



ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR

Vol. I (2000)

ISSN 0874-9671 (impresso/print)

ISSN 2795-4455 (electrónico/online)

Homepage: <https://revistas.rcaap.pt/aham>

Nas pegadas do apóstolo: Socotorá nas fontes europeias dos séculos XVI e XVII

Zoltán Biedermann 

Como Citar | How to Cite

Biedermann, Zoltán. 2000. «Nas pegadas do apóstolo: Socotorá nas fontes europeias dos séculos XVI e XVII». *Anais de História de Além-Mar* I: 287-386. <https://doi.org/10.57759/aham2000.46993>.

Editor | Publisher

CHAM – Centro de Humanidades | CHAM – Centre for the Humanities
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade NOVA de Lisboa | Universidade dos Açores
Av.^a de Berna, 26-C | 1069-061 Lisboa, Portugal
<http://www.cham.fcsh.unl.pt>

Copyright

© O(s) Autor(es), 2000. Esta é uma publicação de acesso aberto, distribuída nos termos da Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt>), que permite o uso, distribuição e reprodução sem restrições em qualquer meio, desde que o trabalho original seja devidamente citado.

© The Author(s), 2000. This is a work distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted reuse, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



As afirmações proferidas e os direitos de utilização das imagens são da inteira responsabilidade do(s) autor(es).
The statements made and the rights to use the images are the sole responsibility of the author(s).

NAS PEGADAS DO APÓSTOLO: SOCOTORÁ NAS FONTES EUROPEIAS DOS SÉCULOS XVI E XVII

por

ZOLTÁN BIEDERMANN *

*«An island lying out in the Red Sea is called
Zocotora, and belongs to Africa. This is
enough said of it.»*¹

Socotorá, ilha estrategicamente situada à entrada do Golfo de Adem, mas de clima árido e só escassamente provida de recursos portuários, foi um dos lugares do Oriente onde a presença portuguesa se revelou mais passageira. Aqui se ocupou, entre 1507 e 1511, a pouco proveitosa fortaleza do lugar de *Çoco*, e aqui se esperou, repetidamente até 1603, reconduzir ao seio da igreja romana uma população tida como cristã, mas particularmente relutante a qualquer tentativa de doutrinação. Numerosos viajantes visitaram a ilha durante os séculos XVI e XVII, invernando aqui, negociando a compra do mais importante produto de luxo local, o aloés, ou abastecendo-se de água e outros mantimentos. As estadias em Socotorá nem sempre foram pacíficas, e o diálogo religioso encetado com os habitantes locais só excepcionalmente deu frutos. Mas a intensa preocupação que viajantes, missionários e cronistas revelaram, principalmente face à questão dos antigos «cristãos de S. Tomé» da ilha, originou uma quantidade considerável de textos de excepcional valor para o estudo da história e da cultura local socotorina dos séculos XVI e XVII.

Tanto as presenças europeias em Socotorá como a realidade cultural socotorina, desprovida de tradição escrita própria, têm sido pouco tratadas

* Investigador do Centro de História de Além-Mar; Bolseiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

¹ *The Life of the Iclander Jón Ólafson Traveller in India, written by himself and completed about 1661 A.D. with a continuation, by other hand, up to his death in 1679* (ed. B. S. Phillpotts), para a Nendeln, 1967, II, 89.

pela historiografia. Para além de um texto já antiquado de António Brásio sobre «As Missões Portuguesas de Socotorá» e de um minucioso, mas tematicamente limitado artigo de José Pereira da Costa sobre «Socotorá e o domínio português no Oriente», quase nada se tem escrito acerca da ilha no âmbito da história da expansão moderna ². Também no âmbito da historiografia eclesiástica é premente a falta de um estudo exaustivo que vá significativamente além daquilo que já foi escrito, em jeito de ensaio, pelo teólogo Wilhelm Germann em 1874 ³. Pode mesmo dizer-se que Socotorá, a *Dioscorides* envolta de mistério e maravilha dos Antigos, desapareceu, no século que agora encerra, da memória geográfica do nosso continente ⁴.

² António BRÁSIO, *Missões Portuguesas de Socotorá* (Col. Pelo Império, 93), Lisboa, 1943, e José Pereira da COSTA, *Socotorá e o domínio português do Oriente* (Estudos de Cartografia Antiga, Secção de Coimbra, 82), Coimbra, 1973; cf. ainda o notável trabalho realizado por Georg SCHURHAMMER no âmbito de *Francis Xavier. His Life, His Times*, Roma, 1977, II, 113-130, tal como um pequeno estudo inédito de Jean AUBIN intitulado «La base portugaise en Mer d'Arabie: Socotra ou Ormuz?», actualmente na biblioteca do Centro de Estudos de Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa.

³ Wilhelm GERMANN, «Das Christentum auf Socotra», in *Zeitschrift für die historische Theologie*, 44, 2 (1874): 227-258.

⁴ Ainda em finais do século XIX eram abundantes nas revistas de divulgação científica os artigos e as referências a Socotorá, tida como particularmente exótica e associada à tradição antiga das Ilhas Felizes (cf., entre muitos outros, Georg SCHWEINFURTH, «Ein Besuch auf Sokotra», in *Westermanns Illustrierte Monatshefte*, 34 (1891), 603-626; Eduard GLASER, «Das Weihrauchland und Sokotra», in *Allgemeine Zeitung München*, suplementos 120 (1899), 1-4 e 121, 2-6 e Fritz HOMMEL, *Die Insel der Seligen in Mythos und Sage der Vorzeit*, Munique, 1901). Foram mesmo numerosas as expedições científicas à ilha, sendo de realçar as de J. B. Balfour 1880; cf. *On the Island of Sokotra (Report of the British Association for the Advancement of Science)*, Londres, 1881, E. Riebeck (1881; cf. G. SCHWEINFURTH, «Ein Besuch auf Sokotra mit der Riebeck-schen Expedition. Vortrag in der zweiten öffentlichen Sitzung», 56. *Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte zu Freiburg i. B.* 1883, Friburgo, 1884), Henry O. FORBES (1898-99; cf. *The Natural History of Sokotra and Abd-el-Kuri*, Liverpool/Londres, 1903) e da Academia das Ciências de Viena [1899; várias publicações interessantes, cf. referências em Jaroslav Tkatsch, «Sokotra», in *EI*, IV (1934), 514-520; a versão inglesa deste artigo acha-se reimpressa em: *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, Leida, 1987, VII, 476-481]. A bibliografia mais completa das publicações do século XIX (até 1888) encontra-se em James G. JACKSON, *Socotra. Notes bibliographiques* (Extrait de la Revue de Géographie), Paris, 1892.

Já no século XX, a ilha, incluída num tratado de protectorado celebrado em 1886 entre a coroa britânica e o sultanato de Mahra-Kishn, viu-se votada a um isolamento que atingiu um primeiro auge com a construção, em 1940, de uma base da RAF. Visitaram-na, já depois da guerra, o explorador Douglas BOTTING (cf. *Island of the Dragon's Blood*, Londres, 1958) e os arqueólogos Peter L. SHINNIE [cf. «Socotra», in *Antiquity*, 34 (1960), 100-110], e Brian DOE (cf. *Südarabien. Antike Reiche am Indischen Ozean*, Bergisch Gladbach, 1970). Tendo passado, depois da independência do Iémen em 1967, a integrar junto com a parte meridional do país a esfera de influência soviética (para indicações sobre as explorações desta época vejam-se a bibliografia de língua russa e alguns resumos em Vitaly V. NAUMKIN, *Island of the Phoenix. An ethnographic study of the People of Socotra*, Reading, 1993; notem-se ainda os trabalhos de Lothar STEIN citados adiante), Socotorá só voltou a ser acessível a viajantes e investigadores do mundo inteiro desde 1991, data da reunificação do Iémen (cf. para a história contem-

É por isso na esperança de poder contribuir para o renascer do interesse por um lugar que já povoou longamente os imaginários e saberes da *oikoumene*, que agora apresentamos um esboço da história e etnografia da ilha nos séculos XVI e XVII ⁵.

Se bem que longe de ser exaustivo, o *corpus* de fontes modernas que reunimos a partir de obras e colecções acessíveis nas bibliotecas nacionais de Lisboa e Munique, com o intuito inicial, posteriormente alargado, de discutir somente alguns aspectos da etnografia histórica da ilha, é já consideravelmente mais vasto do que todos aqueles apresentados até hoje ⁶. Note-se porém que, se os textos reunidos para o século XVI e inícios do século XVII (mormente relatos de viagem, cartas de militares e missionários, roteiros e crónicas) são numerosos, aqueles posteriores a 1630 já não o são. Falta nomeadamente esclarecer se houve tentativas de missionação após 1603 ⁷ e encontrar uma boa descrição de Socotorá de finais do século XVIII, que seja ainda anterior à passagem pela ilha dos radicalistas *wahabis* em 1801 e ao primeiro *survey* britânico levado a cabo por J. R. Wellsted em 1835 ⁸.

porânea da ilha, Jean MARTIN, «Socotora, l'île des Chelonophages», in *Revue française d'études politiques africaines*, 50 (1978), 52-60, e G. OMAN, «Sukutra, Topography and Demography», in *EL, New Edition*, IX (1997), 806-809.

⁵ São reflexos do interesse renovado pela ilha a publicação das monografias de NAUMKIN (*Island of the Phoenix*, 1993) e Brian DOE (*Socotra, Island of Tranquility*, 1992), tal como um congresso realizado em 1996 (cf. *Proceedings of the first international scientific symposium on Socotra island*, Adem, 1996; o evento não pôde ser realizado na ilha por falta de infraestruturas) e ainda a edição de uma colecção de estudos (*Sokotra. Mensch und Natur*, Wiesbaden, 1998), onde por sinal falta um artigo sobre a história da ilha na Época Moderna. São também numerosas as obras de história em que nos mapas do Índico a ilha é simplesmente omitida.

O presente artigo resume alguns capítulos da tese de Mestrado que em 1998 apresentámos, sob o título «*Sokotra in frühen Quellen*», ao Instituto de Etnologia da Universidade de Munique, e para a qual contámos com o apoio de Thomas Höllman, László Vajda e Piotr O. Scholz. Os nossos mais vivos agradecimentos vão para todos aqueles que, ligados de uma forma ou outra ao Centro de História de Além-Mar, nos encorajaram e ajudaram na tradução portuguesa do texto. Qualquer erro não deixa de ser, evidentemente, da nossa inteira responsabilidade. Uma versão mais completa do trabalho deverá brevemente ser publicada, em língua alemã, na colecção *Bibliotheca Nubica et Aethiopica*, editada por Piotr O. Scholz.

⁶ Cf., entre outros (por ordem cronológica): W. GERMANN, «Das Christentum auf Socotra»; Francisco M. Esteves PEREIRA, «La Chrétienté de l'île de Socotora», in *Aethiops*, II, 1 (1923), 1-4; Jaroslav TKATSCH, «Sokotra»; A. BRÁSIO, *Missões*; R. B. SERJEANT, *The Portuguese off the South Arabian coast*, Oxford, 1963; J. Pereira da COSTA, *Socotorá*; Ludwig Brandl, «Sokotra – die ehemals christliche Insel», in *Oriens christianus*, 57 (1973), 162-177; C. F. BECKINGHAM, «Some notes on the history of Socotra», in *Arabian and Islamic Studies. Articles presented to R. B. Serjeant* (eds. R. L. BIDWELL & G. R. SMITH), Londres/Nova Iorque, 1982; R. B. SERJEANT, «The Coastal Population of Socotra», in B. DOE, *Socotra: 133-180*, V. V. NAUMKIN, *Island of the Phoenix: 29-51*; G. OMAN, «Sukutra».

⁷ Cf. nota *infra*, no fim do capítulo sobre a missionação.

⁸ James Raymond WELLSTED, «Memoir on the Island of Socotra», in *Journal of the Royal Geographical Society*, 5 (1835), 129-219 (as passagens mais importantes estão acessíveis em B. DOE, *Socotra*, 205-219; Cf., também de WELLSTED, *Travels to the city of the caliphs*, vol. II, Londres,

Enquanto estes textos não surgem, importa ainda assim divulgar os conteúdos daqueles já analisados para travar a divulgação de erros e imprecisões tal como a temos vindo a verificar ainda em obras recentes. Começaremos então por tratar, de forma concisa, a história dos contactos militares e comerciais entre europeus, socotorinos e árabes fartaquis, passando depois a uma análise da situação social e cultural local na época em questão, dando particular realce à questão religiosa num capítulo onde incluímos um estudo das missões do Padroado Português à ilha.

Presenças europeias em Socotorá

A situação de Socotorá num lugar que aparentemente permite o domínio das entradas do Oceano Índico para o Mar Vermelho, junto àquela que foi uma das principais rotas comerciais do planeta até inícios do século xvi, desde cedo atraiu as atenções dos estrategas da expansão oriental portuguesa. Não conhecemos os textos ou relatos que motivaram D. Manuel a ordenar a «conquista» da ilha em Abril de 1506, mas podemos ter a certeza de que estiveram imbuídos de um optimismo fortemente desfasado das realidades locais daquela época ⁹. Considerava-se necessário o controlo de

1840). A diferença fundamental entre este texto e todos os relatos anteriores está no sistematismo rigoroso, presente tanto na observação como na descrição dos factos revelando uma nova ordem do texto e do olhar, onde toda a realidade é dissecada, posta a descoberto por partes e examinada sob o ponto de vista das hipóteses de aproveitamento para a coroa britânica.

⁹ Segundo João de Barros, D. Manuel ouviu um relato oral directamente de Diogo Fernandes Peteira, que fora, no Inverno de 1503-1504, um dos primeiros «descobridores» modernos da ilha («Elrey sabendo per elle [«Diogo Fernandez Peteira»] e per Antonio de Saldanha que andou ás presas naquella parágem, das cousas desta jilha e dos christãos que nella auia [...]»; *Ásia de João de Barros* (eds. A. Baião & Luís F. Lindley Cintra), reeimpresão Lisboa, 1988, II, 3; cf. Avelino Teixeira da Mota, *A viagem de António Saldanha em 1503 e a rota de Vasco da Gama no Atlântico sul*, Lisboa, 1971).

Já antes de Peteira, Vicente Sodré terá ido a Socotorá em Março ou abril de 1503, vindo a naufragar nas ilhas de Curia Muria pouco depois (cf. Gaspar Correia, *Lendas da Índia* (ed. M. Lopes de Almeida), Porto 1975, I, 365-370). Longe de estar resolvida, a questão do enquadramento das primeiras viagens portuguesas a Socotorá encontra-se tratada no artigo acima citado de José Pereira da Costa (3 ss.). Há a acrescentar o facto de existir no relato anónimo da viagem de Pedro Álvares Cabral uma menção de *Zognotorre*; esta ilha é referida, na versão do relato incluída nos *Paesi nouamente trouati* de 1521, no âmbito dos acontecimentos de Agosto de 1500: «Item lassiamo in questo trauerso che atrauersiamo tutta per la costa de Melinde una Cittade dei mori: che si chiama Magadasio molto riccha e bella: & piu auanti a questa e una isola grandissima con una altra molto bella e magna Cittade di mura: e Lisola con uno ponte in terra: che si chiama Zognotorre: & andando piu oltra per la costa una boccha di uno stretto di la Mecha che fara di largho una leggha e mezza: cioe el dicto stretto: & la dentro staua el Mare Rubeo [...]» (*Paesi nouamente trouati per la Nauigatione di Spagna in Calicut. Et da Alberutio Fiorentino intitulado Mondo Nouo. Nouamente impresso*, Veneza, 1521, s.p., cap. lxxi; não tivemos ainda oportunidade de ver o trecho na edição de 1507.) Depreende-se disto que os homens da armada

Socotorá «pella enformaçam que temos da ylha de çocotora, que he junto da boca do mar rroxo, e xx legoas do cabo de guardafuue, a qual nos dizem que he de muy boons portos de todo tempo, e cheya de muytos mantimentos, e povorada de muytos christãos da terra e de muy poucos mouros, e que he harajem muy principall das naos de Mequa [...]»¹⁰.

de Cabral ouviram falar da ilha, sem terem evidentemente tido oportunidade de se aproximar dela. Curiosamente, a mesma notícia também aparece, quase *ipsis verbis*, na pseudo-carta de D. Manuel aos reis católicos, de 1505, num contexto que se situa, em termos narrativos, entre 1503 e inícios de 1504: «piu avanti e una insula chiamata Zugaterra populata et con un ponte de uno miglio e mezo che ariva in terra ferma: poi e il stretto del mare rosso» (*Carta de El-Rei D. Manuel ao Rei Catholico narrando-lhe as viagens portuguezas à India desde 1500 até 1505. Reimpressa sobre o prototypo romano de 1505, vertida em linguagem e anotada por Prospero Peragallo*, Lisboa, 1892, 28, 33). Tendo em vista os erros de que a pseudo-carta está repleta, a hipótese mais simples para explicar o facto é que a informação tenha sido retirada do mesmo original de que se serviu o editor dos *Paesi*, um relato da viagem de 1500, mas inserida arbitrariamente num lugar só aparentemente congruente, isto é, no seguimento da armada de 1502. Esta armada foi falsamente associada, pelo autor da carta (e portanto não pelo tradutor, como sugeriu Peragallo), ao nome de Pedro Álvares Cabral (cf. *ibid.*: 25). Resta explicar a menção de uma «ponte» em *Zognotorre* e *Zugaterra*. Não fosse a pseudo-carta precisar que ela teria «milha e meia», ligando a ilha à terra firme (o que é evidentemente impossível), poderia ler-se «porto» em vez de «ponte». Sem podermos avançar uma explicação satisfatória, põe-se contudo a hipótese de estar na base da afirmação alguma confusão linguística originária já dos relatos ouvidos pelos europeus na costa suafi em 1498 ou 1500. Por exemplo, encontra-se no relato do viajante árabe Ibn al-Mudjawir, de meados do século XIII, uma narração sobre a variação do nível das águas do Índico, que teria feito emergir Socotorá só tardiamente (Rex SMITH, «Ibn al-Mujawir on Dhofar and Socotra», in *Proceedings of the Eighteenth Seminar for Arabian Studies*, Londres, 1985, 85); talvez alguém tenha sugerido que Socotorá em tempos tivesse estado ligada por terra ao Corno de África. Como mostraremos mais adiante, a ilha era objecto de numerosas crenças mirabilísticas durante a Idade Média.

Quanto à identificação com o cabo *Ras Mori* de Socotorá, avançada por Teixeira de Aragão, de um promontório mencionado como *Santa Maria* pelo relato flamengo da segunda viagem de Vasco da Gama (o *Calcoen*, impresso em Antuérpia em 1504), trata-se obviamente de um erro: «Den .xx. dach in Julio voeren wij van daen en quamen an een eylant ghenoeemt Melijnde en is hondert milen van Kilo. Mer wi hebben ghemist en sijn ghecomen tot die cape sinte maria» («e íamos para uma ilha chamada Melinde, que está a 100 milhas de Kilo; mas enganámo-nos e fomos até ao Cabo de Santa Maria»; *Vasco da Gama e a Vidigueira. Estudo histórico*, Lisboa, 1892, 82, 90). Na realidade, Gama terá ido directamente de Quíloa a uma «enseáda abaixo que seria de Melinde oito legoas» (*Ásia*, I, 226), enquanto Socotorá fica a mais de 2000 km de Melinde no hemisfério Norte. O próprio relato anónimo refere de resto como a estrela polar só foi avistada a 5 de Agosto, já em pleno oceano.

A única prova clara de terem circulado em Portugal notícias sobre a ilha nos primeiros anos de Quinhentos, ainda antes de 1503, é o facto de Socotorá aparecer quase correctamente situada e orientada, apresentando já uma forma vagamente rectangular bastante próxima da realidade do que em muitos mapas europeus posteriores, no mapa de Cantino, acabado no Outono de 1502 [cf. *Portugaliae Monumenta Cartographica* (eds. A. Cortesão & A. Teixeira da Mota), reeimpresão Lisboa, 1987, I, 12]. Trata-se de mais um indício para as fortes influências árabes na cartografia portuguesa daqueles anos.

¹⁰ *Cartas de Afonso de Albuquerque seguidas de documentos que as elucidam* (ed. R. A. de Bulhão Pato), Lisboa, 1884 [CAA], III, 268. Beckingham chamou a atenção para o facto de existir um plano quase idêntico nos escritos de William ADAMS, estrategista e fantasta do ideal das

O entusiasmo nutria-se, como era normal no imaginário da época manuelina, tanto das potencialidades culturais da ilha enquanto lugar de cristãos, quanto do aparente valor estratégico que lhe dava a sua proximidade às bocas do Mar Vermelho. Uma ilha povoada de cristãos junto à rota que permitia, em última análise, o acesso à Jerusalém de todos os seus sonhos, não podia deixar de entusiasmar o rei. Para mais, Socotorá fora «conquistada», um quarto de século mais cedo, pelos senhores, muçulmanos, do reino de Fartaque que aí estabeleceram uma fortaleza, e os quais importava naturalmente expulsar. Estes árabes fartaquis eram membros de uma família nobre do país de Mahra, os Bin 'Afrar, cujo poder se cristalizara, ao longo do século xv, num território cujo centro político e comercial veio a ser o porto de Caxem ou Kishn ¹¹. Segundo Barros, cujo resumo histórico é o mais preciso que possuímos a este respeito, «elrey de Caxem» mandara conquistar a ilha em 1480 por «hum seu sobrinho», o qual fundou a fortaleza «no lugar do Çoco que éra onde vinham muytas náos a tractar com estes Çocotorinos, com fundamento que esta fortaleza lhe empederia o comércio pera nam darem saída a suas nouidades e auerem o que lhe vinha de fóra. O qual jugo os submeteo a pagárem tributo a elrey de Caxem» ¹². Já em 1507, segundo

cruzadas que viveu no século xiv («Some notes on the history of Socotra», 173). O texto de Adams acha-se publicado em: *Recueil des Historiens des Croisades*, Paris, 1906, II, 521-555.

José Pereira da Costa refere mesmo que D. Manuel teria pensado em instalar em Socotorá a capital de um hipotético vice-reino índico ocidental (*Socotorá*, 14). Esta indicação está em franca contradição com o desejo expresso por D. Manuel perante Francisco de Almeida, na mesma carta em que tratou da conquista de Socotorá, segundo o qual «voso asento principall deuya ser ally [em Ceilão], por parecer que estaaes ally no meo de todas as cousas» (CAA, II, 276). Mas Pereira da Costa retirou-a provavelmente de um trecho da *Ásia*, onde Barros explica como D. Manuel, já em 1508, estaria a pensar em dividir todo o Índico em três partes: «Pera fundamento do qual propósito era ordenada a fortaleza de Cacotorá, onde o capitam mór da cósta da Arabia podia inuernar por estar no meyo daquela primeira cõquista: e o segundo gouernador auia de resedir em Cochij ao tempo da cárga das náos.» Outra «capitania mór», por fim, deveria ficar em Malaca, desde que fosse «descoberta» por Diogo Lopes de Sequeira (*Ásia*, II, 97).

¹¹ A designação de reino de Fartaque deriva do nome do promontório *Ras Fartak* (15°36'41" lat. N, 52°15'41" long. E), idêntico ao *Syagros* dos antigos (Cf. *Periplus Maris Erythraei*, 30, e PTOLEMEU, *Geographia*, VI, 7, 10.26). Usaremos os topónimos nas suas formas portuguesas mais correntes na primeira parte do artigo. Preferimos no entanto, ao passar à análise da situação local posterior à retirada portuguesa usar também as formas locais, sem que nos seja possível seguir nenhum sistema de transcrição em especial. Convém, de qualquer modo, desdramatizar a questão da grafia dos topónimos, pelo menos no caso de Socotorá. Os nomes usados tanto pelos portugueses como pelos habitantes locais eram uma realidade movediça. Note-se também como já os visitantes ingleses e holandeses de inícios do século xvii passaram a preferir usar muitos topónimos em versões locais, nem sempre iguais.

¹² *Ásia*, II, 19. «Segundo se depois soube perelles [os socotorinos], auia vinte seis ánnos que éram subditos a elrey de Caxem», escreve Barros, precisando ainda que este «xeque» mandara no ano de 1480 dez velas com um total de mil homens para estabelecer uma fortaleza (*Ásia*, II, 19); cf. DOE, *Socotra*, 32, 144, e SERJEANT, *The Portuguese off the South Arabian Coast*, Beirute, 1974, 158.

escreve Castanheda, «o rey daquela terra de Fartaque [...] aquy tinha por capitão hum seu filho chamado Coje abraham [Khawadjah Ibrahim]»¹³.

