos referência aqui especialmente ao artigo de H. Didier em que ele trata das disputas entre mulás e jesuítas. Ainda que o cerne da argumentação do autor esteja mais diretamente relacionado à suposta apostasia do imperador – e isso não é uma questão central em nossa argumentação – é possível identificar no artigo alguns elementos que convergem com a nossa conclusão.

A ambiguidade da missão,<sup>83</sup> segundo Didier, era que Akbar se interessava mais pelos argumentos contra o Islã do que pelos argumentos a favor do cristianismo. A partir das ideias de Didier e de nossa análise das fontes, propomos que a função política da missão – do ponto de vista mogol – foi fornecer elementos retóricos contra o discurso islâmico ortodoxo de forma a contribuir com o projeto de equilíbrio de forças e governabilidade de Akbar. Esses elementos retóricos são, justamente, os argumentos doutrinários, mas, principalmente, a atuação pública nas audiências.

Estendemos, então, nosso entendimento de «retórica», e indicamos três níveis deste entendimento:

- O nível discursivo: os jesuítas pensaram e “atualizaram”<sup>84</sup> um discurso que, antes de apresentar o cristianismo, ataca o islamismo.
- O nível erudito: os jesuítas forneceram informações, isto é, argumentos ou conteúdo para além da forma, aos ataques à Fé islâmica.
- O nível ideológico: os jesuítas, ao lado dos demais religiosos, fizeram parte do projeto de

<sup>83</sup> The ambiguity of the Jesuit mission lies entirely in the fact that King Akbar and King Jahāngīr were more deeply interested in polemical arguments against Islam than in positive arguments in favour of Christianity.” Didier, Hugues. “Muslim heterodoxy, Persian murtaddun and jesuit missionaries at the court of king Akbar (1580-1605)”. In: *The Heythrop Journal*, 11/2008, p. 902.

<sup>84</sup> No sentido de trazer ao ato.

Akbar de cria o Din i illahi, uma espécie de religião de Estado.

Porém, ao longo de nosso artigo, evitamos o uso da palavra “tolerância”. Ela não nos parece ser a mais indicada para caracterizar o ambiente político no Mogol nesse momento. Nossa hipótese é que Akbar tinha um projeto político, que pode ter previsto inclusive a criação de uma religião de Estado. Podemos citar algumas medidas de Akbar nesse sentido: a construção da *Ibadat khana*; o incentivo ao uso do idioma persa, em detrimento do árabe; a tradução da bíblia; encomenda de um novo comentário do Corão.<sup>85</sup> O objetivo final de Akbar era governar entre muçulmanos, hindus, jainas, sikhs etc, e estender os limites do seu império, incorporando outras “etnias” e, conseqüentemente, suas religiões.

Os missionários da Companhia de Jesus tiveram, portanto, este duplo papel na corte de Akbar. Por um lado, participar desse projeto político, evidentemente procurando impor sua própria agenda. Por outro lado, eles também representavam um elo nas relações diplomáticas do imperador, contribuindo desta forma para o outro aspecto dos projetos de Akbar: a expansão do império Mogol.

Começemos pelo segundo aspecto: as missões jesuítas serviram como uma espécie de representante “diplomático” dos interesses portugueses. Não necessariamente do ponto de vista da Coroa de Portugal - afinal nenhum dos três primeiros missionários no Mogol era português. Akbar já havia entrado em contato com os portugueses nas duas costas do subcontinente indiano. Fora justamente do contato com mercadores lusos num extremo do império em disputa - Bengala - de onde saiu o convite para os padres.

Passemos ao primeiro aspecto: nossa ideia é que os jesuítas, para além de satisfazerem a curiosidade de Akbar sobre alguns pontos específicos, forneceram elementos retóricos para os projetos políticos de Akbar, além de auxiliarem na estratégia do soberano de enfraquecimento dos mulas, tanto retórica quanto “performaticamente”.

Contudo, é necessário frisar quão diminuto pode ter sido este auxílio. Não há indícios nas fontes que não permitam afirmar com segurança que a presença dos jesuítas foi peça fundamental no jogo político de Akbar. Temos elementos suficientes para dizer apenas que eles tiveram oportunidade de participar desse jogo e que, uma vez dentro dele, buscaram impor o seu próprio projeto: a conversão do soberano Mogol.

Entrelaçam-se, portanto, retórica e política. Dois projetos distintos se encontram, e buscam ajustar-se de forma a implementar suas agendas. Converter o imperador, por via do convencimento e da razão, por um lado, e utilizar-se do arcabouço retórico cristão, por outro, com o fim de equilibrar disputas religiosas internas. Um império livre da tutela da ortodoxia muçulmana, por um lado - no qual a última palavra seria do soberano temporal, mesmo para assuntos religiosos - e, por outro, o ideal de um imperador cristão no coração da Ásia.

Por fim, gostaríamos de comentar um aspecto, a princípio paradoxal, deste tipo de estratégia. As disputas, ainda que tenham como finalidade identificar e ressaltar os “erros” do islamismo, possuíam também, por outro lado, o objetivo de fazerem os “infiéis” aceitarem a “Verdadeira Lei”, mediante o convencimento, isto é, o uso da razão. O paradoxo que gostaríamos de apontar é que, ainda que o relato ressalte a alteridade, a ação - isto é, as disputas - buscam a convergência. Em outras palavras: o que hoje nos aparece na fonte como uma disputa deve ser entendido também como um diálogo. Justamente onde nos aparece mais explícita a marca da diferença, reside o exercício de tentar se fazer entender através do uso das palavras.

---

85 Hugues Didier. *Muslim heterodoxy, Persian murtaddun and jesuit missionaries at the court of king Akbar (1580-1605)* In: *The Heythrop Journal*, 11/2008.