A fortaleza dos Bin 'Afrar situava-se junto ao lugar de *Suq*, mais comumente denominado *Soco* ou *Çoco* pelos portugueses, numa das poucas enseadas susceptíveis de acolher embarcações de maior envergadura em Socotorá. Importava por isso, na perspectiva de D. Manuel, «libertar» a cristandade da ilha expulsando os recém-instalados ocupantes desse lugar, e impor a nova presença portuguesa em toda a região do Golfo de Adem. O ataque à fortaleza fartaqui, dirigido algo atribuladamente por Afonso de Albuquerque e Tristão da Cunha num dia em finais de Abril ou inícios de Maio de 1507, encontra-se detalhadamente relatado nas grandes crónicas de meados do século XVI¹⁴. Acabada a inevitável chacina dos defensores do forte, dos quais alguns ainda assim conseguiram fugir para o interior da ilha, deram-se os primeiros passos para o estabelecimento de uma guarnição de cerca de 200 homens que haveria de ser comandada por Dom Afonso de Noronha, sobrinho de Albuquerque¹⁵. No forte, «refeito» e baptizado em honra de S. Miguel, instalou-se uma tropa de cerca de cem homens que devia assegurar o controlo de Socotorá e dar apoio ao patrulhamento das águas circundantes¹⁶. De um lado do forte, foram construídas habitações para os

¹³ *Historia do descobrimento*, I, 299.

¹⁴ G. CORREIA, *Lendas*, I, 678-683; *Ásia*, II, 19-22; Fernão Lopes de CASTANHEDA, *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses* (ed. M. Lopes de ALMEIDA), Porto, 1979, I, 299-305; Damião de Góts, *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel, nova edição conforme à primeira de 1566*, Coimbra, 1949, II, 78-81. O essencial da história está também resumido numa carta de D. Manuel, de 29 de Junho de 1508, a D. Diogo de Sousa, arcebispo de Braga (CAA, II, 421ss.). Albuquerque escreveu em 1508 que nada se soubera antes do ataque de 1507 da existência de tal fortaleza (*Ibid.*, II, 421), o que parece pouco credível, embora na frota se trouxesse de facto material para levantar um forte de madeira conforme as ordens de D. Manuel (*loc. cit.* e ainda *ibid.*, III, 268). Quanto à data exacta do ataque português, veja-se Pereira da COSTA, *Socotorá*, 7.

¹⁵ Segundo Gaspar CORREIA, 18 fartaquis foram feitos prisioneiros e levados para as naus; «alguns captiuos» teriam depois sido soltos, algo ingenuamente, para explicarem aos socotorinos os nobres objectivos subjacentes ao ataque português (*Lendas*, I, 683). Segundo BARROS, 80 dos 130 fartaquis teriam morrido, dois teriam sido feitos prisioneiros, e os restantes teriam escapado, semeando desde logo a discórdia entre os habitantes locais e os portugueses (*Ásia*, II, 22). CASTANHEDA menciona 85 mortos e um prisioneiro (*História da conquista*, I, 304).

¹⁶ *Lendas*, I, 687 (segundo CORREIA, o forte teria sido apelidado «São Tomé»), e *Ásia*, II, 22s. Ficaram como feitor e almoxarife Pero Fernandes de Lis e como alcaide-mor Henrique Jácome (*Lendas, loc. cit.*). As dúvidas que ainda impediram SCHURHAMMER (os seus dados só são fiáveis para os anos 1540; cf. *Francis Xavier*, vol. II, 114, 115, 117), e SERJEANT de precisar a localização deste forte dissiparam-se parcialmente graças aos trabalhos arqueológicos levados a cabo pelas equipas de Brian Doe e de Vitali V. Naumkin. SERJEANT (*The Portuguese*, 159 ss.) discutiu a questão com toda a minúcia possível, mas acabou, a nosso ver, por entrar em contradição com o mesmo desenho que usou como fonte, o qual de resto data de 1541, sendo um produto da expedição de D. João de Castro ao Mar Vermelho [a melhor reprodução encontra-se em *Roteiros de D. João de Castro* (ed. A. Fontoura da Costa), Lisboa 1940: Álbum das Távoas, I ss.].

Segundo Naumkin, as ruínas de *Jebel Hawari*, ligeiramente sobreelevadas numa pequena encosta a leste da aldeia de *Suq*, correspondem «accurately» aos detalhes oferecidos pelos

soldados, «tudo casas de palha, que diante fazia a terra chã, com palmares de tamaras, e duas alagoas d'agoa muyto boa da chuiua». Havia também nas imediações da fortaleza uma aldeia, o próprio lugar de Suq, que rapidamente se voltou a repovoar ainda em 1507, porque, como escreve Correia, muitos socotorinos «ganhauão a trazer lenha do mato, e tamaras, e manteiga, e algumas cabras: polo que então os frades fizerão sua Igreja na pouoação»¹⁷. A pequena igreja ficou sob alçada do franciscano António de Loureiro, sobre cujo trabalho nos debruçaremos mais adiante.

Embora de início existissem esperanças de um convívio pacífico com as populações «cristãs» de Socotorá, agora «libertadas» do domínio árabe que tinham sofrido nas décadas anteriores, rapidamente o clima político e social se deteriorou em redor da fortaleza de Soco. Segundo Correia, já poucas semanas depois da partida de Albuquerque em Agosto de 1507 «a gente [portuguesa] começou de adoecer» do «mão comer, que nom comião biscouto, [...] sómente comia a gente milho cozido, que os empaturraua, e começou adoecer e morrer a gente, e principalmente com a conuersação das molheres»¹⁸. O abastecimento das tropas portuguesas era péssimo, tanto por via terrestre como por via marítima. Já não é possível, hoje, precisar com exac-

cronistas portugueses (*Island of the Phoenix*, 128). Elas acham-se descritas com algum detalhe por DOE em *Socotra*, 84. É de facto muito provável que o forte se situasse a pouca distância do mar (não mais do que algumas centenas de metros). Mas enquanto CORREIA o situa «em cyma de penedias e piçarras» (*Lendas*, I, 679), Góis prefere vê-la «em terra chã» (*Crónica*, II, 79). Poder-se-á portanto concluir que era sito num lugar rochoso, de acesso pouco fácil, mas circundado por terra chã na medida em que o caminho desde a praia até ao forte era chão até ao sopé desta colina. Depreende-se ainda da narração oferecida por Barros que a fortaleza tomada em Abril de 1507 tinha «hum páteo» onde se moviam sem problema as várias dezenas de combatentes, «huma torre que era da menagem» e várias «casas» com «eirados» (*Ásia*, II, 21 ss). Também Correia oferece alguns detalhes interessantes, ao descrever o reaproveitamento da fortaleza já existente: «[Tristão da Cunha] mandou logo vir os pedreiros e caoqueiros que vinhão n'armada, e carpinteiros, que fizessem portas nouas, e os pedreiros aleuantando os muros em partes que estauão baixos, fazendo cal da propria pedra, que era muyto pera ysso, e concertar os sobrados das torres. E porque o assento da fortaleza todo era em pedra viua, tinhão os Mouros cortadas dentro no terreiro grandes cisternas de muyta e boa agoa da chuiua, que o Capitão mór mandou cortar e fazer mais grandes, e fazer canos porque se vasassem quando se alimpassem. A mór falta que auia era de lenha pera os fornos da cal.» (*Lendas*, I, 683.) Todos os dados arquitectónicos se confirmam de facto pelas descrições de Doe e Naumkin referentes a *Jebel Hawari* (*loc. cit.*). Note-se porém que Doe também avança a hipótese de os portugueses terem mantido dois fortes simultaneamente: o de Jebel Hawari, como posto de observação, e o «lower fort» mais próximo de Suq, enquanto fortaleza propriamente dita, construída muito à pressa em 1507. Segundo Doe, o estilo desta, quadrangular e com torreões circulares nos quatro cantos, corresponderia ao estilo de outros fortes portugueses da Arábia meridional (*Socotra*, 91). É no entanto de frisar que não há indícios escritos que apoiem esta hipótese. Existe em toda a baía de Suq uma multitude de ruínas de fortificações cujo estudo arqueológico está ainda por fazer, e que por agora não se encontram datadas de forma alguma.

¹⁷ *Lendas*, I, 684; cf. *Ásia*, II, 23, e CASTANHEDA, *História da conquista*, I, 305.

¹⁸ *Lendas*, I, 687. Sobre a partida, algo precipitada, de Albuquerque em direcção à costa omani, cf. J. Aubin, «La base portugaise».

tidão quando e como o relacionamento com os habitantes locais se deteriorou de forma a pôr em perigo a alimentação da guarnição portuguesa, mas é certo que as carências sentidas pelos soldados contribuíram, por sua vez, para confrontos cada vez mais graves entre ambas as partes. As «requisições» de gado e a matança, pouco habitual entre populações beduínas, de animais em grande número, terão causado particular transtorno mesmo entre os socotorinos ainda fiéis aos novos senhores de Suq¹⁹. Também o facto de se enviarem degredados da Índia para Socotorá (em «segunda mão», por assim dizer) não terá melhorado o ambiente sócio-cultural em torno da fortaleza de São Miguel do Soco²⁰. Por fim, o próprio Afonso de Noronha, jovem e particularmente sedento de façanhas, segundo se depreende dos relatos incluídos na *Ásia*, mas muito pouco experiente e de carácter difícil, não era talvez a pessoa mais adequada para comandar um posto tão periférico²¹.

¹⁹ Cf. *Ásia*, II, 24, e CAA, III, 284. Segundo Barros e também Castanheda, teriam sido alguns fartaquis que sobreviveram à tomada de Suq e se refugiaram no interior da ilha a incitar os habitantes locais a não fornecerem víveres aos portugueses, acusando estes de quererem roubar-lhes as terras (cf. *Commentarios de Afonso de Albuquerque*, 5a edição, conforme à 2a edição, 1576, Lisboa, 1973, I, 75; opinião seguida por SCHURHAMMER, *Francis Xavier*, II, 118). Só então os portugueses teriam começado a organizar expedições de saque contra os socotorinos («já não comiam senão palmitos, e algumas cabras, que tomavam por força com as armas vestidas»; *Commentarios*, I, 268). Parece-nos pouco proveitoso especular sobre quem teria, de facto, «começado» por hostilizar o outro.

Segundo uma carta dirigida por um grupo de militares descontentes com esta situação a Afonso de Albuquerque, «[...] na dita jlha, ficauam ajnda mujtos mouros, e andauãom prouocando os da terra contra nos, e os da terra estauam mujto escandalizados de nos, pelas mujtas vacas e gados que lhe tomamos comtra suas vomtades, porque nom tem outro nenhuum mantimento, senom leite e manteiga, por que se mantenhãom, – o que lhe os mouros nam fazião; por omde, tem mujta rrezaom de serem com eles, e os ajudarem comtra nos, de que se podera seguivr mujto desseruço d el rrej, nosso senhor. He, majs, a fortaleza que ele, senhor capitãom mor aquj quer fazer, nom se podera acabar, pera nela ser rrezaom de leixar jemte he artelharja [...] d aquj a b ou bj meses» (Carta de protesto de Afonso Lopes da Costa, Francisco de Távora e Manuel Teles Barreto a Albuquerque, de 13 de Novembro de 1507; CAA, III, 284).

²⁰ CAA, III, 308.

²¹ Cf. em particular o ataque a Oja tal como é narrado em *Ásia*, II, 14; levantam-se aliás também sérias dúvidas sobre as capacidades de Afonso de Noronha enquanto homem do mar (cf. *ibid.*, 166 ss.). Note-se ainda como, já em finais de 1507, e em pleno coração do «partido da guerra», nasceu a consciência do reduzido valor da fortaleza do Soco, quando comparada com outros lugares da região. A capitania da fortaleza que se começou a construir na ilha de Ormuz no mesmo ano devia, «por leuar hum aluará delrey que o prouesse dalguma fortaleza», ser entregue por Albuquerque a Jorge Barreto de Castro. No entanto, «esta era dada cõ cõdiçam que esteuésse nella te a vinda de seu sobrinho dom Afonso de Noronha que estáua em Socotorá», e «porque Yórge Barreto de Castro nã quis acceptar cõ esta condiçã, e elle Afonso Dalboquerque a deu a dom Antonio de Noronha que a quis per aquelle módo ter te vinda de seu jrmão e elle se passar pera a de Socotorá: pareceo a todos que jsto era arteficio pera seus sobrinhos ficárem naquellas duas fortalezas» (*ibid.*, II, 72). Como se sabe, «este Dom Afonso, e Dom Antonio erão irmãos de Dom Gracia de Noronha, que despois foy Visorey da India» (*Lendas*, I, 687); é de facto espantoso como Albuquerque se aprestava em 1507-8, com toda a naturalidade, a fazer controlar duas das rotas mais importantes do planeta por membros da sua própria família.

A colecção de tributos sob forma de bens alimentares só pôde de facto ser imposta, à força, aquando do regresso de Albuquerque à ilha em Maio de 1508: «começou a fazer guerra aos da terra; e depois de serem bem escosidos, mandáram cometer concerto, e elle aceitou, com pagagem de tributo cada anno pera a gente da fortaleza seiscentas cabeças de gado miudo, e vinte vacas, e quarenta fardos de tamaras»²². Mas o «concerto», embora assegurasse um mínimo de entradas na modesta feitoria de Soco, não alterou substancialmente a difícil e pouco próspera situação dos portugueses na ilha. A ocupação de Socotorá acabou por ser uma das grandes desilusões dos primeiros anos do Império. «A jlha nom tem aquelas cousas que a sua alteza emformarãom», escrevia com muita razão Francisco de Almeida a Afonso de Albuquerque em 1509²³. Embora a decisão final estivesse envolta de alguma polémica reveladora das ambições e rivalidades que atravessavam as redes pessoais portuguesas no Índico, a fortaleza de Soco foi abandonada em 1511²⁴. Os soldados foram transferidos para a Índia juntamente com algumas pessoas naturais da ilha que para aí desejaram seguir, nomeadamente mulheres socotorinas casadas com soldados portugueses²⁵. O forte de Soco foi desmantelado por Diogo Fernandes de Beja²⁶, a decoração de uma das igrejas enviada para Ormuz, e o desiludido padre Loureiro, que já partira de Soco em Janeiro de 1510 com Afonso de Noronha para pedir auxílio a

²² *Commentarios*, I, 275; cf. *Lendas*, I, 872. Albuquerque saiu de Ormuz em inícios de Março de 1508, junto com João da Nova, o qual acabou por ir à Índia, informando o vice-rei da permanência do *terribil* nas águas da Arábia (*Ásia*, II, 74 ss.). Ao ver a difícil situação da fortaleza de Soco, talvez ainda no mesmo mês, Albuquerque viu-se obrigado a enviar Francisco de Távora a Melinde em busca de mantimentos, e a tentar a sua própria sorte no mar alto, onde no entanto não conseguiu mais do que uma modesta presa, uma pequena embarcação vinda das Maldivas, com a carga da qual regressou em Maio (*ibid.*, II, 100 ss.).

Na ilha, os pagamentos efectuaram-se, pelo menos em parte, segundo se depreende do *Livro de Receita da Feitoria de S. Miguel de Sacotorá, anno de 1510*, publicado por Pereira da Costa (*Socotorá*, 23 ss., 42 ss.). Foram recebidos e registados, entre outros, 300 fardos de tâmaras (13 de Agosto), seis vacas (19 de Julho) e uma centena de ovelhas. Quatro dezenas de ovelhas valiam, segundo os hábitos de câmbio impostos, «parte» de cinco fardos de tâmaras (*ibid.*, 43). Ressalta a enorme quantidade de tâmaras, entregues, talvez, para resguardar os gados.

²³ CAA, III, 241.

²⁴ Cf. *ibid.*, I, 76. Para os detalhes, veja-se J. Pereira da Costa, *Socotorá*, 12-16. Afonso de Noronha fora substituído como capitão em finais de 1509 por Pêro Ferreira, antes capitão de Quíloa, o qual terá morrido na primeira metade de 1510 (cf. *ibid.*, 11).

²⁵ «eu mamdey [...] trazer algumas molheres cristãs e asy outras pesoas que se quiseram vir por sua vontade» (CAA, I, 76). Aparecem mais tarde na documentação, de facto, dois rapazes socotorinos cristãos em Goa, para o ano de 1512 (*ibid.*, VI, 11), cinco em Cochim no mesmo ano (*ibid.*, V, 181), e uma senhora «branca gonçalves çacotorina molher de johã gomçalves, çapateiro» em Cochim, no ano de 1514 (*ibid.*, V, 188).

²⁶ «E porque a este tempo estava já a fortaleza [de Goa] de maneira, que se podia defender a todo o poder do Hidalcão, mandou Afonso Dalboquerque Diogo Fernandez de Béja por Capitão mór de tres náos a desfazer a fortaleza de Çacotorá, que lhe ElRey D. Manoel por muitas vezes tinha mandado que desfizesse» (*Commentarios*, II, 34; sobre a data do desmantelamento, cf. Pereira da Costa, *Socotorá*, 14 ss.).

Goa²⁷, acabou por achar-se, em Março de 1512, e após peripécias de vária espécie, em Cochim, onde se pôde consolar com um terço de pipa de vinho tinto português²⁸.

Os planos de Albuquerque visavam o controlo das entradas e saídas tanto do Golfo Pérsico como do Mar Vermelho, mas assentavam em dois lugares de qualidades extremamente desiguais. Enquanto Ormuz se revelaria, num futuro muito próximo e até à sua queda em 1622, como uma das praças mais valiosas do Índico, Suq não passava em inícios do século XVI de um lugar pobre e insalubre, esquecido pelo grande comércio já desde finais da Antiguidade e inapto, após séculos de declínio, a acolher e alimentar uma força de ocupação portuguesa. Os portos naturais da ilha, frequentemente assoreados e sitos exclusivamente na costa setentrional, são poucos e não oferecem senão uma protecção muito desigual ao longo do ano perante os fortíssimos ventos que os assolam, tanto durante a monção de Nordeste como de Sueste. Esta escassez de portos, junto com a pobreza da produção económica da ilha, foi a principal razão pela qual a maior parte dos numerosíssimos barcos, que, desde o século I, passavam ao largo de Socotorá a caminho de Adem e do Estreito de Bab el-Mandeb, não vinham já demandar a própria ilha²⁹.

Socotorá não tinha lugar num império que buscava empórios recheados de preciosidades, portos naturais susceptíveis de acolher armadas inteiras de naus de trato e de guerra, ou pelo menos algumas gentes dispostas a contrair alianças ou deixar-se doutrinar por padres católicos, ainda muito pouco experientes no contacto com as populações do Oriente. A ilha era, e é-o ainda hoje, um lugar profundamente periférico e subdesenvolvido em termos económicos, políticos e sociais, não abrindo possibilidades nem sob o ponto de vista militarista de Albuquerque nem para o desenvolvimento das actividades comerciais independentistas dos inimigos do governador. O *hinterland* de Suq não oferecia as condições necessárias ao mantimento

²⁷ *Lendas*, II, 29.

²⁸ CAA, VI, 225, e V, 178. António Loureiro foi nomeadamente feito prisioneiro por muçulmanos fiéis ao rei de Cambaia após o naufrágio ocorrido ao largo de Surrate, no qual morreu, entre outros, Afonso de Noronha (*Ásia*, II, 167), sendo resgatado com ajuda dos bens tomados na nau *Meri* (Pereira da Costa, *Socotorá*, 12). Pode ver-se, sobre este franciscano, F. Romanet du CAILLAUD, «Un successeur de l'Apôtre Saint Thomas, Frère Antonio Loureiro», in *La Palestina*, I (1890), 463-467 (1891), 282-289, cit. *apud* SCHURHAMMER, *Francis Xavier*, II, 117.

²⁹ Kenneth McPHERSON não hesita em equiparar a importância de Socotorá àquela de Adem, referindo-se aos tempos da descoberta do regime das monções pela navegação romana (*The Indian Ocean. A History of People and the Sea*, Nova Deli/Oxford/Nova Iorque, 1993, 45). No século XVI, e nas palavras de CASTANHEDA, «todas as naos de Cábaya, do malabar, Ceylão, Choramandel, de Bengala, de çamatra, de Pegu, de Malaca, & da China vão demandar este cabo [de Guardafui], & daqui entrã pera dentro, delas pera Adem, & algumas pera Barbora & Zeyla & as mais pera Iudá» (*História*, I, 298). Simplesmente, elas só muito raramente paravam em Socotorá. Debruçamo-nos sobre este aspecto mais adiante, no capítulo referente à economia e ao comércio.

de uma tropa sem experiência no terreno e sem conhecimento das condições ambientais locais. Do ponto de vista estratégico, só no século xx. Socotorá se revelaria de valor para uma grande potência. No século xvi, era infinitamente mais apto para o controlo das entradas no Mar Vermelho o porto de Adem (cuja ocupação viria a ser tentada por Albuquerque em 1513), e, mais ainda do que isso, o patrulhamento em alto mar, para cujo apoio com água e mantimentos Socotorá se mostrou mais tarde ser perfeitamente apta, mesmo sob ocupação fartaqui ³⁰.

Após a partida dos portugueses, os acontecimentos voltaram a tomar o seu rumo anterior a 1507. Notou Albuquerque que, quando por ali passou a caminho do Estreito para fazer aguada, em 1513, já viu em Soco cerca de 50 fartaquis a reconstruir as suas casas, prontamente derrubadas e incendiadas pelas tropas portuguesas ³¹. Nos anos seguintes, continuou-se a tomar água na ilha, mas abandonaram-se as hostilidades com os fartaquis. Aceitou-se com algum bom senso ser o xeque de Caxém senhor efectivo da ilha, e percebeu-se, aliás, como ele era uma peça a ter em conta no xadrez estratégico do Índico ocidental, xadrez esse que se complicava graças à expansão otomana. Os próprios senhores de Caxém e Socotorá parecem, ao contrário dos seus rivais igualmente muçulmanos de Xaer (Shihr), os Kathiri, cuja pressão expansiva foi considerável na região durante o segundo quartel do século xvi, ter-se desde cedo mostrado dispostos a colaborar com os portugueses. É pelo menos isso que se depreende de uma carta de Martim Afonso de Melo escrita em 1527: «O xeque me disse que era vasallo de V. A. e que por ele tem a terra para fazer o que lhe mandar.» ³² Desde essa época, os fartaquis tratavam novamente os visitantes portugueses com diligência e mesmo alguma amizade, incluindo religiosos que vinham, como adiante trataremos, missionar os habitantes locais, entre 1542 e 1603.

³¹⁰ Pereira da COSTA oferece um longo rol das armadas e embarcações portuguesas que passaram por Socotorá até aos anos 1540, baseando-se mormente em CORREIA (*Socotorá*, 17 ss.). Note-se como ainda o projecto britânico de uma base fixa de reabastecimento em carvão para a carreira Adem-Bombaim, em estreita ligação com o tratado de protectorado que foi imposto ao Sultão de Kishn em 1886, se gorou por falta de condições portuárias. Só com o desenvolvimento da aviação se veio a justificar um investimento em Socotorá para a criação de uma base militar, desta feita aérea. Correm ainda notícias de ter sido construída, sob a alçada soviética, uma base de submarinos em local incerto. Só desde 1998 (!) existe no actual lugar principal da ilha, em Hadibu, um porto, ainda pouco aproveitado, capaz de acolher pequenos navios comerciais maiores do que os *daus* tradicionais.

³¹ CAA, I, 205. Segundo Gaspar CORREIA, a passagem teria na realidade sido mais pacífica: «[Albuquerque] partio da barra [de Goa] a vinte e oito de janeiro do anno de 1513, e fez seu caminho á ilha de Çacotorá, e tomou no porto do Çoco onde primeyro estiuera nossa forteleza, onde achou a gente de paz, que vinhão vender cousas de comer, a que o Gouernador defendo que lhe nom fizessem mal nem força; onde fez sua agoada, e teue pratica com os capitães [...]». Foi daqui que Albuquerque partiu para o malogrado ataque a Adem.

³² Carta ao rei, Malaca, 26.11.1527; *Documentação para a História da Missões do Padroado Português do Oriente* (ed. António da Silva REGO), Lisboa, 1947 [DHMPPO], II, 131.

Não tardou muito que alguém, em 1544, notasse a relativa tolerância dos fartaquis frente aos antigos cristãos da ilha. O emaranhado de prós e contras reunidos por Martim Afonso de Sousa numa mesma frase de uma informação que redigiu para o rei revela bem as incertezas político-morais do governador: «O Xequé nom trabalha por fazer nenhuns mouros; o mais que faz he alguma moça, se a tomão, e porem nom hay duvida senão que seria muito serviço de Deos bota-lo dahy fora, mas nos somos muy poucos pera tamanha mese [...] Este Xequé de Çacotora he rey de Caxém. Nos em toda a costa do Arabio não temos outro nenhum porto de amigo.» Acreditava o autor da mesma carta que o soberano de Caxém era, por isso, «muito cometido dos Turcos e muito ameaçado deles que deixe a nossa amizade, e ele guarda nisto mais prymor e mais firmeza do que se podia esperar de hum amigo crystão, quamto mais mouro»³³.

E, de facto, o reino de Caxém continuou a ser, durante todo o século XVI e o século XVII, um dos territórios mais irreverentes frente à ameaça não só otomana como também dos numerosos e cobiçosos pequenos aliados dos turcos na região. Quando, em 1546, o xequé de Caxém se viu expulso da sua cidade pelo xequé de Xaer auxiliado por quatro fustas turcas, refugiou-se tempo-rariamente em Socotorá³⁴, obtendo em Abril de 1548 auxílio português para a reconquista de Caxém³⁵. Conserva-se mesmo na Torre do Tombo uma carta de 1621, na qual o agora sultão de Caxém, Amar-ben-Said, propunha a Filipe II (que morreu no mesmo ano), a renovação de uma verdadeira aliança política e militar³⁶.

Segundo uma crónica árabe local, os soberanos de Caxém usavam, nos inícios do século XVI, o título de *'shaikh'*³⁷. Também os dirigentes fartaquis residentes em Socotorá são referidos como *xequés* ao longo de todo o século³⁸, e ainda em inícios de Seiscentos Gaspar de São Bernardino fala no «xeque governador da ilha, que sempre é o príncipe filho del-rei de Caxém,

³³ Carta ao rei, 18.12.1544; *DHMPPO*, III, 216.

³⁴ *Colecção de São Lourenço* (ed. Elaine SANCEAU et. al.), Lisboa, 1983, III, 340 ss.; cf. SERJEANT, *The Portuguese off the South Arabian Coast*, Beirute, 1974, 156.

³⁵ Cf. *Da Asia de Diogo de Couto*, Lisboa, 1974, XV, 43-46.

³⁶ Carta publicada em BRÁSIO, *Missões*: 55 ss., na qual se refere, no entanto, que os auxílios militares foram prestados por D. Sebastião.

³⁷ SERJEANT, *The Portuguese*, 158. O título *shaikh*, que significa «velho» ou «chefe», terá sofrido, segundo Barros, que para tal se baseou em fontes locais, uma inflação durante os séculos da expansão muçulmana na costa africana oriental. Nas palavras do cronista, «assy que estes Arabios encheram esta costa [africana oriental] de que falamos, e como hum nã é subdito a outro lógo se chama Xéque ou rey: donde vem a ver per toda ella hum grande numero» (*Ásia*, II, 11).

³⁸ Assim por Martim Afonso de MELLO em 1527 (*DHMPPO*, II, 131), Gaspar COELHO em 1562 (*DHMPPO*, IX, 55) e Sebastião GONÇALVES em 1593 (*Primeira Parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infiéis* (ed. J. WICKI), Coimbra, 1957, I, 76).

cuja ela é»³⁹. Pouco depois, porém, em 1615, o inglês Thomas Roe usa já outra palavra: «[Socatra is] gouerned by a Sultan called Amar-ben-Seid, borne in the Island, the sonne of the Kinge of Fartaque in Arabia Foelix, called Sultan Seid-ben-Seid, who was a Sultan of Socotra in the tyme of his grandfather, as this shalbe the kinge after his father of Fartaque, and his sonne lefte at Socatra.»⁴⁰ Tanto o soberano de Caxém como o próprio herdeiro residente em Socotorá usariam portanto um novo título a partir desta altura. De facto, também o viajante holandês Hagenaar, em 1633, apelida de «sultan» o líder dos fartaquis na ilha⁴¹. Este seria normalmente um filho do soberano de Caxém, o que se confirma por vários testemunhos anteriores⁴². Note-se porém como, em 1480 e em 1548, o xeque fora representado na ilha por um sobrinho⁴³.

Antes da fundação do povoado de Tamarida, designado pelos beduínos locais Hadibu, os senhores de Socotorá residiriam num forte sito junto ao lugar de Suq⁴⁴. O novo lugar principal da ilha, sito no lado ocidental da baía de Suq, só aparece mencionado pelo seu actual nome por volta de 1600. Pensamos no entanto que a existência do povoado remonta aos anos 1530, incluindo um edifício palacial fortificado dos Bin 'Afrar tal como o vemos aparecer no desenho feito em 1541 no âmbito da expedição de D. João de Castro. Entre as razões para o deslocamento da «capital» poderão ter estado os estragos causados pelos portugueses após a sua partida, ou ainda fenómenos de assoreamento na baía e nas suas lagoas de água doce. O novo «palácio» dos senhores de Socotorá em Tamarida era, pelo que se vê no desenho de 1541, uma casa fortificada de estilo árabe meridional substancialmente mais alta do que as outras edificações no lugar. Tinha dois andares

³⁹ *Itinerário da Índia Por Terra Ate Este Reino de Portugal Com A Descripcam de Ierusalem*, Lisboa, 1611, 43v.

⁴⁰ *The Embassy of Sir Thomas Roe to the Court of the Great Mogul, 1615-1619, as narrated in his journal and correspondence* (ed. W. Foster), Reimpressão Nendeln, 1967, 31.

⁴¹ *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et aux progresz de la Compagnie des Indes Orientales formée Dans les Province-Unies des Païs-Bas, Nouvelle Edition* (ed. Constantin de Renneville), Rouen, 1725, X, 371 ss.

⁴² Entre outros: CASTANHEDA, *Historia do descobrimento*, I, 299, e *Commentarios*, I, 68: «o seu Capitão [...] sendo filho do seu Rey» em 1507.

⁴³ Em 1480, aquando da conquista da ilha (*Ásia*, II, 19), e em Março de 1548, quando D. Álvaro de Castro foi encontrar em *Quelecim* (Qalansiya) o sobrinho do xeque que possuía Caxém (S. Lourenço, 4, 143-156, *apud* Georg SCHURHAMMER, *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des Heiligen Franz Xaver (1538-1552)*, Roma, 1962, doc. 3932). Castro não menciona, no entanto, se se trataria realmente do mais alto dignitário fartaqui na ilha.

Não obstante estes testemunhos bastante claros, alguns autores afirmam ter sido desde sempre o sultão reinante a residir na ilha, enquanto seria o líder da linhagem cadete a tomar conta do governo de Kishn [assim ainda recentemente J. B. KELLY, «Kishn», *EI, New Edition*, V (1986), 184]. A dúvida permanece, mas é bem possível que a situação tenha mudado, mesmo várias vezes, ao longo da acidentada história do reino de Fartaque.

⁴⁴ Cf. nota *supra* sobre os fortes na baía de Suq.

(rés-do-chão e primeiro piso) e era defensável, pelo menos frente aos socotorinos, graças a janelas estreitas e uma fiada de ameias no tecto. Era caiada como todas as casas árabes da ilha e de um brilho tanto ou quanto modesto, embora aí se encontrasse uma pequena corte à semelhança de outros potentados menores da região. Distinguia-se do restante casario pelo seu tamanho e provavelmente por adornos em madeira talhada, como ainda hoje se vêem em alguns portões de casas mais prósperas. Roe menciona duas guardas de corpo (uma árabe e outra indiana), um – pouco interessante – harém de três mulheres, um *sheck* e ainda um *Xeriff* que nenhum outro autor refere ⁴⁵.

A menção de um xeque sujeito ao sultão, por Roe, reflecte uma franca inflação dos títulos. Embora esta informação, a mais detalhada que possuímos, não se confirme por nenhum outro testemunho, é muito provável que existisse nos poucos lugares da ilha efectivamente ocupados uma hierarquia de dignitários militares com tarefas específicas. Frei Gaspar de São Bernardino, por exemplo, distingue claramente entre o «Xeque Governador» da ilha e um seu «Capitão», substancialmente mais pobre, com quem contactou em lugar incerto ⁴⁶. Algumas dúvidas persistem quanto ao tamanho das «forças armadas» dos fartaquis, que varia segundo os autores entre uns 30 homens (Francisco Xavier, 1542, referindo-se talvez à casa-forte sita no lado ocidental da baía de Suq), uns mais adequados 130 (Barros, referindo-se a 1507) e mesmo uns 300 segundo Jourdain, Roe e Hagenaar, já na primeira metade do século XVII ⁴⁷. O baixo número fornecido por Xavier pode dever-se a alguma conjuntura desfavorável e passageira, assim uma expedição militar na Arábia, onde a década de 1540 foi particularmente agitada para o reino de Caxém, ou uma dispersão relacionada com a recollecção de tributos na própria ilha. Também é possível que se trate de uma informação errada, pois não é certo se Xavier viu de facto soldados fartaquis. Pouco sabemos também sobre a presença dos fartaquis no terreno, nomeadamente nas terras do interior, mas os restos de um forte em Feragey, sito junto de um pequeno curso de água num vale a vários quilómetros de Tamarida, mostram que houve preocupação em impor às zonas mais férteis um controlo militar efectivo, embora não haja ainda uma datação fiável deste edifício.

⁴⁵ *The Embassy of Sir Thomas Roe*, 31 ss.; cf. várias fotografias em V. V. NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 135, e L. STEIN, «Sokotra aus völkerkundlicher Sicht», in *Jemen-Report*, Jg. 23, 1 (1992), 61 ss.

⁴⁶ *Itinerário*, 43v e 47v. Todo o relato de São Bernardino é, aliás, muito confuso no que toca à localização do que diz: «Há na ilha três povoações; a principal cai no Oriente da parte do mar Oceano; nela reside o príncipe filho del-rei de Caxem; outra fica à parte do Norte, e é a mais somenos, chamada Calacea de Soco [*sic*]; a terceira ao Poente, que é esta em que agora estamos.» (*Ibid.*, 47-47v.)

⁴⁷ *DHMPPO*, IV, 237; *Ásia*, II, 19; *The Journal of John Jourdain, 1608-1617, Describing His Experiences in Arabia, India, and the Malay Archipelago* (ed. W. Foster), reimpresão Nendeln, 1967, 108; *The Embassy of Thomas Roe*, 31, e *Recueil des voyages*, X, 373.

Foram numerosas as naus portuguesas que durante os séculos XVI e XVII vieram à ilha para se abastecerem de água e mantimentos ou mesmo para invernar, esperando a monção de Sueste para a passagem à Índia ⁴⁸. No caso das visitas mais curtas, e a acreditar nos relatos mais otimistas, os europeus desfrutavam em Socotorá de agradáveis dias de repouso enquanto no «palácio» do xeque decorriam as negociações para a compra de drogas e bens de alimentação ⁴⁹. Gozava-se a relativa frescura dos palmares da baía de Soco e a calma das ruelas da modesta «capital» novamente criada de Socotorá, a branca e agradável Tamarida. Recordava Gaspar de São Bernardino que «em saindo da praia desta aldeia, aparecem umas palmeiras em um teso, ao pé delas nascem três fontes perenais, de mui excelente agoa doce de todo o ano, à sombra das quais passávamos algumas tardes em que as saudosas lembranças do nosso Portugal, mais nos magoavam» ⁵⁰.

É evidente que, nos casos em que as estadias se prolongavam, os contactos por vezes se tornavam mais problemáticos. Quando uma nau invernava em Socotorá, como por exemplo aquela em que seguia o jesuíta Sebastião Gonçalves em 1593-94, era habitual construir-se na costa um pequeno aldeamento de casas de madeira, ou mesmo de pedra ⁵¹. Mas sempre que os ventos e marés o permitiam, preferia-se ficar nas naus, a alguma distância da costa, e ir a terra só ocasionalmente ⁵². A prudência ditava tal atitude, e não sem razão. Embora os conflitos não tenham sido a regra geral, eles aconteciam, e contribuíram mesmo, por uma vez, para uma verdadeira catástrofe. Descreve António Bocarro na *Década 13* como D. Luís da Gama, saído de Lisboa em Março de 1612 e separado do resto da armada pouco depois, já em Setembro do mesmo ano se viu obrigado a ir invernar a uma das «Ilhas irmãs» (Samha e Darsa), vizinhas de Socotorá. Uma primeira tentativa de levar alguns enfermos numa embarcação de comerciantes árabes para a ilha principal resultou no naufrágio e morte de uma trintena de pessoas ⁵³. Depois, os fartaquis deixaram sem mercê subir os preços dos bens de alimentação básicos, e também os beduínos cristãos não se mostraram dispostos a revelar aos portugueses a localização dos poços

⁴⁸ Cf. Pereira da COSTA, *Socotorá*, 17 ss. Esta lista, baseada nas *Lendas* de Gaspar CORREIA, poder-se-á alargar com numerosas menções posteriores contidas em crónicas e relatos de viagem, das quais citamos algumas nas páginas que se seguem.

⁴⁹ *The Voyage of Nicholas Downton to the East Indies, 1614-15, as recorded in contemporary narratives and letters* (ed. W. Foster), reimpressão Nendeln, 1967, 60 ss.; G. São BERNARDINO, *Itinerário*, 44 e 47v.

⁵⁰ *Itinerário*, 105.

⁵¹ Sebastião GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 74; cf. o relato de William FINCH in Samuel PURCHAS, *Hakluytus Posthumus*, Glasgow, 1905, IV, 13.

⁵² Cf. Francisco de SOUSA, *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa* (ed. M. L. ALMEIDA), Porto, 1978, 781.

⁵³ António BOCARRO, *Década 13 da História da Índia* (ed. R. J. de Lima Felner), Lisboa, 1876, 9 ss.

de água potável. O número total das vítimas do naufrágio – mortos afogados ou enfraquecidos pela fome e por doenças – é suposto ter subido para cima dos 400⁵⁴. As autoridades portuguesas não hesitaram em reagir com veemência verbal ao sucedido, mas, no fim, ninguém se deu ao trabalho de castigar fartaqui algum⁵⁵.

Talvez não seja fruto do acaso que este atrito se tenha verificado já numa época em que os recém-chegados ingleses e holandeses ganhavam influência na região. A nova posição de força, nomeadamente dos homens da VOC, não terá passado despercebida aos fartaquis. No entanto, ainda assim, os relatos dão a entender que os senhores de Fartaque e Socotorá souberam manter o equilíbrio nos seus relacionamentos com europeus e turcos. O atrito de 1612 pode mesmo ter sido, em parte, causado por uma real escassez de alimentos, já que um outro relato português, anónimo, do mesmo ano, nada refere sobre problemas de relacionamento com as autoridades locais⁵⁶. Embora não saibamos ainda como o relacionamento entre fartaquis, turcos, portugueses, ingleses e holandeses evoluiu ao longo do século XVII, até cerca de 1630 a documentação revela que, salvo os raros casos de hostilidade, dos quais referimos já o mais grave, os europeus eram acolhidos correctamente e sem distinções nacionais.

Em 1615, os fartaquis estavam, segundo notou o viajante inglês Thomas Roe, em paz com o Império Otomano, sendo obrigados somente a pôr à disposição dos turcos, em caso de necessidade, 5000 homens armados, mas pagos pelas autoridade otomanas⁵⁷. Em 1621, o sultão de Caxém escrevia, como já mencionámos, ao rei de Portugal para confirmar a sua amizade. É aliás de supor que nos anos posteriores à perda de Ormuz os portugueses se tenham mostrado interessados neste diálogo, desenvolvendo actividades no sentido de assegurar pelo menos alguma presença na região do Golfo de Adem, onde o reino de Caxém se podia ainda considerar um aliado tradicional. Um facto é que Filipe III concedeu ao rei de Caxém a irmandade em armas numa carta de 7 de Março de 1623. Outro facto é que esta foi depois contestada pelas autoridades de Goa, as quais retiveram a carta e, noutra de 8 de Fevereiro de 1627, comunicaram ao rei não ter por bem o conceder-se

⁵⁴ *Ibid.*, 181 ss.

⁵⁵ *Ibid.*, 235. Cf. ainda Van den BROECK em *Recueil des voyages*, VII, 559, e W. FINCH em PURCHAS, *Hakluytus Posthumus*, IV, 18.

⁵⁶ *Roteiros Portugueses da Viagem de Lisboa à Índia nos séculos XVI e XVII* (ed. Gabriel PEREIRA), Lisboa, 1898, 180 ss.

⁵⁷ *The Embassy of Sir Thomas Roe*, 31. De facto, o negócio era óptimo, tendo em conta que Socotorá não deixara completamente de estar na mira de certos expansionistas: propunha por exemplo o Xá da Pérsia (cuja influência nesta região era diminuta) a D. Filipe II, em 1611, que tomasse Socotorá «para total ruína do turco» [*Documentos remetidos da Índia* (ed. R. A. de Bulhão Pato), Lisboa, 1880, II, 126].

tal mercê a Amar-ben-Said ⁵⁸. A mercê procurada pelo rei de Caxém inseria-se visivelmente numa estratégia de destruição do poderio do reino de Xaer, aliado tradicional dos turcos na Arábia meridional e inimigo de longa data dos fartaquis ⁵⁹.

Em 1633, quando da visita do navegador holandês Hagenaar, os senhores de Socotorá revelaram igualmente um apurado sentido pragmático: «On lui dît [ao sultão] que les Hollandois étoient de bonnes gens & paisibles, amis des Arabes & ennemis des Portugais. Un viellard qui étoit tout gris, lui interpréta ce qu'on lui disoit. Il fit répondre que les vaisseaux étoient les bienvenus, & qu'il avoit déjà vû sur la côte de semblables pavillons, & des gens qui se nommoient aussi Hollandois.» ⁶⁰ Os negócios de Hagenaar correram optimamente, e os fartaquis não hesitaram, no fim da visita, em pedir um certificado da sua boa conduta e um *cartaz* para as suas embarcações, empenhadas no comércio regional ⁶¹.

Somos levados a crer que as três vertentes assim expostas (amizade com turcos, portugueses e holandeses) seriam três faces, na prática contemporâneas, de uma mesma política de não-comprometimento a longo prazo, revelando uma certa maturidade política da parte dos fartaquis. O que estes régulos visavam, mas nunca conseguiram, era o domínio de «toda esta costa da Arabia de Adem ate Mascate» ⁶². Que os europeus alvejados para servirem de aliados nesta luta fossem cada vez mais os holandeses, e cada vez menos os portugueses, não espantaria. Convém no entanto frisar que a história das alianças seiscentistas nesta região está ainda por escrever.

A relativa paz devia-se certamente também à falta de atractividade da própria ilha. Não teria feito sentido para qualquer grande potência tentar ocupá-la, hostilizando os fartaquis, pois era, como já se mostrara, difícil de controlar, e os seus poucos produtos (nomeadamente o aloés e o *ghee*) chegavam aos mercados através de Suq e de Kishn a bom preço, sem que fosse preciso empregar força militar. Os senhores da ilha não precisavam portanto de temer muito pela sua soberania local. Segundo Hagenaar, eles mantinham mesmo, em 1633, defesas bastante rudimentares na frente marítima da sua principal povoação: «Le bourgs par le travers duquel nos vaisseaux étoient mouillez, est la plus considérable place de l'Isle. C'est là que le Sultan fait sa résidence. A une portée de canon du rivage on voit une redoute, qu'ils regardent comme une Forteresse, y aiant 4. pièces de canon;

⁵⁸ Cartas publicadas em BRÁSIO, *Missões*, 60-63.

⁵⁹ Cf. um requerimento de Frei Francisco de Encarnação, sem data, mas provavelmente dos anos 1620, o qual documenta bem a consciência que havia entre alguns portugueses da instabilidade política nesta região (*ibid.*, 58 ss.), embora seja ainda herdeira da velha tradição cruzadista, visando por *ultima ratio* a conquista do Cairo e da Terra Santa com ajuda dos reis da Etiópia.

⁶⁰ *Recueil des voyages*, X, 372 ss.

⁶¹ *Ibid.*, 379.

⁶² Carta de Amar-ben Said a Filipe II, em BRÁSIO, *Missões*, 56.

& sur le rivage il y en a une autre revêtuë de pierre, avec de 2. canons. Outre cela il y avoit au bord du rivage 3. canons de fonte, sur de vieux afûts tout usez, où l'ont voioit les armes du Portugal. Ils les avoient pêchez du bris d'une carraque qui avoit-là fait naufrage.»⁶³

Francisco de Sousa, autor do «Oriente Conquistado a Jesus Cristo», invernou na baía de Qalansiya em 1665 e guardou óptimas recordações⁶⁴. Também Jean de La Roque, capitão francês que viajou para a Arábia meridional em 1708, foi bem recebido pelos senhores da ilha⁶⁵. Esta continuava a pertencer ao Sultanato de Kishn, como ainda o faria em 1835, quando visitada pelo lugar-tenente britânico J. R. Wellsted. Socotorá acabou por ser integrada no protectorado britânico de Mahra-Kishn apenas em 1886, quatro séculos após a chegada dos fartaquis.

Economia e comércio

O comércio marítimo de Socotorá estava, nos séculos XVI e XVII, fortemente condicionado pelos fracos indicadores económicos locais. As escassas fontes medievais que possuímos indicam que, antes da vinda dos fartaquis, os socotorinos não dispunham sequer de meios próprios para navegar pelo Índico. Contentavam-se em receber, nas baías de Suq e Qalansiya, navegantes especializados na pirataria e vindos mormente da Índia, com quem trocavam bens de baixo preço, procurando-se pouco mais do que arroz, panos de algodão e pequenos objectos manufacturados. Ofereciam em troca alguns produtos locais, acrescidos dos habituais «serviços» portuários (alimentação, abrigo, prostituição)⁶⁶.

⁶³ *Recueil*, X, 377; Tal como já referimos, a situação e a cronologia exacta das várias fortificações existentes na baía de Suq só poderá ser devidamente esclarecida pela arqueologia. Serjeant avança que os fartaquis teriam residido depois da partida dos portugueses no forte quadrangular, provido de quatro torreões, escavado por Shinnie (*The Portuguese*, 158 ss.), mas não se vê razão para os dirigentes fartaquis residirem num edifício tão pouco cómodo, quando já possuíam, pelo menos desde 1540, um palacete mais próprio.

⁶⁴ Francisco de SOUSA, *Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa* (ed. M. Lopes de ALMEIDA), Porto, 1978, 781 ss.

⁶⁵ Jean de LA ROQUE, *Voyage en Arabie Heureuse, Par l'Ocean Oriental, & le Détroit de la Mer Rouge*, Amesterdão, 1716, 23.

⁶⁶ Nas palavras de Ibn Madjid, «quando são visitados por um estrangeiro [os socotorinos] oferecem-lhe água e mantimentos, e oferecem-lhe as suas roupas e as suas mulheres». Segundo BECKINGHAM, «the offering of women to the stranger may be another instance of the *tawrid*, well known in southern Arabia, and described by one traveller as even the practice at al-Shihr» (*The Portuguese*, 157). Segundo al-Masudi, «Socotorá [era] uma das bases dos barcos *baridja* dos Indianos, que perseguem os navios que se dirigem para a China, a Índia etc. [...]» em meados do século x (*Prairies d'or*, 879; cf. uma versão ligeiramente diferente do século XIII em: NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 31). Também al-Muqqadasi (finais do século x) menciona os famigerados *baridja* para Socotorá (*La meilleure répartition*, 34). Al-Mudjawir e Polo (ambos no século XIII) descrevem como certos piratas invernam regularmente na ilha, onde têm toda a

Quando os fartaquis vieram ocupar o principal porto natural da ilha em 1480, não fora pela vontade de controlar este pequeno comércio, mas sim por razões políticas e estratégicas. Segundo escreveu Ibn Madjid, observador atento dos acontecimentos políticos do seu tempo, «os Mahra só tomaram posse de Socotorá porque a querem [...] para aí poderem retrair-se quando estejam enfraquecidos ou ameaçados pelos senhores do Hadramaut e outros»⁶⁷. No entanto, era natural que passassem a controlar as importações de arroz e panos junto com as exportações de bens locais, pois possuíam embarcações que provavelmente já percorriam o Índico ocidental nas décadas anteriores. Pode mesmo presumir-se que dinamizaram o comércio de alguns bens socotorinos, não só pelo estabelecimento de uma fortaleza que funcionava como uma pequena feitoria, como também pela mera presença de uma a três centenas de soldados fartaquis que, desde que houvesse paz, aumentariam significativamente o consumo local de bens importados e, com isso, o volume dos bens transaccionados na ilha.

É necessário ter em conta que as potencialidades económicas de Socotorá são fortemente condicionadas por um regime de chuvas fraco e uma geografia física pouco vantajosa. A agricultura, nomeadamente o cultivo de tamareiras, só pode ser praticada em certos pontos do litoral norte e ao longo dos poucos cursos de água que correm por vales encaixados, ainda assim de solo pedregoso, igualmente nas proximidades do mar. Algumas encostas mais íngremes preservam hoje, nas altitudes superiores a 400 metros, uma vegetação única de plantas resinosas e aromáticas, muitas delas endógenas, mas estas já não eram exploradas, na Época Moderna, como fora o caso na Antiguidade⁶⁸. A grande maioria das terras do interior, planálticas ou

facilidade em vender produtos capturados em embarcações muçulmanas. Na descrição de al-Mudjawir, a ilha transforma-se numa espécie de gigantesco bordel assiduamente frequentado pelos piratas indianos, enquanto Polo dá mais realce às feitiçarias praticadas pelos socotorinos e as suas mulheres (R. SMITH, *Ibn al-Mujawir on Dhofar and Socotra*, 86, e Polo, *Milione*, 185).

⁶⁷ Tradução nossa a partir do extracto publicado em NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 35, baseado na edição russa de T. A. Shumovsky.

⁶⁸ A época áurea de Socotorá pode ser situada nos primeiros séculos da nossa era. As primeiras menções que fazem acreditar num conhecimento geográfico ocidental que abrangeria Socotorá são porém mais antigas, pois datam das imediações da expedição de Anaxícrates, enviada à Arábia por Alexandre Magno em 324 a. C., pouco antes da sua morte. Esta percorreu as costas da Arábia desde Heroonpolis até Kané, recolhendo aqui informações sobre algumas «ilhas do incenso» (TEOFRASTO, *Historia Plantarum*, IX, 4, 10), que incluiriam muito provavelmente Socotorá (cf. Peter HÖGEMANN, *Alexander der Große und Arabien*, Munique, 1985, 80-85). A ilha foi depois objecto de uma transformação literária em *eudaimon nesos* ou *beata insula*, explicável pelo enorme valor comercial do incenso na Antiguidade (cf. as utopias de Euémero de MESSENE e Agatárquides de CNIDOS, ambas preservadas na *Biblioteca Historica* de Diodoro Sículo, V, 41-46, e III, 47 respectivamente) e uma tradição mais antiga de referências escatológicas em descrições da Arábia e dos países produtores de incenso (cf. J. TKATSCH, «Sokotra»: 514 ss., cujas teses discutimos em *Sokotra in frühen Quellen*, em preparação). O nome de Socotorá (*Dioscuridu*, *Dioscurides* etc.) aparece a partir do século I no *Periplus Maris Erythraei*, 30-31, em PLÍNIO (*Naturalis Historia*, VI, 153) e na Geografia de PTOLOMEU (VI, 7; para as edições

mesmo de alta serra no caso do maciço de Hajhir junto de Suq, são pobres e não permitem mais do que uma pecuária extensiva e transumante de ovinos e caprinos. Só em algumas áreas restritas que beneficiam da humidade captada pelos picos mais elevados da serra, frequentemente envoltos de nuvens, voltava a ser possível uma agricultura de regadio ou mesmo de sequeiro, embora não se saiba se foi aqui praticada na época em questão ⁶⁹.

Alguns relatos de viajantes que viram Socotorá imediatamente depois das chuvas de Dezembro deixam transparecer o deslumbramento por uma paisagem de grande beleza e mistério. Nesta época do ano as serras transpiram frescura e as planícies verdejantes do litoral atraem grandes manadas de gado num quadro que lembra as descrições mais líricas da Antiguidade.

que usámos, veja-se a bibliografia no fim deste artigo; sobre etimologia do nome *Dioscurides*, erroneamente identificado como tendo sido o resultado de uma grecização de *dvipa sukhata*, supostamente sânscrito para «ilha da felicidade» (a tese foi lançada em 1692 por Samuel Bochart e seguida por todos os historiadores até 1998), veja-se a recente refutação de W. MÜLLER em: *Sokotra. Mensch und Natur*, baseada em: Friedrich Ernst BEYHL, «Anmerkungen zum Drachenblut und zu den Namen der Insel Soqotra», in *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 148 (1998), 35-82; segundo BEYHL, o nome da ilha explica-se a partir da raiz árabe antiga *q-t-r*, significando algo como «gotejar» e remetendo para a riqueza da ilha em plantas resinosas.

Socotorá passou desde essa época a estar situada nas imediações da mais importante rota comercial do planeta, cuja importância aumentara substancialmente após a descoberta do regime das monções pelos navegantes do Mediterrâneo [cf. Walter OTTO & Hermann BENGTON, *Zur Geschichte des Niedergangs des Ptolemäerreiches. Ein Beitrag zur Regierungszeit des 8. und des 9. Ptolemäers*, Munique, 1938, 194 ss.; Richard DELBRUECK, «Südasiatische Seefahrt im Altertum», in *Bonner Jahrbücher*, 155/156, I (1955); Albrecht DIHLE, *Der Seeweg nach Indien*, Innsbruck, 1974, 10 ss., e a extraordinária *summa* de Manfred G. RASCHKE, «New Studies in Roman Commerce with the East», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin/Nova Iorque, II, 9, 2 (1978), 645 ss.]. A «descoberta» do regime das monções, possibilitando a navegação directa entre os portos do Egipto e da Índia sem transbordos na Arábia, é geralmente atribuída a Eudócio de Cízico (cerca de 118-116 a. C.; cf. A. TOUSSAINT, *Histoire de l'Océan Indien*, Paris, 1961, 35 e Lionel CASSON ed., *Periplus Maris Erythraei*, Princeton, 1989, 20), mas trata-se de uma informação pouco segura, podendo ter havido navegações directas anteriores (RASCHKE, «New Studies», 661). Segundo E. H. WARMINGTON, Socotorá só seria, no século I d. C., visitada nas viagens de retorno da Índia (*The Commerce between the Roman Empire and India, second edition, revised and enlarged*, Deli, 1974, 46); para uma descrição minuciosa do regime dos ventos no Índico, veja-se CASSON (*Periplus*, 283-291).

Os importantes vestígios de um *emporion* greco-romano que poderá ter sido a cidade principal de Socotorá na sua época áurea foram recentemente achados no lugar de *Hajriya*, a 2 km da actual vila de Suq, e descritos em *Island of the Phoenix*, 110-125. O comércio do incenso, a cuja pujança no Mundo Antigo este entreposto devera a sua prosperidade, perdeu importância a partir da Antiguidade Tardia, deixando de ser mencionado nas fontes sobre Socotorá a partir do século VI (Cosma INDICOPLEUSTES, *Topographia Christiana*, III, 65), sendo substituído pelo comércio do aloés, produto significativamente mais barato, nas fontes medievais árabes. Nina FIGULEWSKAJA defendeu que o comércio das cidades da Síria ainda teria, no século VIII, tido uma forte influência em Socotorá (*Byzanz auf den Wegen nach Indien*, Berlin/Amesterdão, 1969, 132), mas não forneceu provas para esta aceção.

⁶⁹ NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 152.

Noutras alturas do ano, porém, era já a impressão de aridez e infertilidade que predominava, embora as lagoas e os palmares de algumas baías do litoral Norte nunca perdessem o seu encanto. Nas descrições mais pessimistas de Socotorá a aridez é sistematicamente mencionada com o fim de sublinhar a esterilidade e hostilidade do meio enfrentado pelos europeus.

Tal como na Idade Média, o produto mais conhecido e procurado de Socotorá foi, na Idade Moderna, o aloés. Louvado e evocado já pelos autores árabes medievais, e tendo vindo em substituição do incenso que dominara a economia da ilha até aos primeiros séculos da nossa era, continuava nos séculos XVI a XVIII a ter fama de ser dos melhores do mundo. Nas palavras de Constantin de Renneville (1725), «[L’Azabar ou la Sempervive] est une plante qui est de la hauteur d’un homme, si bien de loin ont prenoit pour un terrain couvert d’hommes les champs qu’on en voioit rempli. C’est cette même herbe dont on fait dans l’Isle de Sacotara, ou Zocotara, l’aloes qu’on nomme Sacotorin, Succotrin. On reconnoît qu’il est bon quand il est gras, sans ordure, sans sable & sans petites pierres; qu’il est d’un roux clair & luisant, ou d’un jaune chargé; qu’il est solide & compacte; qu’il font aisément, & qu’il a de l’amertume au goût. C’est un remede contre le scorbut. Il purge la bile & la pituite, & est fort bon pour l’estomac.»⁷⁰ Segundo Jan Huyghen van Linschoten «[the aloes] taketh away all stopping, and consumeth raw moystures, preserving from foulness: besides this, it strengtheneth the stomake, it is made stronger by adding to it Cinamon, Mace, or Nutmegges»⁷¹.

Segundo Walter Peyton, que visitou Socotorá no âmbito da 12.^a expedição da Companhia Inglesa das Índias Orientais, decorrida entre 1612 e 1613, «they cutt the topps and rootes [of the Sempervive] awaye, and press the Juice out of the beste leaues and boyle it to a certaine height, then being putt into earthen pottes and stopped very close from the ayre (in which manner it standeth eight whole months) is become perfect Alois Suckatrina and is put into smale skinns merchandable to sell»⁷². Era opinião assente e generalizada, ainda no primeiro terço do século XVII, que Socotorá produzia «le meilleur aloes qui soit au monde»⁷³. Já D. João de Castro, cujas obser-

⁷⁰ *Recueil des Voyages*, II, 93.

⁷¹ *The Voyage of John Huyghen van Linschoten to the East Indies From the Old English Translation of 1598* (eds. Arthur Coke BURNELL & P. A. TIELE), reimpresão Nova Deli & Madrastra, 1988, II, 127.

⁷² *Peyton’s Journal*, 23. O aloés extraído da *aloes succotrina*, Lam., espécie existente em várias regiões do Índico, incluindo Socotorá, é de menor qualidade do que aquele retirado das folhas da *aloes Perryi*, Baker, mais pequena, e endémica na ilha. Garcia da Orta trata do aloés no seu Colóquio segundo [Colóquios dos Simples e Drogas da Índia (ed. Conde de Ficalho), Lisboa, 1891, I, 23-43]. Para mais detalhes, veja-se George WATT, *Dictionnary of the Economic Products of India*, reimpresão Deli, 1972, I, 179-190; cf. também nota *infra*.

⁷³ Van den BROEK (ca. 1620) em *Recueil des voyages*, VII, 558.

vações foram de facto de um rigor extremo no campo da geografia física, notara como o aloés era «em gramde copia» na ilha ⁷⁴. William Finch especulava mesmo, em 1607: «Of Aloes, I suppose they could make yearely more then Christendome can spend, the herbe growinge in great abundance [...]» ⁷⁵ Segundo Linschoten, «there is much of it in Cambaia, Bengala, and other places, but in the Iland called Socotora [...] there is great quantitie, and the best. It is a merchandise that is carried into Turkie, Persia, Arabia, and also into Europe, whereby the Iland is much esteemed» ⁷⁶.

Com tudo isto, a produção do aloés parece ter sido reduzida em termos absolutos. Em 1614, um observador próximo de Nicolas Downton, talvez mais rigoroso do que os outros por ter seguido de perto as negociações para a compra do aloés, notou: «Twoe tun is the moste it will yeald in a yeare.» ⁷⁷ O facto espanta quando olhamos para a fama do produto no Ocidente e Oriente e as possibilidades que provavelmente teria havido em desenvolver um ramo económico pujante com base na produção de aloés, incenso, e outras drogas. No entanto, um olhar sobre os miseráveis indicadores económicos actuais da ilha deixa adivinhar que o que faltava era principalmente uma vontade firme em explorar o potencial produtivo de Socotorá. Talvez tenha havido algumas flutuações fortes na produção. Mas, segundo Beckingham, vendiam-se grandes quantidades de aloés supostamente socotorino, mas de proveniência discutível, no porto de Kishn ⁷⁸, pelo que se pode deduzir que uma parte importante da produção passara já nessa época à região da Arábia meridional central, tal como acontecera antes com o incenso. Além disso, a verdade é que a própria procura do produto em Socotorá não parece ter sido suficientemente forte, nem para incentivar uma produção maior nem para permitir uma subida dos preços das resinas em geral, muito baixos durante todo o século XVI ⁷⁹.

⁷⁴ *Obras completas de D. João de Castro* (eds. A. CORTESÃO & L. ALBUQUERQUE), Lisboa, 1968, I, 201.

⁷⁵ Em: S. PURCHAS, *Hakluytus Posthumus*, IV, 16.

⁷⁶ *The Voyage of John Huyghen van Linschoten*, II, 126. Sobre a circulação do incenso e do aloés em geral, cf. Vitorino Magalhães GODINHO, *Os descobrimentos e a economia mundial*, Lisboa, 1963-65, II, 21 ss.

⁷⁷ *The Voyage of Nicholas Downton*, 63.

⁷⁸ C. F. BECKINGHAM, «Some notes on the history of Socotra», 178. Tratar-se-ia por consequência da resina retirada da *aloes succotrina* e não da *aloes Perryi* (cf. nota *supra*).

⁷⁹ Cf. V. M. GODINHO, *Os descobrimentos e a economia mundial*, II, 29. Note-se como, quando Hagenaar visitou a ilha em 1633, este não parece ter levado mais consigo do que um quintal de aloés oferecido pelo Sultão, mais quatro quintais em jeito de pagamento parcial por uma embarcação portuguesa: «on leur vendit la frégate même qu'on avoit prise sur les Portugais, qu'on estima 250 réales. Ils en paièrent la moitié en aloë, à 33 réales le quintal, & le reste en cabris» (*Recueil*, X, 374). Em toda a documentação oficial dos governadores de Batávia da VOC até inícios do século XVIII só se acha uma única menção do aloés: uma «goed quantiteyt alouwa, mirrhe, cauwa ende andere aldaer vallende coopmanschappen meer» vieram a Surrate de Mokha, sem que o texto forneça uma indicação mais precisa sobre a proveniência do

Outro produto de luxo vendido em Socotorá era o Sangue-de-Dragão. Trata-se da resina da *Dracaena cinnabari*, usada para fins medicinais e como corante, e, ao contrário do aloés, mencionada já como produto de Socotorá na Antiguidade⁸⁰. A resina, nas palavras de Paulo da Trindade, se «estila de umas arvores mui grandes chamadas dragões e deles se congela este licor ao modo de resina feita lágrimas mui vermelhas e transparentes»⁸¹. Notou D. João de Castro em 1541: «A terra naturalmente é probe, e nella nam acham outras mercadorias que azebre [aloés] e sangue de dragam.»⁸² «Also here is some sanguis dragonis to be had; but as yet there hath bin no great quantity made of it, the Kinge not knoweing it was a commodity vendable», confirmaria o já citado anónimo inglês em 1614⁸³.

Referem-se ainda como bens de exportação socotorinos a *ambra* ou o *ambergris*, secreção intestinal patológica do cachalote recolhida nas praias e mencionada para esta região já por Marco Polo⁸⁴, e uma espécie de almíscar, extraído das glândulas do gato-de-argélia: «On y trouve encore passablement de la civette. On en a pour 3. réales le poids d'une réale; mais ils la

produto [*Generale Missiven van Gouverneurs-Generaal en Raden aan Heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie* (ed. W. Ph. COOLHAAS *et al.*), 's-Gravenhage, 1960-88, II, 800]. É possível e mesmo provável que esta carga já não fosse originária de Socotorá. A produção do aloés difundiu-se, desde finais do século XVII, para novas áreas, onde aumentou em escala. Foi assim que chegou à ilha de Barbados, onde se veio a cultivar a *aloe vera*, Linn., originária da África setentrional (primeira menção no mercado londrino em 1693), e as regiões do Cabo (1780) e Natal (1870) (*Dictionnary of the Economic Products of India*, I, 186).

⁸⁰ *Periplus Maris Erythraei*, 30 (ed. Lionel CASSON, Princeton, 1989, 68 e 164). Distingue-se entre o *kinabab* dos antigos, resina extraída da casca de várias espécies (*Dracaena Cinnabari*; *D. schizantha*, Baker), parecida com aquela que se obtém por incisão na *Dracaena Draco* originária da Ilhas Canárias, e o Sangue-de-Dragão moderno, dominante nos mercados desde o século XIX, extraído mormente dos frutos de *Calamus Draco* (*Dictionnary of the Economic Products of India*, II, 17 ss). Para uma excelente apresentação do Sangue-de-Dragão enquanto produto da ilha na Antiguidade, veja-se: F. E. BEYHL, «Anmerkungen zum Drachenblut», 38-43.

⁸¹ Frei Paulo da TRINDADE, *Conquista Espiritual do Oriente* (ed. F. LOPES), Lisboa, 1962, 48.

⁸² *Obras completas de D. João de Castro*, I, 201.

⁸³ *The voyage of Nicholas Downton*, 63.

⁸⁴ *Milione*, 267 (veja-se *ibid.* uma descrição pormenorizada deste produto, a qual no entanto não é de Polo, mas de uma versão latina tardia do seu livro); cf. *O livro de Duarte Barbosa. Edição crítica e anotada* (ed. M. A. SOUSA), Lisboa, 1996, I, 123; Andrea CORSALI em: Giovanni Battista RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi* (ed. M. Milanese), Turim, 1978, II, 40; CASTANHEDA, *História do descobrimento*, I, 299, e uma referência holandesa para o ano de 1656 (viagem de Jean Bachelier, saído de Nantes em 1654, in *Generale Missiven*, III, 129). O âmbar cinzento, essencialmente uma gordura próxima do colesterol produzida pelo *Physeter macrocephalus*, flutua em pequenos pedaços nas águas do Índico Ocidental e acha-se também nas praias da Índia meridional, das Maldivas, Lacadivas, África Oriental e Socotorá. «It is of an ash-grey colour, spotted like marble with black spots; but it appears to vary considerably in colour, some pieces being white, some black, and some grey with yellow spots. It is very light and easily takes fire.» Era queimado de modo similar ao incenso, produzindo um cheiro leve e agradável (*Dictionnary of the Products of India*, I, 217). Garcia da ORTA trata deste produto no seu Colóquio terceiro (*Colóquios dos Simples e Drogas*, I, 45-58).

falsifient en la mêlant avec de la graisse ou du suif [...] Les habitants nourrissent beaucoup de chats civettes dans leurs maisons.»⁸⁵

Quem controlava a comercialização destes bens eram geralmente os próprios xeques fartaquis de Socotorá, embora não se possam excluir outras vias numa ilha tão acidentada e de difícil domínio efectivo⁸⁶. O lugar que os fartaquis ocuparam em Suq desde 1480, e onde já nos séculos anteriores os socotorinos mantiveram contactos com comerciantes e piratas indianos, prestava-se principalmente ao controlo do escoamento dos bens tradicionais de exportação, mais do que ao controlo de toda a produção. Sabemos porém que, já no século XVII, o aloés era recolhido por escravos africanos, vindos provavelmente da costa suaíli, ao serviço dos fartaquis, e não por socotorinos de raiz⁸⁷. Pode portanto afirmar-se que os fartaquis revelaram um interesse crescente pela produção de certos produtos, mesmo que nunca conseguissem transformá-los num motor para a economia da ilha.

Todos os outros bens da ilha eram produzidos em primeiro lugar para consumo próprio e vendidos só ocasionalmente, quando barcos europeus se vinham abastecer em mantimentos, e sob condição de estar à mão um *surplus* significativo. De alguma fama gozavam as tâmaras («il loro pan sono dattili»⁸⁸), mas eram também importantes os produtos de pecuária, nomeadamente a carne e o leite de vacas, ovelhas e principalmente cabras⁸⁹. São vários os autores que insistem nesta tríade alimentar algo

⁸⁵ *Recueil des voyages*, X, 377.

⁸⁶ Cf. *The voyage of Nicholas Downton*, 62, e *The Embassy of Sir Thomas Roe*, 31. Ambos falam num controlo total de qualquer comércio por parte dos fartaquis, o que parece pouco provável, principalmente para os produtos menos luxuosos, como a carne, a água e as tâmaras. Quando Roe escreve: «He raignes soe absolutely that noe man can sell any thing but him selfe», refere-se a «his people», portanto à população islamizada.

⁸⁷ *The Embassy of Sir Thomas Roe*, 33.

⁸⁸ Andrea CORSALI em: RAMUSIO, *Navigazioni*, II, 40. A escassez de alimentos vegetais, junto com a falta de liquidez para adquirir arroz indiano, causavam mesmo alguma relutância na venda de tâmaras: «On convint aisément du prix des bestiaux; mais pour les dates ils les voulurent vendre cher: ils auroient même voulu n'en point vendre, parce que c'est leur nourriture ordinaire qui leur sert de pain.» (HAGENAAR em: *Recueil des voyages*, X, 374.)

⁸⁹ António de GOUVEIA, *Iornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes Primaz da Índia Oriental*, Coimbra, 1606, 134v. Não é possível saber, pelas fontes de que dispomos, qual seria a origem do gado bovino de Socotorá. Nada indica de momento que este tenha sido introduzido pelos portugueses. A primeira menção de vacas aparece já na descrição dos tributos que os socotorinos acordaram pagar aos portugueses em 1508 (*Commentarios de Afonso de Albuquerque*, I, 275). Um companheiro anónimo de Nicholas Downton descreveu-as, em 1614, como sendo «very leane and smalle» (*The voyage of Nicholas Downton*, 60). De facto, os espécimes que em meados do nosso século se viam na ilha eram particularmente pequenos e tinham o dorso recto, pouco típico para esta região do mundo, mas parecido, segundo R. MEINERTZHAGEN, com os bovinos de Jersey, que por sua vez não têm paralelo na Europa [«Socotra Island Cattle», in *Geographical Journal*, 124 (1958), 1, 588]. Caso esta população descenda de

triste, mas ainda hoje comum na ilha: «Seu mantimento é carnes, leite, tâmaras»⁹⁰. Na verdade, e como é normal entre pastores nómadas, os beduínos de Socotorá, e provavelmente também os fartaquis, consumiam mais o leite e os seus derivados do que a própria carne dos animais⁹¹. Fabricava-se também, já desde a Idade Média, o único produto actualmente famoso de Socotorá, o *ghee*⁹².

Além destes alimentos básicos muitos outros vinham completar a dieta dos socotorinos, principalmente na faixa costeira, sendo ocasionalmente vendidos aos visitantes europeus. Cultivavam-se hortaliças, como ervilhas e abóboras⁹³, onde o solo e a irrigação o permitissem. Semeava-se, segundo Sebastião Gonçalves (1593), milho «em lugares baixos e abrigados»⁹⁴, e recolhia-se toda uma gama de ervas na maioria medicinais⁹⁵. Gonçalves refere mesmo laranjas, que poderão ter sido trazidas pelos portugueses⁹⁶, mas a laranjeira nunca assumiu um lugar de importância na vegetação local. Além disso, criavam-se galinhas («as quaes, por mariscarem na vazante da maré, sabem a marisco como as outras aves que vivem do mar»⁹⁷) e comia-se uma grande variedade de peixes, mariscos, e mesmo tartarugas. A tecnologia da pesca era frusta, pescando-se a partir de pequenas jangadas quando o mar o permitia, mas efectiva graças à riqueza das águas do Índico

alguns animais perdidos por um navio britânico em inícios do século XIX, como sugeriu W. H. Coombs (nota, *ibid.*), a raça que antes povoava a ilha poder-se-á ter extinguido.

A presença de dromedários é primeiramente mencionada por HAGENAAAR em 1633, mas terão sido usados unicamente como meio de transporte (*Recueil des voyages*, X, 374).

⁹⁰ O livro de Duarte Barbosa, I, 123.

⁹¹ Como já foi mencionado, parece ter sido uma importante causa de conflitos entre beduínos e portugueses na época de 1507-11 a requisição forçada de gados que estes últimos, por hábito e falta de compreensão da economia pastoril socotorina, teimavam em matar para se abastecerem de carne (cf. CAA, III, 284).

⁹² CORSALI em RAMUSIO, *Navigazioni*, II, 40; GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 74; *Un voyageur portugais en Perse au début du XVII^e siècle*. Nicolau de Orta Rebelo (ed. Joaquim Veríssimo SERRÃO), Lisboa, 1972, 84. Trata-se de uma manteiga purificada de altíssima qualidade, cujo complexo processo de fabricação se encontra minuciosamente descrito em: NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 189-192. O *ghee* é abundantemente usado na cozinha árabe e indiana, conservando-se sem refrigeração por vários meses ou mesmo anos.

⁹³ GOUVEIA, *Jornada*, 134v; *Obras completas de D. João de Castro*, I, 201.

⁹⁴ GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 74. Repare-se também nas quantidades de milho, arroz e açúcar apontadas no registo da fortaleza de Suq de 1510 (Pereira da COSTA, *Socotorá*, 22 ss.).

⁹⁵ *Obras completas de D. João de Castro*, I, 201; Gouveia, *Jornada*, 134v e 136v; SÃO BERNARDINO, *Itinerário*, 48; Frei João dos SANTOS, *Primeira Parte da Ethiopia Oriental, Em que se da relacam dos principais Reynos desta larga Região*, Évora, 1608, 135; *Il Viaggio all'Indie Orientali del P. F. Vincenzo Maria di Santa Catarina di Siena*, Roma, 1672, 439-442.

⁹⁶ *História dos Religiosos*, I, 74. V. NAUMKIN refere que o nome soqotri para laranja, *tenege*, proviria do português (*Island of the Phoenix*, 50).

⁹⁷ *História dos Religiosos*, I, 74.

nas imediações de Socotorá: «Nous n'y vîmes que quelques radeaux de 3. ou 4. bois ronds liez ensemble, dont ils se servoient pour aller pêcher. On y prend beaucoup de poisson à la ligne & à la seine [pequena rede de arrasto]», escrevia Hagenaar ⁹⁸. Segundo Gonçalves, apanhavam-se «lingoados, salmónetes, logostas, ostras e amejoas» ⁹⁹.

É de notar, neste contexto, o rigor e a clareza de duas descrições de técnicas de pesca oferecidas por Francisco de Sousa e datáveis da passagem do autor pela ilha em 1668. Sousa oferece-nos em primeiro lugar uma preciosa narração da técnica da *Rémora*: «Vi aqui pescar as tartarugas por hum galante modo. Crião os naturaes certos peyxes pequenos, a cujas caudas atão hum fio, & quando apparece a tartaruga lanção hum destes ao mar. Vay o peyxe como huma setta, & ferrase à barriga da tartaruga com tanta força, que o pescador puxando pela linha traz juntamente à praya o peyxe, & a tartaruga. Não se pegão estes foroens do mar às tartarugas com os dentes, senão com o corpo todo, por terem a pelle aspera como lixa.» ¹⁰⁰

Continua o mesmo autor: «As lagostas, que são tam boas, ou melhores que as de Portugal, pescão-se de mergulho. Cingese o pescador com hum cordel, que se remata em huma agulheta de ferro, & como a agua he muyto clara, vé a lagosta no fundo, lançase a ella, pegalhe com os dentes na cabeça, & assim as vay mordendo [*sic*], & enfiando no cinto, & quando sahe à praya representa hum soldado carregado de bolsas, & polvarinhos.» ¹⁰¹ A vivacidade e o realismo destas descrições são notáveis mesmo em termos de etnografia actual. A pesca, de facto, era uma realidade palpável para qualquer viajante mais interessado que passasse alguns dias numa nau ancorada frente a Suq ou Qalansiya, ou que se aventurasse pelas praias da costa setentrional de Socotorá.

Notaram ainda vários autores que em Socotorá se fabricavam tecidos «de lam de cabra, pretos» ¹⁰² chamados *cambolins* ou *carabolins*, e cuja técnica foi recentemente descrita em pormenor, para as zonas do interior, por Vitali Naumkin ¹⁰³. Tecia-os «cada hum pera sy» ¹⁰⁴, isto é, não existia

⁹⁸ *Recueil des voyages*, X, 378.

⁹⁹ *Ibid.*, I, 74. Cf. sobre a pesca: A. Teixeira da MOTA, *A viagem de António de Saldanha*: 41; *Obras completas de D. João de Castro*, I, 201; GOUVEIA, *Jornada*, 134v; SÃO BERNARDINO, *Itinerário*, 47 ss.

¹⁰⁰ *Oriente Conquistado*, 781. Só o último detalhe não é correcto, o que poderá indicar que o viajante não observou esta prática senão com alguma distância. Na verdade, a *Rémora* (seria aqui talvez a *Echeneis remora*, Lin.) possui sobre a cabeça uma formação que funciona como uma ventosa particularmente potente, servindo-lhe para se agarrar a outros animais marinhos como um parasita.

¹⁰¹ *Ibid.*, 781 ss.

¹⁰² GOUVEIA, *Jornada*, 135.

¹⁰³ NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 200 ss. Sobre a palavra cambolim veja-se a nota de A. CORTESÃO & L. ALBUQUERQUE em *Obras completas de D. João de Castro*, II, 201.

¹⁰⁴ GOUVEIA, *Jornada*, 135.

nenhuma produção especialmente organizada para a exportação deste bem, que se vendia com algum sucesso em Melinde e Mombasa ¹⁰⁵. Outros tecidos mais brutos eram por sua vez importados de Cambaia e revendidos pelos fartaquis, com grande lucro, aos habitantes locais ¹⁰⁶. Importava-se também algum arroz, que vinha completar a alimentação não só dos fartaquis, como também de alguns beduínos mais abastados ¹⁰⁷.

Quem controlava este pequeno comércio marítimo de produtos simples eram, como habitualmente nesta região, comerciantes da Arábia, da costa suaíli e da Índia, mais do que portugueses, ingleses ou holandeses. Os próprios senhores de Kishn possuíam, desde 1480 e com excepção dos anos portugueses, os únicos barcos de Socotorá susceptíveis de enfrentarem as águas do Índico. Estes circulavam entre a ilha, os diversos portos da Arábia meridional, a Índia, a costa africana, e mesmo as Comoras ¹⁰⁸. Serviam para trazer à ilha, sempre em quantidades modestas, arroz, café, panos e escravos, junto provavelmente com alguns outros produtos, em conformidade com a reduzida capacidade de compra e consumo dos habitantes da ilha ¹⁰⁹. Em contraste com os séculos anteriores à chegada dos fartaquis, quando eram frequentes as embarcações de piratas indianos nas enseadas de Socotorá, são muito raras a partir do século XVI as menções de embarcações alheias não-europeias na ilha. Apenas Jourdain refere, para 1609, a presença em Socotorá de um barco vindo de Diu, a caminho do Mar Vermelho ¹¹⁰. É de notar, também, uma algo estranha menção de «juncos», pelo anónimo italiano de 1504, os quais viriam, de três em três anos, carregados de sedas, cravo e *argenti*, a caminho dos portos do Mar Vermelho. Seriam embarcações «così [...] come le nostre et così portaua .4. albori», e as tripulações seriam «gente così bianca como noi» ¹¹¹. É conhecido o facto de a China não ter enviado expedições para o Índico ocidental desde pelo menos meados

¹⁰⁵ *O livro de Duarte Barbosa*, I, 123; cf. também, A. Teixeira da MOTA, *A viagem de António de Saldanha em 1503*, 41.

¹⁰⁶ CORREIA, *Lendas*, I, 366 ss.

¹⁰⁷ *Asia*, II, 18; *Obras completas de D. João de Castro*, I, 201; *Un voyageur portugais*, 84; *Roteiros Portugueses da Viagem de Lisboa à Índia nos séculos XVI e XVII* (ed. G. PEREIRA), Lisboa, 1898, 181.

¹⁰⁸ *Roteiros portugueses*, 184; Henri MIDDLETON em: PURCHAS, *Hakluytus Posthumus*, III, 155; William FINCH, *ibid.*, IV, 13. John Ovington atesta, para o fim do século XVII, a presença de barcos vindos de Socotorá no porto de Mokha [*The Red Sea and adjacent Countries at the close of the seventeenth century as described by Joseph Pitts, William Daniel and Charles Jacques Poncet* (ed. Sir William FOSTER), Millwood, 1990].

¹⁰⁹ As primeiras menções do consumo do café pelos fartaquis em Socotorá datam de inícios do século XVII, quando os europeus ainda mal ousavam tocar nessa bebida: «Ils [les Hollandois] firent-là leur repas en presence de tout le monde. Ensuite ils demeurèrent jusqu'au soir assis auprès du Sultan, à qui leurs presens parurent être fort-agréables. On leur présentoit sans cesse du lait à boire, & l'on donnoit aux Arabes du Kakwauva, ou café, bouilli à leur manière, qu'ils buvoient tout-à fait chaud.» (Recueil: X, 374.)

¹¹⁰ *The journal of John Jourdain*, 55.

¹¹¹ A. Teixeira da MOTA, *A viagem de António de Saldanha*, 40 ss.

do século xv ¹¹², mas é possível que se tenha tratado de embarcações provenientes do mundo malaio, ou eventualmente da região do Pegu ¹¹³.

O comércio de e para a ilha era diminuto tanto em termos de volume como de valor. Inseria-se numa rede de importância secundária que, pelo que parece, nunca suscitou o interesse dos portugueses (nem mesmo em 1507-11) ou de outros europeus. Ainda assim, quando estes vinham à ilha comprar aloés, sangue-de-dragão e mantimentos, era frequente pagarem com arroz e talvez panos, adaptando-se com isso às necessidades locais. Mas, por exemplo, não possuímos indícios de os portugueses durante a sua presença na ilha terem traficado os *cambolins* que tradicionalmente se exportavam para a costa suaili setentrional, e cujo comércio os fartaquis rapidamente controlaram ¹¹⁴.

Com excepção dos anos da presença portuguesa, o essencial das trocas externas era efectuado com os fartaquis, no caso das resinas, ou sob a sua alçada, no caso dos bens alimentares fornecidos por beduínos. Talvez a inviabilidade da guarnição de Soco se tenha em parte devido à incapacidade dos portugueses em dar valor ao comércio tradicional, da mesma forma como os fartaquis o fizeram. Trata-se de uma mera hipótese, porque as nossas fontes pouco nos dizem sobre as vias de comércio alternativas e as eventuais empresas de privados portugueses nesta região ¹¹⁵. É possível que

¹¹² Cf. Teobaldo FILESI, *China and Africa in the Middle Ages*, Londres, 1972, 66-72. Para achados de cerâmica chinesa em Socotorá veja-se P. SHINNIE, «Socotra», 105.

¹¹³ Segundo Pierre-Yves MANGUIN, a associação tradicional dos juncos com a China deve ser revista em favor de uma associação com os *Mon* e o mundo malaio, nomeadamente Java e Bornéu. Os *jong* em questão teriam um volume médio de 400 a 500 toneladas e dois a quatro mastros («Late Medieval Arab Ship-building in the Indian Ocean. A Reappraisal», in *Moyen Orient & Océan Indien*, 2 (1985), 15-20. Sobre a questão do junco chinês, podem ver-se os dois artigos de Jean-Yves BLOT: «O junco chinês: arqueologia de um sonho», in *Revista de Cultura*, 2.^a série, 27/28 (1996), 307-328, e «O junco chinês: do esboço de uma cronologia à cronologia de um esboço», *ibid.*, 329-347, com indicações bibliográficas.

¹¹⁴ Nota-se nos registos conservados da feitoria de Soco a gritante desigualdade de valor entre os produtos locais, onde os cambolins não são mencionados sequer, e a riquíssima carga da famosa «nau Meri» (fls. 11-38; Pereira da COSTA, *Socotorá*, 27-41), uma das maiores que andavam no trato entre Cambaia e Ormuz, tomada em meados de 1510 por Francisco Pantoja (*ibid.*, 11 ss.). Quanto aos cambolins, sabemos terem sido procurados pelos fartaquis em quantidades respeitáveis graças a uma menção de Barros o qual, ao relatar a tomada da fortaleza, escreve como os fartaquis «ainda teuêram huma defensam, pondo elles huuns fardos de roupa da terra chamados Cambulijis os quais embaçauam quanto danno lhe queriam fazer» (*Ásia*, II, 22).

O único bem barato que os portugueses procuraram em Socotorá com fins comerciais parecem ter sido as «conchas pera a Mina» (*O livro de Duarte Barbosa*, I, 123 e CASTANHEDA, *História*, I, 299); tratar-se-ia de cáurios semelhantes aos recolhidos noutras ilhas do Índico, nomeadamente nas Maldivas e Lacadivas, utilizadas como meio de pagamento na África Ocidental.

o diminuto interesse revelado por produtos como os cambolins e o *ghee* tenha bloqueado o escoamento destes, causando insatisfação entre aqueles socotorinos que tradicionalmente se ocupavam da sua venda.

Em suma, existia uma clara desadaptação entre os circuitos comerciais onde Socotorá se encontrava inserida tradicionalmente e aqueles alvejados pelos europeus, de maior escala, no Índico ocidental em geral. Os fartaquis, por seu lado, estavam por natureza numa posição mais favorecida para controlarem as diminutas exportações e importações de Socotorá. As carreiras que efectuavam nas suas embarcações, muito provavelmente *daus* de tipo tradicional, eram pouco dispendiosas, possibilitando o transporte em todo o Índico de bens baratos numa rede paralela às grandes rotas da região, que passavam a poucos quilómetros da ilha, sem interferências substanciais da parte das grandes potências.

As populações de Socotorá: habitats e relacionamentos

Até aqui, pouco sabemos sobre a situação política, social e cultural interna de Socotorá, à qual de seguida nos tentaremos aproximar. É notório como nos textos mais preocupados com as potencialidades económicas de Socotorá, abundantes especialmente desde inícios do século XVII, raramente se encontra tratada a importante questão dos diversos grupos populacionais da ilha. Para viajantes como Downton, Finch ou Hagenaar, pouco importava saber quem se escondia nas serras ou nas baías mais remotas da ilha. Neste domínio, são de particular valor as fontes portuguesas, na maioria do século XVI, pela preocupação que lhes estava subjacente em identificar os antigos «cristãos de São Tomé» e em analisar o carácter, opressivo ou não, da presença fartaqui ¹¹⁶.

Segundo os recentes estudos do etnólogo russo Vitali V. Naumkin, completados por extensas análises de material genético, existe em Socotorá um número considerável de grupúsculos populacionais com origens e sobretudo identidades reais e imaginárias diversas. A tripartição tradicionalmente aceite entre beduínos (a população supostamente mais antiga), pescadores (resultando de uma mescla de beduínos e imigrantes africanos) e artesãos e militares fartaquis (o grupo mais recente), muito embora importante no

¹¹⁶⁵ Achámos uma só indicação sobre tal envolvimento: segundo Sebastião GONÇALVES, «hum portuguez, capitão d'el-rey de Milinde» teria passado pela ilha em data incerta antes dele e deixado umas imagens de santos numa das igrejas (*História*, I, 75).

¹¹⁶ Não significa isto que não existissem acerca de Socotorá textos portugueses igualmente despreocupados das realidades culturais e centrados exclusivamente em aspectos económicos e náuticos, assim por exemplo o já citado roteiro de um capitão português que invernou na ilha por volta de 1612, tendo recolhido algumas informações sobre os seus produtos (*Roteiros Portugueses*, 184).

imaginário dos habitantes da ilha, é seriamente posta em causa pela identificação, operada em vários anos de trabalho de campo etnológico, de um sem-número de divisões adicionais que repartem a sociedade da ilha em pequenos grupos agarrados a pequenos territórios ou aldeias, não só no litoral, como também no interior. «Os beduínos», descendendo certamente de mais do que uma só vaga de imigrantes, tendem a cultivar complicadas diferenciações internas. Muitas “tribos” ou “clãs” das terras altas distinguem-se, assim, entre duas *moieties* (“socotorinos brancos” e “negros”) interligadas por complexas estratégias de casamento e herança.»¹¹⁷

Vem isto refutar uma teoria demasiado simplista que via na história de Socotorá três ou quatro vagas de imigração monolíticas e claramente perpetuadas na demografia e cultura dos seus descendentes. Segundo esta teoria, o primeiro povoamento da ilha deu-se em meados do I.º milénio a. C., sendo nessa época introduzido, nomeadamente, o uso da língua *soqotri*. Seguiu-se depois uma vaga menor, mas culturalmente significativa, de imigrantes-comerciantes vindos durante o auge do comércio romano, em inícios da nossa era, e cristianizados em época incerta, provavelmente na Antiguidade Tardia. Vieram também, durante séculos sucessivos, numerosos escravos africanos e, por fim, várias centenas de habitantes do reino de Fartaque. Salta à vista, evidentemente, que «os beduínos» considerados «os socotorinos» propriamente ditos, provêm já assim de duas vagas distintas, uma semítica e outra de cariz talvez mais europeizante. É também importante referir como, pelo menos durante os primeiros séculos da nossa era, mas provavelmente também durante a Idade Média, terá existido uma forte componente indiana nas populações dos portos de Socotorá, a qual de resto está presente no material genético dos habitantes actuais¹¹⁸.

Para os séculos XVI e XVII, só dificilmente se distinguem mais de três grandes grupos populacionais (fartaquis, pescadores e beduínos). Quer isto dizer, por um lado, que faltava aos observadores da situação o rigor necessário para compreender as dissensões internas de uma sociedade que ninguém, de resto, teve oportunidade de observar suficientemente de perto. Por outro lado, esta tripartição algo fruste presente nos textos poderá reflectir uma tripartição real, não tanto na prática económica e demográfica dos habitantes de Socotorá, mas principalmente no campo dos imaginários colectivos locais. Foram vários os viajantes que recolheram a informação da tripartição em conversas com indivíduos fartaquis ou sacerdotes conside-

¹¹⁷ NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 55-83, 135-183 e 236-313. As numerosas amostras tomadas pela equipa de Naumkin em toda a ilha remetem para uma etnogénese complicadíssima com misturas genéticas intensas em todos os grupos; «The odontological analysis shows that the Socotran population is not the result of two or three isolated migratory waves; rather it indicates that it has been forming over a long period through constant homogenisation» (*Island of the Phoenix*, 64 ss.).

¹¹⁸ Cf. *Periplus Maris Erythraei*, 30 (ed. L. CASSON, Princeton, 1989, 69 e 167-170).

rados cristãos, portadores de um saber identitário que tenderia a simplificar a imagem da sociedade.

É portanto provável que, já no século XVI, a situação fosse bastante mais complexa do que hoje se pode averiguar pelas fontes, tendendo para uma forte fragmentação demográfica e identitária. No entanto, os textos de que dispomos não nos permitem ir muito além de uma tripartição que, por consequência, somos obrigados a tomar como base da seguinte análise dos «habitats e relacionamentos»¹¹⁹.

Os fartaquis habitavam, desde 1480, a baía de Suq e espalharam-se, nas décadas seguintes, por outros lugares da costa setentrional. O seu número terá crescido de uma ou duas centenas iniciais para um ou dois milhares ao longo dos séculos XVI a XVIII, sem que se possam avançar dados mais precisos. Eram soldados, pequenos comerciantes e artesãos que tendiam a casar com raparigas locais, mas permaneciam agarrados ao modo de vida urbano da Arábia meridional, reproduzindo-o nos modestos povoamentos de Suq, Tamarida, Bini e Qalansiya, constituídos por arruamentos de pequenas casas caiadas e providas dos tradicionais pátios, varandas fechadas e açoteias. Sendo muçulmanos, eram frequentemente classificados *a priori* como tirânicos, intolerantes e opressores dos antigos cristãos de Socotorá por observadores católicos, principalmente portugueses no século XVI¹²⁰. São numerosas as alusões ao «jugo» fartaqui e ao efeito nefasto que teria tido para a religiosidade dos «pobres cristãos abandonados», identificados com os «biduins» refugiados no interior¹²¹.

A avaliação extremamente negativa do domínio fartaqui sofreu ainda assim alguma melhoria ao longo do século XVI, certamente em consequência da aproximação política entre as autoridades lusas e o pequeno potentado de Fartaque. Já em inícios de Quinhentos alguns viajantes, menos comprometidos com as estruturas do Estado da Índia do que muitos autores posteriores, emitiram opiniões mais lúcidas, assim o anónimo italiano (1504) e, pouco depois, Andrea Corsali (1518)¹²². Ambos explicaram, com a sobriedade própria dos italianos de Quinhentos nestes assuntos, como o governo de

¹¹⁹ Cf. Ásia, II, 18; GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 73 ss.; Gouveia, *Jornada*, 131 e 135; SANTOS, *Ethiopia Oriental*, 136, e SOUSA, *Oriente Conquistado*, 781. Não há dados que permitam calcular o número total dos habitantes da ilha, mas pode supor-se que andaria por volta dos 10-20 mil indivíduos, sendo hoje mais próximo deste último número. Todos os lugares habitados do litoral situavam-se no lado norte da ilha, sendo a pouco acolhedora costa meridional até hoje só esparsamente habitada, principalmente por falta de água doce.

¹²⁰ Cf. DHMPPO, II, 130, IV, 327, e *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti a Saeculo XVI ad XIX* (ed. Camillo Beccari), Roma, 1906 [RASO], X, 49, entre muitos outros.

¹²¹ «poor abandoned christians», nas palavras de SCHURHAMMER em *Francis Xavier*, II, 130.

¹²² Andrea Corsali saiu de Cochim com Lopo Soares a 18.12.1517 e ficou-se em Socotorá 12 dias em Janeiro de 1518. A data de 1516 avançada por Ramusio deve-se segundo SCHURHAMMER (*op. cit.*, II, 119) a um erro de leitura do documento original.

Socotorá pelos fartaquis se devia, simplesmente, ao seu poderio militar e comercial ¹²³, em conformidade com o que ditavam as leis do governo político em qualquer parte do mundo. Entre os portugueses, a aceitação pragmática dos factos passou a prevalecer a partir de meados do século XVI, embora o recurso à tirania fartaqui como esquema explicativo dos insucessos missionários nunca tenha deixado de aliciar numerosos autores católicos. Alguns viajantes ingleses de inícios do século XVII, pelo contrário, já viam o sultão de Socotorá com admiração pela sua «good presence» e por ser «very wise and discrete and of good speeche and behaviour and very curtious» ¹²⁴.

Não é portanto fácil emitir um juízo claro sobre o regime fartaqui (a «moirama traiçoeira» de um António Brásio) e o seu modo de relacionamento com os vários grupos populacionais da ilha. Os textos mais explicitamente anti-fartaquis são em regra de cariz polémico e interessado e revelam as suas intenções de um modo suficientemente torpe para que qualquer leitor crítico as possa, hoje em dia, destrinçar com facilidade. Escreveu por exemplo o vigário-geral Miguel Vaz em 1543, com vista ao apoio da missão franciscana que então decorria: «A ylha de Çacotorá he hum grande culpa nossa nesta terra, porque pedem os moradores dela fee e ymsyno, de que padecem grande detrimento, sem numqua lhe darem [...]; [estão em Socotorá] huns poucos de Mouros que pera aly se passaram, os quaes tem estes cristãos muytos sopeados e sojeitos, sem lhe deixarem ter nem possuir nenhuma arma, fazemdo-lhe as filhas mouras, tomamdo lhas por força, e asy faram quamto maes poderem [...]» ¹²⁵

O tom geral dos relatos mais sóbrios deixa porém entrever que, após e mesmo durante uma primeira fase de «conquista» iniciada em 1480 e terminada algures entre 1520 e 1540, a qual quebrou o essencial das – pouco veementes – resistências socotorinas, as relações internas na ilha se destenderam substancialmente. Gaspar Correia é o único a poder avançar dados concretos sobre um conflito aceso entre os fartaquis e um foco de poder local, talvez em Qalansiya, referindo-se no entanto à época anterior à chegada dos portugueses ¹²⁶. Houve evidentemente, por parte dos recém-subjugados, tentativas concretas de contrair alianças com os portugueses, estando as sucessivas aproximações e afastamentos, adiante retraçadas no capítulo dedicado às missões, certamente ligadas à questão de um auxílio contra os fartaquis, com cuja presença muitos ainda não se teriam confor-

¹²³ A. Teixeira da MOTA, *A Viagem de António de Saldanha*, 40, e RAMUSIO, *Navigazioni*, 40.

¹²⁴ *The Voyage of Nicholas Downton*, 62; cf. *The Embassy of Sir Thomas Roe*, 31 ss. e GOUVEIA, *Jornada*, 132 ss.

¹²⁵ *DHMPPO*, II, 331.

¹²⁶ CORREIA, *Lendas*, I, 679. Para a localização das diversas fortificações construídas pelos fartaquis em Socotorá veja-se DOE, *Socotra*, 51-112 e NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 84-134. Existem vestígios de alguns postos avançados no interior da ilha, mas não se encontram ainda datados pela arqueologia.

mado. Os indícios mais fortes para uma procura de ajuda por parte dos cristãos encontram-se nas cartas de Martim Afonso de Melo (1527) e Francisco Xavier (1542). Depois desta data, tornam-se demasiado escassos para deixar entrever qualquer conflitualidade maior.

Contrariamente aos «Albuquerque» dos primeiros tempos do Império, os fartaquis, mais pragmáticos talvez, e naturalmente mais conhecedores das realidades da região, não tinham ambições desmesuradas em Socotorá. Não querendo contestar que o controlo fartaqui teve de ser imposto pela força das armas e mantido com mão de ferro, como qualquer regime novo e estranho à sociedade dominada, convém no entanto, muito claramente, desdramatizar a presença árabe na ilha. Os fartaquis mantinham a ilha principalmente por razões de segurança, pois a situação na Arábia meridional central era por natureza instável e justificava a procura de lugares de retiro. Recolhiam, para além disso, tributos sustentáveis de uma população cujas limitações económicas conheciam, exigindo trabalho forçado a alguns socotorinos, uma quantidade certa de *ghee* de cada homem, e um pano de lã de cada mulher ¹²⁷. Mais tarde (em data incerta) a obrigação mais dura a que submeteram os socotorinos foi certamente o controlo da colheita das tâmaras por oficiais árabes, os quais dividiam o total da produção em três partes desiguais. Destas, em 1615, só a mais pequena cabia aos habitantes locais ¹²⁸. Terá sido esta medida, que certamente remontaria já aos inícios da presença fartaqui, junto com a ocupação do lugar de Suq, que obrigou os anteriores habitantes do litoral da ilha a buscar novos nichos ecológicos capazes de os alimentar, dando por consequência cada vez maior peso à criação transumante de gado. É no entanto de supor que a criação de gados, pelo menos de cabras e ovelhas, fizesse já parte da economia da maioria dos socotorinos anteriormente, e é também de notar que o processo de retraimento nunca se realizou na sua totalidade, havendo ainda hoje «beduínos» a viver em algumas partes mais pobres do litoral.

Existe uma outra acusação, talvez a mais recorrentemente expressa contra os fartaquis em toda a documentação, que não pode continuar a ser tomada a sério. Trata-se do facto de muitos árabes «tomarem» mulheres cristãs, algo que naturalmente causava horror às almas mais piedosas do lado católico ¹²⁹, mas que pode com facilidade ser explicado sem recurso aos tradicionais estereótipos anti-islâmicos. As uniões de raparigas socotorinas

¹²⁷ «[they] governed over some of its inhabitants, imposing unpaid labor on them (*sakharu-hum*), taking from each man a maund of ghee, and from each woman a rug (*shamlah*) of the weave of the country» (SERJEANT, *The Portuguese*, 157). Segundo NAUMKIN-SHUMOVSKY, o peso do *ghee* assim exigido não chegaria a um quilograma por homem (*Island of the Phoenix*, 35). Veja-se no entanto HOBSON-JOBSON, *A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive*, by Henry YULE & A. C. BURNELL, Nova ed. por William Crooke, Nova Deli, 1984, 564.

¹²⁸ FINCH em PURCHAS, *Hakluytus Posthumus*, IV, 17.

¹²⁹ *DHMPPO*, II, 130, e IV, 237.

com viajantes estrangeiros constituem uma tradição local que se acha nas fontes desde a Idade Média tardia até aos relatos dos nossos dias. Já nos séculos anteriores à chegada dos portugueses, começara uma miscigenação entre socotorinas e homens vindos da costa africana, atestada de resto por autores portugueses para explicar as origens das comunidades piscatórias¹³⁰. Quando, a partir de 1480, os fartaquis começaram a afluir à ilha em grande número, não só os seus líderes, mas também os soldados e artesãos depressa se adaptaram a este costume. Segundo Barros, em 1507 muitos habitantes locais eram «acceptos [aos mouros] por razã das molheres Socotorinas cõ quem estáuã casádos e de que tinhã filhos»¹³¹. Depois, entre 1507 e 1511, numerosas mulheres locais casaram com soldados portugueses, seguindo-os algumas, como já se viu, no momento da partida para outras paragens. Numerosos relatos e queixas posteriores indicam que a prática dos casamentos mistos permaneceu corrente nos tempos seguintes, agora novamente entre socotorinas e homens muçulmanos. Wellsted relataria em 1835 como muitas mulheres beduínas vinham casar com homens vindos da terra firme, tal como com viajantes passageiros, emigrando para outras bandas sem que fosse necessário forçá-las a tal. Ainda hoje, a emigração de raparigas beduínas para a costa é prática corrente e constitui um padrão sócio-cultural largamente aceite¹³².

Tratava-se de uma forma, curiosa talvez, mas pouco extraordinária, de um meio de controlo social do crescimento da população face à saturação demográfica do frágil ecossistema socotorino. É verdade que a pressão demográfica foi reforçada pela chegada dos fartaquis e o deslocamento de populações litorais para o interior. Porém, a própria presença dos árabes terá, ao mesmo tempo, ajudado a aliviar essa pressão, intensificando os contactos com o exterior e, com isso, a circulação de pessoas e bens. Além disso, e como notou de forma muito lúcida António de Gouveia, em 1606, o facto de um dirigente fartaqui casar com uma mulher socotorina constituía muito mais um gesto de aliança (ou do desejo de aliança) do que um sinal de tirania¹³³.

Quanto à ideia de ter havido um processo de islamização forçada dos antigos cristãos socotorinos pelos fartaquis, podemos também, desde já, pô-la de lado. Os dirigentes fartaquis perceberam desde cedo que não valia a pena tentar mexer nos costumes religiosos dos habitantes locais. Estes, em parte nomadizantes e cada vez mais retraídos em lugares de difícil acesso, constituíam uma realidade demasiado movediça para serem objecto de uma verdadeira pressão aculturadora, tanto do lado católico como do lado

¹³⁰ *O livro de Duarte Barbosa*, I, 123 ss.; GOUVEIA, *Jornada*, 135.

¹³¹ *Ásia*, II, 24.

¹³² Só muito recentemente se iniciou também, em complemento à emigração feminina, um processo de emigração mais vulgar de homens directamente para os países do Golfo Pérsico.

¹³³ GOUVEIA, *Jornada*, 132v.

muçulmano. Embora os fartaquis tivessem talvez empreendido algumas tentativas de islamização no início do seu domínio sobre Socotorá (e não há nenhum indício de o terem feito), logo terão percebido que os socotorinos não se deixariam converter facilmente.

Não se pode negar que tenha havido conversões involuntárias ao Islão. Segundo o missionário jesuíta Gaspar Coelho (1562), «o Xeque regedor [da ilha] he mouro e muito temido dos da terra. Ainda que os não força a fazerem mouros, alguns dos pobres se fazem, por não terem o necessario, aos quais el-rei prove de milho, que de Milinde manda vir»¹³⁴. O fenómeno explica-se talvez pela obrigação de qualquer soberano muçulmano em auxiliar os mais desprovidos dos seus súbditos, desde que sejam igualmente muçulmanos. Tais conversões, alcançadas sob a pressão da miséria, são de facto pouco dignificantes e por consequência lamentáveis, mas estão bem longe de poderem ser vistas como sinais de uma estratégia de islamização forçada. Quanto aos filhos que resultavam das uniões de fartaquis com socotorinas, eles eram de facto tidos como muçulmanos, mas o laxismo na sua educação religiosa vinha ao encontro da tradição local que dava uma grande importância à cultura das mães. Segundo um detalhe jocoso do texto de Gouveia, ter-se-ia mesmo procedido à circuncisão apressada de vários indivíduos muçulmanos em Tamarida, ao mesmo tempo que se concedeu aos agostinhos autorização para doutrinarem as populações locais, em 1603¹³⁵.

Os próprios conceitos islâmicos de dominação não implicam de resto, como se sabe, a islamização obrigatória das populações submetidas. Ainda que fosse exagerado aplicar o conceito de *tolerância* religiosa, existia pelo menos uma saudável indiferença por parte dos fartaquis face à vida religiosa dos seus súbditos ditos cristãos. Houve aliás alguns portugueses que o notaram. Segundo Martim Afonso de Melo, que em 1527 pedia auxílio ao rei para uma missão religiosa na ilha, «os mouros que os sogigam os deixam viver em sua ley e pollo noso lhe fazem booa companhia, e consentiram em tudo que Vosa Alteza niso ordenar»¹³⁶. Note-se também como os fartaquis prestaram auxílio ao jesuíta Gaspar Coelho em 1562 e aos agostinhos Leonardo da Graça e Valério de Loreto em 1603. Não foi por acaso que ainda em 1615 o viajante inglês Thomas Roe anotou: «With these [Christians] he hath had a warr (as the Arabs report), and dwell in the Mountayns, very

¹³⁴ DHMPPO, IX, 54.

¹³⁵ «Mas receandose que nam sò tratassem da Christandade cõ os naturaes Biduins, mas também com os Mouros, mandou logo cortar hum Irmão seu de 21. annos de idade, que o namtinha ainda feyto, & no dia de seu corte fez grandes festas, & banquetes, & apoz elle mandou fazer o mesmo a todos, os que na pouoação estauão ainda por cortar grandes, & mininos, parecendolhe que com isto ficarião mais cõfirmados na sua ley & mais longe de os frade os persuadirem a serem Christãos.» (GOUVEIA, *Jornada*, 131v-132.) Também HAGENAAR notou, em 1633: «ils paroissent fort supersticieux, quoique l'on vît ni Mosquées, ni Docteurs ou Religieux parmi eux» (*Recueil des voyages*, X, 379).

¹³⁶ DHMPPO, II, 131.

Populus, but are now at Peace, on condition to live quietly, and to breed their Children Mahometans, which I perceiue they doe not [...]»¹³⁷ Ainda em inícios dos anos 1990, o número de conversos que praticassem os preceitos básicos do Islão continuava extremamente diminuto na ilha¹³⁸.

Entre fartaquis e beduínos aparecem nas fontes modernas algumas referências às populações ribeirinhas ocupadas na pesca, as quais deviam já nessa época ser o grupo populacional mais heterogéneo de Socotorá. Descreve-os Gouveia como sendo descendentes de mulheres socotorinas e imigrantes «negros arabios» vindos ainda antes dos fartaquis ao longo da Idade Média. Os filhos teriam continuado a cultivar a «seita» das mães¹³⁹, algo próximo do cristianismo nestoriano, em vez de seguirem nas suas crenças os pais, vindos para a ilha, desde a costa oriental africana, como negociantes e como escravos. Deve ter sido este o grupo misto subjugado na costa pelos fartaquis a partir de 1480, ao qual se referia Duarte Barbosa quando falava de «mouros [...] que o ja eram [por nascimento, antes da chegada dos fartaquis]», mas que mantinham uma religião diferente da dos árabes¹⁴⁰. A grande maioria dos pescadores distingue-se ainda hoje, em termos físicos, dos outros habitantes da ilha por uma pele mais escura e feições que remetem para uma origem africana¹⁴¹.

Nota-se nas fontes uma certa confusão, sempre que os autores tentam explicar quem eram as populações do litoral. Em primeiro lugar, é de reter que a distinção rigorosamente traçada por Gouveia entre pescadores de aparência africana e beduínos de tez mais clara e feições quase europeias é útil, mas demasiado esquemática, não correspondendo na realidade a uma clara separação cultural e genética. A ideia de que os cristãos de Socotorá se distinguiriam facilmente pela sua fisionomia quase europeia aliciou alguns historiadores, mas deve ser decididamente posta de lado. As fronteiras genéticas, talvez mais marcadas no século XVI do que hoje em dia, não correspondiam a uma fronteira tão nítida no campo da difusão de usos cristãos; não só porque havia «cristãos» negros, como também porque, embora os beduínos fossem geralmente mais alvos, é provável que já nos séculos XVI e XVII existissem entre eles muitos e variados grupos populacionais intermediários difíceis de distinguir uns dos outros para observadores que eram

¹³⁷ *The Embassy of Thomas Roe*, 33.

¹³⁸ Informação que devemos a Lothar Stein, etnólogo e visitante assíduo da ilha desde inícios dos anos 70, a quem agradecemos o acesso aos armazéns do Museu Etnológico de Leipzig, instituição que dirige e onde se conserva um dos maiores acervos de objectos provenientes da ilha.

¹³⁹ GOUVEIA, *Jornada*, 135.

¹⁴⁰ *O livro de Duarte Barbosa*, I, 123 ss.

¹⁴¹ Compare-se a descrição da sua fisionomia, feita por GOUVEIA (*Jornada*, 135), com as fotografias em BOTTING, *Island of the Dragon's Blood*, 97; DOE, *Socotra*, 68, e NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 163, 206, etc.

tudo menos etnólogos profissionais. Nota Vitali Naumkin, que trabalhou na ilha longamente, como existe um grande número de situações identitárias diversíssimas entre as comunidades piscatórias. Existem mesmo algumas «true Socotran tribes», supostamente beduínas, que completam a sua economia pastoril com a pesca, e que por isso são desprezados pelos beduínos mais «puros» do interior ¹⁴². Nem a economia de um grupo indica portanto necessariamente o seu estatuto identitário. Tais detalhes escapavam naturalmente aos visitantes passageiros nos séculos XVI e XVII.

Curiosamente, a pesca ainda hoje só em casos excepcionais serve como complemento importante entre os beduínos, sendo normalmente mal vista e deixada para as populações supostamente mais miscigenadas e de tez tendencialmente mais escura ¹⁴³. Os pescadores, ainda hoje subalternizados tanto por árabes como por outros socotorinos, só excepcionalmente foram reconhecidos pelos autores dos séculos XVI-XVII como herdeiros de uma tradição cristã, sendo por consequência totalmente ignorados pela historiografia posterior. O olhar dos europeus fixou-se antes na população supostamente mais «nobre» e clara dos criadores de gado, para a qual se veio a estabelecer uma espécie de «monopólio» de cristandade.

O grupo populacional que mais interessava aos viajantes europeus era portanto constituído por pastores, comumente designados «beduínos» à semelhança das tribos pastoris da Arábia. É principalmente deles que trataremos daqui em diante, porque são eles quem mais atenções atraiu por parte dos «buscadores de cristãos» de Quinhentos. Devemos no entanto começar por notar alguns aspectos que dificultam a leitura das fontes, nomeadamente a difícil definição sócio-cultural e localização geográfica desta população que se retraía para o interior, na época que estudamos, tal como ainda a escassez dos contactos que os europeus foram capazes de ter com os beduínos numa época em que quase nenhum estrangeiro se atrevia a explorar as terras do interior da ilha.

A associação entre o modo de subsistência e a etnicidade ou mesmo a identidade religiosa deve ser rejeitada na sua forma mais sumária, mas não deixa de ter alguma importância. Os antigos cristãos foram os principais atingidos pela chegada dos fartaquis e dos portugueses em 1480 e 1507 respectivamente. Eram provavelmente eles que, ainda pouco empenhados no pastoreio nessa época, ocupavam as melhores terras do litoral e dos vales mais férteis. Embora talassofóbicos, mantinham relações com pequenos mercadores e piratas do Índico, e terão mesmo, enquanto cristãos, recebido sacerdotes nestorianos da região do Golfo Pérsico até finais do século XIII. Com a chegada dos fartaquis e a imposição de tributos sobre a colheita das

¹⁴² Cf. para esta problemática NAUMKIN, *op. cit.*, 162-166.

¹⁴³ NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 162 ss.

tâmaras, terão começado a retrair-se cada vez mais nas serras e a especializar-se na criação de gado. Talvez uma das razões para o rápido arrefecimento das relações com os portugueses em 1507 tenha mesmo sido a desilusão de ver uma força de ocupação ser substituída por outra equivalente, sem ser possível restabelecer a realidade sócio-económica, muito mais «confortável», anterior a 1480.

Ainda assim, a fuga para as terras altas não foi um fenómeno uniforme. Mesmo em Suq havia, em 1507, além das mulheres que tinham vindo casar com soldados fartaquis, muitos beduínos que não se importavam em tratar com os fartaquis e depois com os portugueses, descendo das serras para vender gado e comprar alguns bens de importação. Tratava-se talvez dos parentes das mulheres que casaram com fartaquis. Segundo Barros, durante o ataque à fortaleza, «a gente da terra» que fugira das suas habitações «tinha consigo recolhidas as molheres e filhos dos mouros, que eram netos destes naturaes da terra». Depois, quando souberam que os novos invasores eram cristãos, «vieranse a elle [Tristão da Cunha]» e, com a teatralidade necessária ao cronismo oficioso, «lançaranse a seus pees»¹⁴⁴. O que se depreende de atitudes tão contraditórias é que haveria entre estes socotorinos, perante a chegada sucessiva de fartaquis e portugueses num tão breve espaço de tempo, uma marcada incertidão identitária. Por um lado, a cristandade supostamente partilhada oferecia uma perspectiva de aliança a partir de 1503/07; por outro lado, os casamentos já efectuados e as relações estabelecidas desde 1480 criavam laços de comunidade muito fortes com os fartaquis. Foi talvez a incapacidade dos portugueses em explorar, sem excessos, o potencial identitário cristão de uma população que não podia deixar de sentir, também, alguma afinidade com os fartaquis, mais uma importante razão para os graves problemas de relacionamento verificados durante os cinco anos da presença em Socotorá.

Após a partida dos portugueses, o processo de miscigenação iniciado em 1480 entre socotorinos e fartaquis prosseguiu. Segundo Gouveia, em inícios do século XVII, as «pouoações dos Arabios» eram habitadas não só por fartaquis, mas também por «alguuns Biduins [...] mais domesticos»¹⁴⁵. É preciso contudo ter em conta que a baía de Suq-Tamarida seria o lugar de interacção por excelência, enquanto noutras partes mais remotas a situação seria outra. Ainda em 1835 Wellsted notou: «the population of the eastern coast is mixed and varied, [while] that of the western coast still continues pure». Sendo o litoral socotorino na sua parte ocidental bastante mais pobre do que na parte central-oriental, atraía poucos imigrantes, pelo que não havia miscigenação¹⁴⁶. Parece de facto que Qalansiya, a localidade mais ocidental de Socotorá, só recebeu imigrantes árabes tardiamente, mesmo que tivesse

¹⁴⁴ Cf. Ásia, II, 22.

¹⁴⁵ *Jornada*, 137.

¹⁴⁶ WELLSTED em DOE, *Socotra*, 215. Cf. NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 152, que refere a relativa pobreza de toda a parte ocidental da ilha em comparação à parte oriental.

deixado de ser independente já algures entre 1520 e 1540. Também Gaspar Coelho descreveu, em 1562, um lugar situado a quatro léguas da residência do xeque, onde «sseus filhos e criados andão, de dia e de noite, espalhados por estas serras, com seus guados, e tem pera si que não ha terra nem modo de viver melhor que o seu», tratando-se evidentemente de beduínos locais ¹⁴⁷.

Para o interior, seria preciso fazer uma distinção entre aqueles beduínos, talvez descendentes das populações costeiras dos primeiros séculos da nossa era, que foram vítimas de um processo de desalojamento desde finais do século xv, mantendo ainda contactos com a faixa costeira, e outros grupos que já povoavam o interior desde épocas mais remotas. Aqui, infelizmente, entra-se no campo das hipóteses dificilmente verificáveis. Mesmo quando os agostinhos penetraram nas terras altas da ilha em 1603, não conseguiram entrar em contacto com as populações aí residentes. Só uma vez encontraram um rapaz, que falava um pouco de português, mas de quem não conseguiram obter informações, pois receava represálias por parte dos outros beduínos ¹⁴⁸. Mesmo os observadores mais rigorosos da Época Moderna estavam portanto muito longe de poderem discernir entre os diversos grupos em que os próprios beduínos certamente já se dividiam. Só Thomas Roe conseguiu obter uma informação, da parte dos fartaquis, segundo a qual ainda existiam, além dos beduínos ditos cristãos, outros habitantes de raiz local ainda mais antiga, e por sinal completamente «sauage» ¹⁴⁹. Tal divisão é evidentemente pouco informativa, mas interessante em termos de etnogénese, porque corrobora a tese do retraimento tardio dos cristãos para zonas já anteriormente habitadas e pode corresponder ao actual declive cultural acentuado (nomeadamente no campo da cultura material) entre algumas tribos mais prósperas e assíduas no contacto com a população costeira da zona de Suq, e outras mais pobres não só de Socotorá, mas também da ilha de Abd-al-Quri. São poucas as descrições modernas desta última população, mas é possível que ela corresponda etnogeneticamente ao «quarto grupo» de Roe ¹⁵⁰.

¹⁴⁷ DHMPPO, IX, 54.

¹⁴⁸ GOUVEIA, *Jornada*, 133v-134.

¹⁴⁹ *The Embassy of Sir Thomas Roe*, 34.

¹⁵⁰ Embora sem provas, estamos tentados a dar algum crédito à afirmação de Roe. A primeira vaga de imigrantes, vinda talvez em meados do 1.º milénio a. C., impôs na ilha a sua língua e forneceu um fortíssimo substrato religioso, mas aproximou-se, em termos de cultura económica e material, a outras vagas posteriores. Subsiste no entanto, possivelmente, em algumas zonas mais remotas de Socotorá e na vizinha ilha de Abd-al-Kuri, esta sim totalmente desprovida de recursos que justificassem uma imigração continuada, e onde a população actual não excede os 200 indivíduos. Nas recordações de ALBUQUERQUE, «os Mouros desta Ilha he gente bestial, móram em choças cubertas de limo do mar: averia naquella povoação quarenta moradores: andam vestidos de peles: tem grandes creações: o seu mantimento he pescado, leite, e carne: he terra muito doentia» (*Commentarios*, I, 270). Algumas fotografias e uma breve descrição no final do livro de NAUMKIN confirmam a extrema pobreza material dos habitantes de Abd-al-Kuri (*Island of the Phoenix*, 342-359).

Tudo isto está evidentemente muito longe do quadro consideravelmente mais preciso esboçado em 1835 por Wellsted. O *surveyor* recolheu, como era sua obrigação, numerosas informações sobre diferentes «tribos» do interior, incluindo mesmo algumas particularmente curiosas para a história da expansão portuguesa. Nada se acha sobre elas nos trabalhos etnográficos do século XX, mas o seu estudo poderá ainda estar por fazer, pelo menos no domínio das recordações e mitos dos socotorinos actuais: «The Saymee, the Sayfee, the Dirmee, and the Zirzhee, are, in like manner, said to be descended from the Portuguese; and are known under the general appellation of Camhane or Camhan [...] It was said that a few families in the mountains continued to speak even their original language, but I never fell in with any such. Some of the hills on the east and north side of the island still, however, retain the appellations bestowed upon them by Portuguese.»¹⁵¹

A relutância de certas tribos ao contacto com gentes vindas pelo mar lembra um *topos* medieval árabe que se referia à estrita endogamia dos «rumes» residentes na ilha desde inícios da era cristã, e dos quais pelo menos algumas tribos beduínas poderão ter descendido. Como vimos, esta característica está longe de poder ser aplicada à generalidade dos socotorinos. Mas talvez os lugares-comuns não tenham passado completamente ao lado da realidade no caso de certos grupos. Toda uma série de autores refere o isolamento social e cultural como uma das atitudes mais típicas dos socotorinos. Alguns chegaram mesmo a falar em três pitorescas «leis» que entre os socotorinos se transmitiriam de geração em geração. Escrevia em 1672 o carmelita Vincenzo Maria, apoiando-se para tal em Gouveia, e não em observações próprias, como normalmente se crê: «Il primo [ricordo è], che riceuino niun'altra legge, che quella de'loro maggiori, stimando tanto le loro sciocchezze, come se fossero le verità piú evidenti; dal che ne siegue la difficoltà di conuertirli. Il secondo, che non si misturino con persone d'altre nationi, dal che procede quell grande auuersione, che hanno altratto con forestieri. Il terzo, che prendino vendetta de'loro nemici [...], nel che passa frà loro grand'eccesso; dond'è che molti si ammazzano, perseguitandosi a titolo di pietà, e religione.»¹⁵²

¹⁵¹ WELLSTED em DOE, *Socotra*, 215 ss.; cf. SCHURHAMMER, *Francis Xavier*, II, 122. A existência de topónimos de origem portuguesa é também mencionada por NAUMKIN (*Island of the Phoenix*, 50). Este autor refere ainda algumas notícias que lhe foram dadas sobre o facto de existirem nas terras altas tribos que ainda se lembrariam de ter vindo de além-mar. O autor russo conclui que se poderia tratar de descendentes de degredados portugueses, pois nas suas canções fala-se numa expulsão de um país de origem rico e feliz (*ibid.*). Enquanto não houver dados mais concretos, é evidentemente de ter em conta a hipótese de se tratar de uma mitologia relacionada com outros movimentos migratórios muito mais substanciais, acontecidos muito antes da chegada dos portugueses ao Índico. A riqueza do país de origem é evidentemente um elemento recorrente em qualquer mitologia fundadora.

¹⁵² *Il Viaggio... di Vincenzo Maria*, 444; cf. GOUVEIA, *Jornada*, 136v.

Se tal sistematização das *sciocchezze* dos socotorinos é evidentemente um exagerado artifício literário, é no entanto de reter que ela decorria de dificuldades muito concretas em entrar em contacto com os habitantes das serras menos dados a intercâmbios. Era aliás de um modo geral muito difícil observar ou saber algo que fosse para além dos aspectos estritamente visíveis da cultura beduína (aspecto físico, comportamento, economia), captáveis nos momentos de contacto tidos na proximidade das baías de Suq e Qalansiya. No campo da vida religiosa, as possibilidades de observação restringiam-se aos ritos praticados nas igrejas do litoral por sacerdotes que, como se verá, eram frequentemente «delegados» que viviam longe das tribos beduínas a que pertenciam. Ainda hoje os etnólogos deparam com um grande secretismo e numerosos *tabus* quando tentam estudar fenómenos religiosos em qualquer lugar de Socotorá.

Acrescia a isto o problema da língua. Embora fosse possível comunicar com alguns beduínos em português ou árabe, as conversas não seriam certamente sobre sistemas de organização política, crenças religiosas ou conceitos cosmológicos. Um facto lamentável é que nenhum dos autores das nossas fontes teve oportunidade de viver com uma tribo socotorina no interior da ilha, ao contrário do que acontecia com religiosos e mercadores portugueses na Índia. Só Gaspar Coelho (1562-64), Sebastião Gonçalves (1593-94) e os agostinhos Leonardo da Graça e Valério de Loreto (1603) reuniram a vontade de observar com a oportunidade de o fazer durante alguns meses. Ora, mesmo as suas informações deixam muito a desejar quando entram em campos relacionados com as crenças religiosas. É por tudo isto que os dados etnográficos que de seguida são expostos e discutidos, referentes a uma realidade cultural beduína cujas heterogenias internas adivinhamos, mas praticamente desconhecemos, devem ser manuseados com particular cautela.

Organização política, social e económica dos beduínos de Socotorá

Em termos políticos, os beduínos não eram dominados pelos fartaquis para além das obrigações tributárias já mencionadas. Viviam numa sociedade fracamente hierarquizada com baixa integração política e territorial. Wellsted notou em 1835: «The principles of their political organisation are exceedingly simple; all are divided into families or tribes, each occupying a determined domain on the island, and each having a representative or head who formerly exercised what might be termed a patriarchal authority over them. In general, the office is hereditary, though it is sometimes filled by persons who have been selected for the superiority of their abilities. It was to this individual that the Sultan formerly, when he resided on the island, looked for the collection of the tribute.»¹⁵³

¹⁵³ DOE, *Socotra*, 211.

Começando pelos líderes assim descritos por Wellsted, há indícios de ter existido uma evolução ao longo dos séculos anteriores ao *survey*. Nenhuma fonte menciona terem sido líderes tribais locais a organizar a coleção dos tributos nos séculos XVI e XVII. A indicação de Wellsted de o hábito ter sido praticado «formerly», aponta portanto para o século XVIII. Na época anterior, os portugueses e outros europeus tiveram alguma dificuldade em discernir mesmo os «exceedingly simple principles» de organização política dos socotorinos. Eram talvez demasiado ténues ou movediços para os seus olhos habituados a sociedades sedentárias. Há no entanto um texto de Ibn Madjid, de finais do século XV, que fornece alguns dados. Segundo este autor, «[os socotorinos] são governados por uma mulher, e os casamentos são celebrados pelos sacerdotes [*kasis*] dos cristãos que vivem nas igrejas [*kana'is*]; eles fazem isso segundo os conselhos daquela mulher, mas no nosso tempo o poder [daquela mulher] acabou e tornou-se mais fraco»¹⁵⁴. Trataremos a questão do poder feminino, estreitamente ligada a uma complexa tradição narrativa que via em Socotorá uma «ilha de mulheres» e a povoava de Amazonas, mais adiante. Convém por agora reter que o poder das líderes tradicionais estava em declínio em finais do século XV, declínio esse que certamente foi acentuado pela chegada dos fartaquis.

No século XVI, nenhum observador europeu, com excepção do autor do primeiríssimo relato que possuímos (1504), viu verdadeiros líderes políticos entre os beduínos de Socotorá, senão os sacerdotes já mencionados por Ibn Madjid. Só no relato da visita do anónimo italiano a um lugar dito cristão e ainda independente dos fartaquis (talvez Qalansiya), os sacerdotes que oficiavam nas igrejas encontram-se claramente distinguidos do régulo local que recebeu os visitantes¹⁵⁵. Depois, e durante todo o século XVI, as únicas pessoas destacadas pelos observadores europeus foram os sacerdotes ditos cristãos. Estes homens eram tratados como sendo *cacizes* ou *hodamos*, duas palavras que designariam, em árabe e soqotri respectivamente, os mesmos indivíduos¹⁵⁶. Segundo Xavier, em 1542, «cada lugar tiene su caciz; este es como clérigo entre nos»¹⁵⁷. Gaspar Coelho relata como os *hodamos* ou sacerdotes eram investidos na sua função pela população beduína por um ano só, e pagos através de uma espécie de imposto eclesiástico não-mone-

¹⁵⁴ Tradução nossa a partir da trad. inglesa de SERJEANT (*The Portuguese*, 157).

¹⁵⁵ A. Teixeira da MOTA, *A viagem de António Saldanha em 1503*, 40 ss.

¹⁵⁶ A palavra *caciz*, utilizada pelos portugueses nas regiões mais diversas, vem, segundo Sebastião Rodolfo Dalgado, do árabe *qasis* para «sacerdotes muçulmanos e cristãos» (Sebastião Rodolfo DALGADO, *Glossário luso-asiático*, Coimbra, 1919, I, 165 ss.). Não sabemos, no entanto, se em Socotorá foram os próprios portugueses a aplicar a expressão primeiramente, ou se ela era utilizada já antes pelos fartaquis. A palavra *hodamo* ou *hodambo* designava os mesmos sacerdotes no uso dos beduínos, mas é igualmente derivada de uma expressão árabe, *khuddam*, que significa «servidor» (*ibid.*, I, 458, e II, 498).

¹⁵⁷ DHMPPO, III, 30.

tário que incluía tâmaras ¹⁵⁸. Os seus recursos limitavam-se mesmo a este modesto dízimo, pelo que eram tidos como particularmente pobres ¹⁵⁹, pelo menos enquanto detinham o cargo de sacerdote.

Em 1603, os sacerdotes ou *hodamos* preenchiam ainda funções religiosas e mesmo judiciais: segundo Gouveia, «terminão as demandas, e contendas como lhe parece, sem mais apelação, nem agrauo» ¹⁶⁰. No mesmo relato, reaparecem, pela primeira vez em cem anos, outros líderes com poderes de decisão, liderança e representação, apelidados pelos agostinhos de *principais* ¹⁶¹. É com eles que Leonardo da Graça e Valério de Loreto negociaram, sob os auspícios do sultão da ilha, a hipótese de um prosseguimento da missão católica, e foram eles que, em nome dos beduínos, impediram esse mesmo prosseguimento, como adiante se verá.

Parece-nos pouco credível que estes líderes tenham sido eleitos espontaneamente antes da dita reunião, como Gouveia quer fazer crer ¹⁶². Talvez o seu posto não fosse hereditário, como também não o era obrigatoriamente em 1835, mas a sua existência remontaria já ao século xv. Ao longo do século xvi, terão ganho mais influência graças ao processo de retraimento da sociedade dita cristã nas terras do interior. Nesta época os *hodamos* passaram, agarrados aos lugares sacros que eram as igrejas, a viver fora do seio da sociedade beduína, a qual cada vez mais se retraía nas terras altas. Assim, os sacerdotes, que estavam de qualquer forma na mira dos portugueses, eram fáceis de observar nos lugares do litoral – muito ao contrário dos outros líderes que, pelo que nos parece, passaram muito simplesmente despercebidos aos portugueses ao longo de todo o século xvi.

A verdade é que eles, mesmo em 1603, não exerciam mais do que uma liderança carismática. Nada indica que tenha havido uma integração política que permitisse o acumular de poderes políticos e militares significativos nas mãos destes líderes. Não será, por exemplo, por acaso que nada aparece de concreto nas fontes sobre acções concertadas de guerra em Socotorá. Só Ibn Madjid refere o assassinato, severamente castigado, de um líder fartaqui, Ahmad bin Muhammad bin 'Afrar, ainda em inícios dos anos 1480. É também sabido que os socotorinos se recusaram de início a pagar tributos aos portugueses, e conseguiram boicotar o comércio de alimentos com a guarnição de Soco. Mas, depois de 1507-10, já nada aparece nas fontes a indicar que os socotorinos fossem capazes de organizar-se contra os ocupantes, pese embora estarem em esmagadora maioria numérica.

¹⁵⁸ DHMPPO, IX, 54.

¹⁵⁹ RASO, X, 49; cf. *O livro de Duarte Barbosa*, I, 123.

¹⁶⁰ GOUVEIA, *Jornada*, 135v; cf. São Bernardino, *Itinerário*, 46v.

¹⁶¹ A mesma palavra foi curiosamente usada já em 1562 por COELHO para designar os sacerdotes (DHMPPO, IX, 54). Note-se que o jesuíta não empregou as palavras *caciz* ou *hodamo*.

¹⁶² *Jornada*, 132.

Dos textos que até nós vieram ressalta antes o espírito pouco belicoso dos socotorinos, o qual constitui uma das principais diferenças destes últimos em comparação com as outras tribos semíticas meridionais do actual Iémen. Wellsted notou que na ilha não se travavam guerras, mas somente «occasional quarrels among the Bedouins respecting their pasture grounds; which were usually settled either by the individuals fighting the matter out with sticks, or by the interference of their friends» ¹⁶³. De facto, a simplicidade das armas dos beduínos descritas por autores dos séculos XVI e XVII leva a crer que já então o espírito socotorino de independência, descrito por alguns autores medievais, se transformara em mera vontade de não-intromissão. Paus de madeira, pequenos punhais importados, pedras e fundas indicam que a cultura de conflitos tendia a não deixar extravasar a violência do campo pessoal ¹⁶⁴. É ainda sintomático o facto de não se ter praticado na ilha a metalurgia até muito recentemente.

Não há dúvida de que a violência fazia parte do quotidiano dos socotorinos, como de qualquer outro povo. Segundo Gouveia as querelas eram mesmo muito frequentes à volta de animais roubados, o que juntamente com certos hábitos de vingança criava circuitos de violência intensa e mesmo uma cultura do suicídio ¹⁶⁵. O que faltava era no entanto uma violência em grande escala, susceptível de desafiar os fartaquis – se é que tal desafio tivesse feito algum sentido para uma sociedade tão fragmentada. Os líderes apresentados aos agostinhos em 1603 não tinham funções militares, nem estavam interessados em organizar uma resistência armada aos missionários. Bastava-lhes, enquanto autoridades morais, recusar o diálogo para fazer fracassar os planos destes últimos.

A divisão dos socotorinos em famílias ou clãs de algumas dúzias de pessoas, descrita recentemente por Naumkin, encontra-se já documentada no relato do missionário Gaspar Coelho, de 1562. Pensamos que se tratava das maiores unidades populaconais com expressão «política» no terreno. Segundo Coelho, um «povo» de beduínos era constituído por «doze ou quinze vizinhos» ¹⁶⁶. Supondo que cada «vizinho» encabeçaria um grupo de mais ou menos dez pessoas, chegamos a um número próximo daquele avançado por Wellsted em 1835 para a «pequena tribo» dos *Bahee Rahow*, de cerca de 130 pessoas ¹⁶⁷. Nada nas fontes indica que tenha havido unidades sócio-políticas maiores do que estas ¹⁶⁸.

¹⁶³ Em DOE, *Socotra*, 210.

¹⁶⁴ *Obras completas de D. João de Castro*, I, 201, e *Ásia* de João de BARROS, II, 19.

¹⁶⁵ GOUVEIA, *Jornada*, 136v.

¹⁶⁶ *DHMPPO*, IX, 53.

¹⁶⁷ Em DOE, *Socotra*, 215.

¹⁶⁸ Sem querer fixar aqui nenhum quadro teórico, pode notar-se que grupos desta dimensão (entre 100 e 300 pessoas) são designados numa obra neo-evolucionista recente como «local groups» (Allen W. JOHNSON & Timothy EARLE, *The evolution of human societies. From*

As dez pessoas que juntamos a cada vizinho para chegar a 100-150 indivíduos por grupo justificam-se por uma informação de Gouveia. Este autor não só refere um rapaz beduíno com sete irmãos e irmãs, como também nos dá uma preciosa descrição de uma estratégia hoje esquecida de construção de famílias: seria prática corrente entregarem-se os segundos filhos (talvez também as filhas) a algum outro pai de família, escolhido por entre os membros mais importantes do próprio «clã» ou comunidade. Este era obrigado a alimentar e educar como se fossem suas as crianças que assim lhe eram entregues pelos casais mais novos. Estes «filhos-do-fumo» (o padrinho era escolhido num ritual que envolvia fumos) passavam a integrar as famílias que os adoptavam, sendo totalmente desligados dos pais naturais. Algumas personalidades mais ricas e influentes chegavam a ter até dez crianças adoptadas desta forma, segundo Gouveia ¹⁶⁹. Podemos portanto contar com algumas «famílias» de uma boa vintena de indivíduos, não esquecendo que a poligamia também era prática corrente entre aqueles que a podiam sustentar ¹⁷⁰, levando em casos especiais a famílias com várias dezenas de membros.

O quotidiano dos socotorinos do interior era marcado pela economia pastoril extensiva e transumante, sendo o gado, caprino na maior parte, utilizado para dar leite e carne. Dos lacticínios produzidos, o mais famoso era o *ghee*, fabricado então pelos homens, e hoje em dia pelas mulheres, num processo de purificação extremamente moroso. Mas o leite fresco era também muito apreciado ¹⁷¹. Como já foi referido, as diferenças regionais terão sido consideráveis no que diz respeito a estratégias de subsistência, povoamento e mobilidade. Segundo as possibilidades de cada grupo, a dieta

foraging group to agrarian state, Stanford, 1987, 314 etc.). A palavra «tribo» deve evidentemente ser sempre usada com precaução não só devido ao seu passado comprometido com a antropologia colonialista, mas também porque carece de precisão, não nos dizendo nada sobre os níveis de integração e hierarquização da sociedade em questão. Usamo-la por falta de alternativas para designar um grupo populacional com coerência nos campos dos laços de sangue, da habitação e da economia de subsistência. Quanto à identidade de cada grupo em Socotorá, muito há ainda por perceber mesmo actualmente, principalmente devido à componente imaginária que qualquer definição de grupos inclui. Naumkin apontou nomeadamente, como já se referiu, para a existência de *moieties*, isto é, de uma divisão social que distingue entre «brancos» e «pretos» no seio de muitas comunidades beduínas actuais (*Island of the Phoenix*, 245-248). Estamos mais uma vez perante um aspecto cultural que escapa totalmente às fontes modernas.

¹⁶⁹ GOUVEIA, *Jornada*, 136v; cf. SÃO BERNARDINO, *Itinerário*, 46v.

¹⁷⁰ GOUVEIA, *Jornada*, 136.

¹⁷¹ Em 1633, por exemplo, «Le Sultan envoia dans le même moment par present au Commandant deux petites vaches, telles qu'elles sont en ce lieu-là, vingt cabris, douze poules, une peau pleine de lait, quatre paquets de dattes, & il fit presenter aux Officiers du lait à boire dans un pot de terre. Quand ils en eurent bû autant qu'ils voulurent, ils prirent congé, & emmenèrent le présent à bord.» (HAGENAAR em *Recueil des voyages*, X, 373.)

alimentar era completada com alguma caça ¹⁷², pesca, e a cultura da tâmara, praticável nos vales encaixados a meio caminho entre o litoral e o interior, mas com a colheita largamente controlada pelos fartaquis. As tâmaras podiam ser consumidas frescas ou secas ao sol, sendo depois armazenadas em sacos de pele ¹⁷³. Algumas seriam trituradas, servindo as «massas» de alimento nas épocas de «quaresma». Parte da colheita era ainda usada para fabricar uma bebida alcoólica, talvez um vinho queimado, cujo consumo excessivo por parte dos socotorinos o jesuíta Coelho lamentou ¹⁷⁴.

A relativa complexidade dos recursos assim explorados implica estratégias de mobilidade e de especialização sobre as quais infelizmente nada encontramos nas fontes modernas. É por exemplo de supor que existissem territórios delimitados, dentro dos quais os grupos se moviam sazonalmente segundo as necessidades impostas pela natureza ¹⁷⁵. Algumas regiões, como as terras próximas da serra central de Hajhir, relativamente húmida e fértil graças a uma altura de mais de 1500m, prestar-se-iam também a um sedentarismo quase completo, havendo indícios arqueológicos de aí se ter cultivado em terraços o *sorghum* ¹⁷⁶.

O modo de subsistência típico observado em finais do século XIX pelos Bent, que descreveram aldeias de cinco ou seis casas sitas nos vales encaixados, de onde nos meses mais secos parte da população migrava com o gado para as terras mais altas do maciço de Hajhir ¹⁷⁷, seria o mais vantajoso, mas não podia ser o único. Muitos grupos ter-se-ão visto obrigados a acomodar-se durante o ano inteiro nas terras do interior, adaptando-se a um meio hostil onde ainda em meados do século XX muitas famílias viviam em cavernas, em condições de extrema pobreza material. Só os beduínos mais abastados podiam dar-se ao luxo de comprar arroz, trigo, panos e objectos manufacturados de metal aos comerciantes do litoral. Usavam para isso o *ghee* e os *cambolins* ¹⁷⁸, pois não haveria praticamente moeda em circulação ¹⁷⁹. Tendo em conta que ainda em 1966 o explorador britânico G. Brown encontrou no interior da parte ocidental de Socotorá grupos

¹⁷² Cf. GOUVEIA, *Jornada*, 134v.

¹⁷³ Supomos que Hagenaar se refere a tâmaras frescas quando escreve que recebeu «deux ou trois paquets de dates qui n'étoient que demi-meures». Mas normalmente as tâmaras seriam secas, para depois serem comprimidas em sacos de pele, onde se transformam numa massa melosa e muito doce. Hoje em dia, quando estes sacos se abrem, a pele é cortada em tiras e distribuída às crianças que as chupam como rebuçados (informação de L. Stein).

¹⁷⁴ DHMPPO, IX, 53. Segundo HAGENAAR, os fartaquis, pelo contrário, «ne boivent point de fortes boissons, & ils ne se soucient ni de vin d'Espagne, ni d'arack» (*Recueil des voyages*, X, 377).

¹⁷⁵ Só temos a referência já citada de WELLSTED (1835) a «pasture grounds» sobre cujas fronteiras haveria querelas (em DOE, *Socotra*, 210).

¹⁷⁶ NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 152.

¹⁷⁷ *Southern Arabia*, 365-369.

¹⁷⁸ GOUVEIA, *Jornada*, 134v; WELLSTED em DOE, *Socotra*, 213.

¹⁷⁹ Cf. NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 154.

«hardly familiar at all with tea and sugar», muitos beduínos mais pobres das terras ocidentais viveriam também nos séculos XVI-XVII numa economia de auto-subsistência quase completamente fechada à entrada de produtos estranhos.

Quanto ao modo de vestir dos beduínos, uma das realidades mais facilmente observáveis, notou o anónimo de 1504 que as mulheres não vestiriam mais que uns tecidos «che le sono disolute del suo corpo che le non mantien castita alcuna», precisando que tanto homens como mulheres se cobriam com «panni di lana di la sorte che saria panno di uma zeliga i quali li porta dalla cintura a basso»¹⁸⁰. Segundo Barros, também se utilizariam peles¹⁸¹, podendo esta informação provir das notícias que Albuquerque dera de Abd-al-Quri¹⁸² ou referir-se a algumas tribos mais remotas ocasionalmente avistadas. Os dados mais precisos encontram-se mais uma vez em Gouveia, que escreve: «Os homens todos trazem nas mãos huns bordoes a modo de pastores, & andão cubertos com huns panos, que chamão Cambolins, de lam de cabra, pretos, de dous palmos de largo, & seis de comprido, com que se singem da cinta pera baixo, & outro mayor, preto, ou branco, a modo de capa com que se cobrem dos hombros pera baixo: este nunca o trocão, nem o largão até a morte, & com elles, & com huma faca a modo de cutello que trazem metida por detras se enterrão [...] As molheres vzam dos mesmos Cambolins, ajuntando da cintura até aos pès, outro grande com que se cobrem todas a modo de manto: Na cabeça, nem ellas, nem os homens trazem cousa alguma.»¹⁸³

Muitos socotorinos deixariam crescer a barba e o cabelo «fino alla cintura»¹⁸⁴, o que levou São Bernardino a compará-los a «Centhauros»¹⁸⁵. Gouveia conta mesmo, em jeito quase anedótico, que a tonsura dos agostinhos teria sido uma das razões pelas quais não eram bem aceites na ilha¹⁸⁶. Algumas mulheres adornar-se-iam ainda com jóias em grande quantidade («ears full of siluer rings»), mas esta última descrição refere-se expressamente à população costeira¹⁸⁷.

A realidade algo desolada, em termos económicos e políticos, de Socotorá impôs-se rapidamente nos textos, já depois de 1507. Criou-se mesmo, em alguns autores, uma imagem por sua vez redutora de uma suposta miserabilidade geral dos socotorinos. João dos Santos resumia em 1608: «Care-

¹⁸⁰ A. Teixeira da MOTA, *A Viagem de António de Saldanha em 1503*, 41.

¹⁸¹ *Ásia*, II, 19.

¹⁸² Encontramo-las numa versão mais tardia nos *Commentarios*, I, 270.

¹⁸³ GOUVEIA, *Jornada*, 135.

¹⁸⁴ A. Teixeira da MOTA, *A Viagem de António de Saldanha em 1503*, 41.

¹⁸⁵ SÃO BERNARDINO, *Itinerário*, 46.

¹⁸⁶ GOUVEIA, *Jornada*, 132v-133.

¹⁸⁷ *The Embassy of Thomas Roe*, 32; cf. A. Teixeira da MOTA, *A Viagem de António de Saldanha em 1503*, 41.

çem de todo genero de escolas, & sciencias. Não tem moeda, mas trocãõ humas cousas por outras. Não tem pouoações em que morem juntos, antes viuem espalhados polla ilha em couas, & lapas, que tem feito pollas serras, onde se recolhem com seus gados. Não vsão de nauios, nem nauegão pollo mar. Tem feyto ley entre si, que não tenham comercio com outra nação, nem que gente estrangeira viua entre elles, nem aceytem custumes, ou ley alguma, mais que a sua brutal, que dizem lhe ficou de seus antepassados.»¹⁸⁸

Muitas das carências enumeradas nas fontes históricas também hoje se verificam entre as populações mais pobres de Socotorá e da adjacente ilha de Abd-al-Quri, estudadas por Botting, Brown, Doe, Naumkin e Stein. O interior de uma pequena casa descrita por Orta Rebelo em 1611 (num tom naturalmente algo estranho para nós) corresponde largamente ao que se vê numa fotografia recentemente tirada e publicada por Naumkin: «As cazinhas em que vivem são muyto tristes, e pequenas, e parecem mais chequeiros de porcos, que moradas de homens humanos, e nellas não tem mais, que algumas pelles de cabra, que lhe Servem de cama, algum cambolim que tecem de lãa de Suas cabras, e assim vivem sem mais medicinas, nem minos do mundo.»¹⁸⁹. De facto, a cultura material doméstica descrita por Brown em 1966 não vai muito além destes pouquíssimos objectos¹⁹⁰. Os missionários agostinhos também pernoitaram, em 1603, em cavidades rochosas nas serras, das quais pensavam que só seriam utilizadas ocasionalmente por passantes¹⁹¹. Na verdade, tais covas ou pequenas grutas servem hoje de casa a muitas pequenas famílias serranas e são mesmo propriedade privada¹⁹².

Aspectos da cultura religiosa

Socotorá não só era a «ilha do aloés» situada na estratégica entrada do Golfo de Adem, como também um lugar com tradições cristãs de grande antiguidade, exercendo um enorme fascínio sobre viajantes, religiosos e cronistas dos séculos XVI e XVII, sedentos ainda e sempre de *curiosa* e *mira-bilia* que ajudassem a captar e compreender uma realidade cujos contornos

¹⁸⁸ *Ethiopia Oriental*, 138.

¹⁸⁹ *Un voyageur portugais*, 86; cf. GOUVEIA, *Jornada*, 135; NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 245.

¹⁹⁰ Cf. BROWN *apud* NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 152: «This [household] included four shee – and two goat-skins, one blanket, two lenglths of printed fabric, three wooden and two aluminium cups, one plate, one saucepan, two waterskins, and one sheathknife. The woman had no ornaments and there were no clothes other than those they were wearing.» Não tivemos ainda acesso ao relatório inédito de Brown, citado por NAUMKIN (G. H. H. BROWN, *Social and Economic Conditions and Possible Development of Socotra*, 1966).

¹⁹¹ GOUVEIA, *Jornada*, 134.

¹⁹² Vejam-se as descrições e fotografias em NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 224 e 230; BOTTING, *Island of the Dragon's Blood*, 160 e 225; e STEIN, «Sokotra aus völkercundlicher Sicht», 11.

lhes iam escorrendo pelas mãos à medida que «mais mundo» ia aparecendo atrás dos horizontes. Os reflexos desse fascínio prolongam-se pela literatura historiográfica até à actualidade, fazendo da suposta sobrevivência de costumes cristãos na ilha em inícios da Época Moderna um *topos* incontornável em qualquer descrição de Socotorá. E de facto, a questão da sobrevivência de tradições cristãs na ilha constitui um tema de grande interesse. Após o grande florescimento medieval da cultura cristã nestoriana em toda a Ásia central, meridional e oriental, e o fim, por vezes trágico, de inúmeras destas comunidades no meio das convulsões políticas do século XIV, qualquer vestígio de práticas cristãs em pleno mundo muçulmano não pode senão suscitar um vivo interesse junto dos historiadores. Torna-se no entanto, perante a quase desmoralizante quantidade de incursões, desprovidas na maioria de qualquer espírito crítico, referentes a este tema, imperioso repensar toda a questão, tomando como ponto de partida a atribulada história das missões do Padroado português à ilha no decorrer do século XVI.

Tentativas de missão em Socotorá

Antes da chegada dos portugueses a Socotorá, a notícia de uma cristandade socotorina circulara já pela Europa graças aos livros de Marco Polo e de vários outros autores-viajantes medievais¹⁹³. Seria de supor também que,

¹⁹³ As principais referências aos cristãos de Socotorá em obras que circularam pela Europa tardo-medieval estão acessíveis em Marco POLO, *Milione. Le divisament dou monde. Il Milione nelle redazioni toscana e franco-italiana* (eds. G. RONCHI & C. SEGRE), Milão, 1982, 267 ss. e 591 ss.; *L'India di Nicolò de' Conti, un manoscritto del libro IV del De Varietate Fortunae di Francesco Poggio di Bracciolini da Terranova* (ed. G. F. GROSSATO), Pádua, 1994, 33 e 87 (Conti terá de facto passado por Socotorá nos anos 1430); *The Pilgrimage of Arnold von Harff, knight from Cologne* (ed. M. LETTS), reimpresão Nendeln, 1967, 156. É ainda de referir o relato de Kosmas INDIKOPLEUSTES, do século VI [*Topografia Cristiana. Libri I-IV* (eds. A. GARZYA, W. WOLSKA-CONUS & R. MAISANO), Nápoles, 1992, 120 ss.]. Outros dois viajantes que se supõe terem passado por Socotorá no século XIII são Giovanni ou Jean de Cora (cf. Jacques QUÉTIF, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti*, Paris, 1719, tom. I, pars II, 572 ss. e Sir Henry YULE, *Cathay and the way thither, being a collection of medieval notices on China*, reimpresão Liechtenstein, 1967, III, 7), e William ADAMS (cf. *Recueil des Historiens des Croisades*, II, 521-555). Os principais textos árabes medievais referentes aos cristãos de Socotorá encontram-se, traduzidos, em *Relation des Voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine dans le IXème siècle de L'Ere Chrétienne* (ed. J. T. REINAUD), Paris, 1845, I, 139 ss.; AL-MASUDI, *Les prairies d'or* (ed. Ch. PELLAT), Paris, 1962, II, 332 (cf. uma outra versão in NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 31); *Südarabien nach Al-Hamdani's «Beschreibung der arabischen Halbinsel* (ed. L. Forrer), reedição Liechtenstein 1967, 37-41; AL-MUQQADASI, *Ahsan At-Ta'asim Fi Ma'Rifat Al-Aqalim (La meilleure Répartition pour la Connaissance des Provinces)* (ed. A. MIQUEL), Damasco, 1963, 39; *Géographie d'Edrisi* (ed. P. A. JAUBERT) (Recueils de voyages et de mémoires publiés par la Société de Géographie, 5-6), Paris, 1836, I, 47 ss.; Rex SMITH, «Ibn al-Mujawir on Dhofar and Socotra», 85 ss.; *Géographie d'Aboulféda* (ed. J. T. REINAUD), Paris, 1848, I, 128 ss.; Excerto de um texto de Ibn Madjid, segundo a edição de Shumovsky, em: NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 34 ss.

sendo os socotorinos conhecidos na região como cristãos, tal informação tivesse sido transmitida aos portugueses por via oral nos contactos que se desenvolviam com as populações do Índico desde 1498. Os cristãos são, ainda assim, ignorados pelo relato anónimo da viagem de Álvares Cabral e não são mencionados, com excepção da edição de 1502 do livro de Polo, antes de 1504 ¹⁹⁴.

Já neste primeiro contacto documentado entre europeus e socotorinos, acontecido em Abril de 1504, a religião dos habitantes locais jogou um papel importante, estando na base da descoberta de uma identidade comum. Como notou um anónimo italiano que esteve presente na visita de 1504, pouco depois do desembarque, «[um socotrino] haue grande apiacere et sopratuto che ieremo christiani perche loro non credeua che fosse piu christiani al mondo [...]» ¹⁹⁵. Junto com a surpresa dos socotorinos (não podemos saber se eles realmente pensariam ser os únicos cristãos do mundo, mas é provável que não tenham tido uma visão abrangente da cristandade), é o enorme fascínio dos europeus por uma gente remota mas em tempos cristianizada que transparece da afirmação citada. E de facto, há algo de insólito e comovente no percurso que o italiano retrata. Os visitantes deixaram-se conduzir desde a praia até uma pequena ermida, em cujo interior decorreu um ritual francamente estranho de libações, preces e procissões, certamente difíceis de distinguir sob a fumaça espessa do incenso socotorino. No entanto, e no que tocava à interpretação deste ritual, não havia espaço para dúvidas. Pois «dentro e in mezo di quella jesia ge era uno grande altare et in megio del altar era una bandiera in un asta che era dipinta una + rosa e la bandiera era biancha» ¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Salta à vista a omissão por parte do editor Valentim Fernandes, na versão portuguesa do livro de Marco Polo (1502), de informações que valorizavam, nas versões medievais, o *katholikos* nestoriano de Bagdade como a entidade da qual os cristãos socotorinos dependiam (*Ho liuro de Marco Paulo. Ho liuro de Nicolao Veneto. O trallado da carta de huum genoues das ditas terras*, Lisboa, 1502, fl. 72v; cf. ainda, para duas versões muito próximas do original perdido, de inícios do século XIV, *Milione. Le divisament dou monde*, 267 ss. e 591 ss.). Mas esta omissão, que corresponde ao facto histórico de não haver referências a bispos nestorianos enviados para Socotorá posteriores ao século XIII, deve-se simplesmente aos cortes arbitrariamente efectuados, já nos anos 1320, pelo autor da tradução latina que esteve na base da edição de 1502, o italiano Francesco PIPINO [cf. *O livro de Marco Paulo – O livro de Nicolau Veneto – Carta de Jeronimo de Santo Esteuam conforme a impressão de Valentim Fernandes, feita em Lisboa em 1502* (ed. F. M. Esteves PEREIRA), Lisboa, 1922, XV; segundo Esteves Pereira era precisamente uma cópia da versão de Pipino que o Infante D. Pedro trouxera de Veneza em 1428. Tanto esta versão manuscrita como a primeira edição impressa, de 1485, são raríssimas, pelo que não pudemos ainda verificar se o capítulo referente a *Scorea* é realmente idêntico nas versões de Pipino e de 1502]. Era também natural que houvesse uma certa relutância, em tempos manuelinos, em falar do *katholikos* como «papa» do Oriente, conceito expressamente sugerido por Polo (ou um dos seus primeiros copistas) na versão publicada por RONCHI e SEGRE (cf. *Milione*, 268).

¹⁹⁵ A. Teixeira da MOTA, *A Viagem de António de Saldanha em 1503*, 40.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 41.

Três anos mais tarde, já depois de conquistada a fortaleza de Soco, «o Capitão mór encarregou a Dom Afonso de Noronha, que auia de ser capitão da fortaleza, que com o padre frei Antonio do Loureiro, que auia de ser o guardião do mosteiro, falassem com a gente da terra pera asento da paz; o que assy fizerão, soltando alguns catiuos, que fossem dizer á gente que elles nom ouverão de pelejar se nom acharão aly aquelles Mouros Fartaquís, porque ElRey de Portugal, sabendo que os Çocotorinos naturaes da Ilha, em outro tempo forão christãos do bemaumenturado Apostolo Sancto Thomé, aly mandaua fazer huma Igreja, e aly estarem frades que os tornassem a lembrar na christandade, e lhe fazer muytos bens [...]»¹⁹⁷. Além dos tributos que deviam pagar, «o principal de tudo», nas palavras de Barros, «éra a liberdade de suas pesóas e poderem ser doctrinados em as cousas da fé de Christo. Do que elles ficaram muy cōtentes [...]»¹⁹⁸.

Narra ainda Fr. Paulo da Trindade que «o P. fr. Antonio do Loreto [Loureiro] disse a primeira missa [na igreja de Nossa Senhora da Vitória, em Suq] com muita festa e consolação dos naturais, os quais todos acudiram a ajudar a festejar aquele dia, dando muitas graças a Deus pela liberdade em que se viam.»¹⁹⁹ Tal como acontece para a Índia meridional, as fontes ao nosso dispor sugerem que os primeiros contactos entre cristão ocidentais e orientais estiveram marcados por uma certa alegria do «reencontro». Poucos se preocuparam, nestes momentos iniciais, com as diferenças de usos e costumes que se poderiam ter verificado. De uma conhecida carta de D. Manuel ao arcebispo de Braga, D. Diogo de Sousa, datada de 29 de Junho de 1508 (contendo portanto já informações de 1507), depreende-se mesmo como havia a esperança em ver a cristandade de Socotorá reflorescer quase por força própria, uma vez libertada da tutela dos fartaquis: «estes christãos, posto que ho nam sejam perfeitamente, teem muytas cousas do conhecimento de nosa fee e hamse por christãos». Os indícios mais claros, no parecer do próprio rei, eram a prática do jejum de quaresma, a suposta monogamia, a existência de igrejas com cruzeiros nos altares, de nomes cristãos, de um dízimo eclesiástico, e a geral veneração da cruz, aspectos que discutiremos mais adiante²⁰⁰. A carta é mesmo um dos textos mais citados pela historiografia posterior para provar a existência de uma cultura cristã em Socotorá no século XVI.

Infelizmente, pouco sabemos de facto sobre os primeiros trabalhos de «missionação» levados a cabo pelo franciscano António de Loureiro entre 1507 e 1511 enquanto responsável pelo serviço religioso na igreja de Nossa Senhora da Vitória. Como já ficou claro, o relacionamento entre portugueses e beduínos deteriorou-se ainda no ano de 1507, obrigando a rusgas e uma

¹⁹⁷ *Lendas*, I, 683 ss.

¹⁹⁸ *Ásia*, II, 23.

¹⁹⁹ *Conquista Espiritual*, II, 25.

²⁰⁰ *CAA*, II, 421.

intervenção militar de Afonso de Albuquerque em 1508. A comunidade cristã, da qual Loureiro cuidava enquanto «guardião» da igreja de Nossa Senhora da Vitória ²⁰¹, seria portanto maioritariamente portuguesa. Mas incluía também socotorinos, nomeadamente mulheres casadas com soldados da guarnição, e talvez algumas outras pessoas que tenham vindo morar junto da fortaleza, provavelmente as mesmas que aí tinham permanecido depois da invasão fartaqui de 1480.

Aquilo que Trindade soube escrever, já em 1630, sobre os «trabalhos» aqui levados a cabo por Loureiro e os seus companheiros, resume-se à mão-cheia de lugares-comuns habituais nas narrativas de missão menos úteis: «Os nossos religiosos começaram logo a entender em cultivar aquela vinha que estava feita um mato bravo, e a uns catequizavam e a outros baptizavam [...] Logo se começou a enxergar neles o fruto de todo este trabalho, porque tornando a doutrina que os nossos lhe davam, tiraram os abusos e superstições em que se criaram, e receberam os ritos e costumes da Igreja Romana.» ²⁰² Estas eram as esperanças e reveses que estruturavam a realidade e o imaginário de qualquer missão em qualquer lugar. Concluía Trindade, como não podia deixar de ser numa crónica comprometida com a história franciscana, que «nestes sanctos exercícios se ocupavam aqueles varões apostólicos com notável aproveitamento daqueles insulanos», até serem obrigados a retirar-se por razões fora da sua responsabilidade ²⁰³.

Não parece que o cronista franciscano tenha sabido mais do que Barros e os outros autores de Quinhentos, cujos relatos, muito concisos no que toca aos franciscanos em Socotorá, certamente leu. Pode ainda assim reter-se que as actividades que Loureiro desenvolveu não terão causado espanto, nem em termos positivos nem em termos negativos. Se o franciscano tivesse fracassado ou provocado hostilidades abertas, isso teria bem depressa sido divulgado, tendo em conta a polémica que entre 1507 e 1511 flamejou em torno do mantimento ou não de Suq. É evidente que não se «converteu» a população de quase toda a ilha, como Correia quis crer ²⁰⁴. Mas os franciscanos certamente não tiveram dificuldade em habituar algumas pessoas mais facilmente influenciáveis a práticas religiosas católicas, ganhando assim a impressão de «corrigir» os «erros» em que duzentos anos de isolamento e abandono eclesiástico tinham deixado cair os socotorinos. Note-se que nas fontes da primeira metade do século XVI, tal como acontece para a Índia, não encontramos referências a comportamentos considerados heréticos. Por esta altura ainda ninguém se questionava sobre *o que* era o cristianismo socotorino. António do Loureiro e os seus companheiros esforçavam-se por

²⁰¹ Cf. nota de F. LOPES em TRINDADE, *Conquista Espiritual*, II, 25.

²⁰² *Ibid.*, II, 25.

²⁰³ *Ibid.*, 25 ss.; cf. CORREIA, *Lendas*, I, 683.

²⁰⁴ *Lendas*, I, 687; cf. SCHURHAMMER, *Francis Xavier*, II, 118.

fazer reviver tradições perdidas, mas estavam ainda distantes do espírito abrasador de Trento e Diamper ²⁰⁵.

Segundo Trindade, alguns frades ficaram na ilha mesmo após o abandono da fortaleza à espera de que Loureiro trouxesse reforços de Goa, mas é possível que se trate de um erro decorrente do facto de Loureiro ter deixado a ilha e os companheiros já em 1510, no ano anterior ao abandono oficial da fortaleza. Seja como for, a partida dos soldados e dos franciscanos terá certamente causado alguma perplexidade entre aqueles que seriamente esperaram ver-se libertados da presença dos fartaquis ²⁰⁶, por mais laxista que esta de facto fosse em termos políticos e culturais. A recusa, nesse momento, de uma ajuda aos franciscanos de Soco por parte de Goa, independentemente da presença ou não de militares na ilha, foi um erro em termos de estratégia missionária. Importa porém ter em conta que nos primeiros anos do século XVI ainda se estava longe de uma definição clara dos objetivos do trabalho dos religiosos no Oriente. As grandes estratégias missionárias não surgiram, como se sabe, antes de meados do século.

Depois da partida dos franciscanos, os cristãos de Socotorá caíram no esquecimento das autoridades. Em 1527, depois de ter passado pela ilha e ter sido bem recebido pelos fartaquis, Martim Afonso de Mello ainda escreveu a D. João III: «Por descargo de minha consciencia me parece que Vosa Alteza devia prover nyso, e mandar fazer [*i.e.* reaproveitar] hy huma igreja e hum par de clerigo de boa vida que nela estem, e lhe mostrem nosa fee, de maneira que am de ter em sua vida. Oulhe Vosa Alteza que tem obrigaçam de asy fazer, por serem seus vasalos e estarem a vosa obidiença, e eles asy o desejam e me pediram que lho escrevese.» ²⁰⁷

Mas só trinta anos após o abandono de Soco, já no Verão de 1542, um missionário voltou a visitar Socotorá. Francisco Xavier deu à costa da ilha durante a sua viagem de Lisboa para a Índia. Desembarcou duas vezes, sendo, como ele próprio conta, bem recebido pelos habitantes locais, facto que visivelmente o entusiasmou ²⁰⁸.

Xavier procedeu a alguns baptismos, mas é natural que o gesto tenha sido interpretado de maneiras diversas por ele e pelos socotorinos. Tudo na documentação indica que estes já não conheciam, no século XVI, ritos de iniciação que envolvessem lavagens ou imersões. Alguns recordariam certa-

²⁰⁵ Cf. João Paulo Oliveira e COSTA, «Os Portugueses e a cristandade siro-malabar (1498-1530)», in *Studia*, 52 (1994), 137 ss. Embora por entre os membros do clero seja, de facto, algo difícil discernir indícios da cultura humanista europeia, é importante reter que, nesta época, «os Portugueses viam-se não como disciplinadores de comunidades heréticas, mas acima de tudo como resgatadores de cristandades perdidas» (*ibid.*, 137).

²⁰⁶ Cf. TRINDADE, *Conquista Espiritual*, II, 25; CORREIA, *Lendas*, I, 687.

²⁰⁷ Malaca, 26.11.1527; *DHMPPO*, II, 130 ss.

²⁰⁸ A visita encontra-se analisada em pormenor por SCHURHAMMER em *Francis Xavier*, II, 113-130.

mente a prática reintroduzida em 1507 pelos franciscanos, mas não terá sido exclusivamente pelo desejo fervoroso de aprender a «verdadeira doutrina» que os socotorinos lhe «rogaron [...] mucho que quedase con ellos, y que todos, grandes y pequeños, se bautizarían» ²⁰⁹. Repare-se antes num pequeno episódio que Francisco de Sousa cita a partir de uma outra carta de Xavier, o qual ilustra muito bem as várias facetas interpretativas de um único gesto do missionário, carregado de bem mais do que um único significado:

«Estava em certo lugar huma Moura com dous filhos pequenos, os quaes eu queria baptizar por não saber que erão filhos de Mouro, mas elles fugirão para a mãy queyxandose de mim. Acode a mãy protestandome que era Moura, & não queria que seus filhos fossem Christãos. Clamão da outra parte os Biduins [ditos cristãos], que a nenhum partido os baptize, nem ainda a rogos de seus proprios pays, pois era gente indigna de tam grande beneficio, & que elles não havião de consentir se fizesse Christão Mouro algum. Tanto aborrecem os Mouros esta nação.» ²¹⁰

Receber o baptismo de Xavier era evidentemente, para os socotorinos como para numerosos outros povos missionados, um acto privilegiado e/ou privilegiante, mais do que uma profissão de fé cristã. Exprimia também uma vontade política, aquela de obter auxílio económico e militar. Mas estava-se longe de ganhar novos adeptos da *ecclesia* católica, ou mesmo de dar os primeiros passos nessa direcção. João de Lucena refere que Xavier não dispôs sequer dos serviços de um intérprete, sendo obrigado a servir-se em Socotorá da linguagem «da caridade», juntamente com as habituais pregações que ninguém entendia, e das quais não sabemos – nem podemos saber – como agiram sobre as populações visadas ²¹¹. Xavier teve de deixar a ilha pouco depois, para prosseguir a sua viagem em direcção a Goa.

Ainda no mesmo ano de 1542, ou em 1543, mas independentemente de Francisco Xavier, chegaram a Socotorá dois frades franciscanos de cujas actividades não se sabe mais do que aquilo que está nos apontamentos do vigário Miguel Vaz apresentados a D. João III, em Novembro de 1545. Desta

²⁰⁹ DHMPPO, III, 30.

²¹⁰ SOUSA, *Oriente Conquistado*, 783.

²¹¹ João de LUCENA, *História da Vida do Padre Francisco de Xavier e do que fizeram na Índia os mais Religiosos da Companhia de Iesu*, Lisboa 1600, 47. Schurhammer insiste em que Xavier se teria feito entender em português, mas não nos parece credível que em 1542, salvo raras excepções, os habitantes de uma ilha tão periférica no contexto das rotas frequentadas pelos portugueses soubessem mais do que umas poucas palavras deste idioma. A hipótese do português não deixa de ser, contudo, mais viável do que aquelas avançadas por Horácio TURELLINO, Daniello BARTOLI e principalmente a de Dominique BROUHOURS, o qual defendia um «dom sobrenatural» de Xavier para falar idiomas (todos *apud* SCHURHAMMER, *Francis Xavier*, II, 122). O que importa não é tanto sabermos quantas das palavras proferidas por Xavier os socotorinos entenderiam. Trinta anos após a partida dos franciscanos, e mais de duzentos anos após o fim das relações com a hierarquia cristã oriental, o sermão de um jesuíta, por mais básico que fosse, dificilmente seria entendido pelos beduínos de Socotorá no que respeita aos conteúdos doutrinários.

feita os socotorinos mostraram-se menos acolhedores: «Estavam jaa estes christãos tam sojeitos aqueles mouros e tam desesperados de numqua terem favor nem emparo de christãos, que se çarraram a receber a sua doutrina, dizendo-lhe que se iriam e ficariam soos e os tratariam muyto pior due ategora fizeram.»

Prossegue o relato de Vaz: «Com este gramde temor estiveram muytos dias, sem quererem receber dos padres nenhuma doutrina. Seguraram-lhe que numqua os desemparariam e os mouros se tirariam daly. Começaram a se bautizar, fizeram-no asy todos, e apremder as orações com o maes necesareo a fee. Hum destes frades tornou a Imdea requerer ao governador mandarse tirar daly aqueles mouros; nam no pode por entam fazer. Nam quis laa maes tornar o frade, por nam negociar ao que veo; outro ficaua pera hir laa; nam sey o que se nysto faria. Sera muy grande culpa tornar-se a perder tanta alma, como ja estam ganhadas pelo Bautismo e pela doutrina.»²¹² Os frades abandonaram a ilha ainda em 1543²¹³.

Uma diferença tão grande entre o acolhimento de Francisco Xavier e o dos frades franciscanos não pode explicar-se unicamente pelo carisma do «apóstolo» jesuíta. A interpretação conspirativa que deita as culpas em cima dos fartaquis poderá ter algum fundamento. Xavier parece ter-se movimentado sem a interferência dos senhores árabes da ilha, o que é pouco provável no caso dos frades que passaram aí vários meses. No entanto, da forma dramatizada como é avançada por Vaz no seu resumo, polémico e obviamente favorável à guerra contra os fartaquis, a interpretação constitui um claro exagero. Trata-se de mais uma tentativa de explicar as impossibilidades da confraternização entre cristãos em Socotorá recorrendo exclusivamente a factores externos, sem ter em conta a existência de diferenças internas.

As relações podem inicialmente ter sido ensombradas pelo medo das reacções dos fartaquis. Mas mais do que isso, deve ter sido a experiência da passagem fulminante de Xavier, aliada à incapacidade dos frades franciscanos em conseguir reforços em Goa, que efectivamente fez fracassar a tentativa de missão de 1542/43. Mais uma vez, os cristãos «frangles» não cumpriam as promessas que faziam. Ora na ausência de contrapartidas práticas e visíveis, os socotorinos não se sentiam, em 1543, na necessidade de deixar-se doutrinar por religiosos católicos.

A notícia do malogro franciscano terá sido um duro golpe no entusiasmo nutrido por Xavier. Só em finais de 1548 se começaram a tecer, entre os jesuítas de Goa, planos concretos para o envio de um padre chamado Cipriano com dois irmãos leigos para Socotorá²¹⁴. O projecto foi reiterado

²¹² DHMPPO, II, 215 ss. Segundo frei Paulo da Trindade, um dos frades era Paulo de Santarém (*Conquista Espiritual*, II, 25).

²¹³ DHMPPO, III, 215.

²¹⁴ DHMPPO, IV, 197.

por Xavier à última hora ²¹⁵ e posto de lado por mais de dez anos. Entretanto, a próxima «missão», uma simples visita religiosa à ilha, acabou por ser totalmente espontânea e de curtíssima duração. Gonçalo Rodrigues e Fulgêncio Freire, ambos jesuítas a caminho de Goa para a Arábia, aqui passaram uma semana em Fevereiro de 1555.

Escreveu Rodrigues: «[...] quarta feyra seguinte fomos a casa do bemaventurado Sam Thomé, onde achamos tres Cacizes rezando pola menhã as suas horas [...] Puzemos o retabulo e imagem de S. Thomé que traziamos: grande prazer mostrarão os Cacizes por não terem semelhante couza visto, concertamos o altar, [...] e enramou-se a igreja; puzemos outros retabulos que os devotos das fustas oferescerão, dicemos missa, e tomarão uns quatro o sanctissimo sacramento; a sesta e ao domingo seguinte con toda a gente dicemos missa, e tomarão doze a sancta eucharestia.» ²¹⁶

Saltam à vista dois aspectos interessantes. Primeiro, o facto de estas missas e intromissões virem satisfazer um desejo específico de muitos portugueses no Oriente, aquele das *romarias* em paisagens selvagens, uma espécie de mini-peregrinações, neste caso desde a praia de Suq até ao lugar onde a ermida de «São Tomé» vinha impor a sua ordem à estranha paisagem socotorina; «Gloria seja a N. S. que avia S. Thomé de vir a 1500 e tantos annos faser casa a Socotora onde eu fosse dizer missa», escrevia Gonçalves ²¹⁷. A sacralidade de tais lugares fazia estremecer e era objecto de uma procura intensa, além de dar lugar, não raras vezes, a verdadeiras representações folclóricas, como adiante se verá. Socotorá prestava-se optimamente a estas actividades de peregrinação recreativa, sendo um lugar relativamente pacífico e usado com alguma frequência para o reabastecimento das naus em água e víveres. É portanto provável que tenha havido outras visitas do mesmo género, sem que delas restem notícias escritas. O próprio Fulgêncio Freire passou por Socotorá, pelo menos mais uma vez, em Fevereiro de 1560, sem deixar de visitar novamente «a casa do bemaventurado são Thome» ²¹⁸.

Segundo aspecto a notar, a atitude dos visitantes não suscitou reacções violentas por parte dos «cacizes» socotorinos, o que é no mínimo surpreendente. Não seria difícil imaginar que dois estranhos, ao entrarem num lugar de culto em pleno ritual, colocando imagens e objectos na ara sacra, suscitassem hostilidades abertas. No entanto nada de desagradável (a acreditar no relato dos jesuítas) aconteceu. O clima reinante entre católicos e cristãos locais permanecia pacífico enquanto a presença dos portugueses não se prolongasse por de mais no tempo.

²¹⁵ DHMPPO, IV, 464 e *Documenta Indica* (Monumenta Historica Societatis Iesu) (ed. J. Wicki), Roma 1948 [DI], I, 495.

²¹⁶ RASO, X, 48 ss.

²¹⁷ *Op. cit.*, 50. É o próprio Gonçalves que usa a palavra «romaria».

²¹⁸ RASO, X, 104.

Novos planos de missionação aparecem na documentação para 1561 e inícios de 1562. Decidiu então o provincialado jesuítico de Goa mandar missionários para Moçambique, Madagáscar e Socotorá²¹⁹. Alguns meses depois já o padre jesuíta Gaspar Coelho escrevia da ilha ao provincial sobre as suas experiências. Se uma primeira carta enviada em Março se perdeu, uma segunda, datada de 30 de Agosto de 1562, constitui a única descrição de Socotorá alguma vez escrita na própria ilha, e dá provas das extremas dificuldades ali enfrentadas pelos jesuítas.

Logo após a sua chegada, o padre João Lopes, companheiro e amigo de Coelho, adoeceu, sucumbindo às «febres» cerca de duas semanas mais tarde. «Enterrei-o em huma destas igrejas, e dai sete ou oito dias, me derão a mim humas febres tão grandes que cheguei a estar sem fala. Aos que comigo tinha derão também as febres e asi nos achamos todos em huma casa doentes, olhando huns pera os outros, sem ter senão de dar graças a Noso Senhor de por nos visitar desta maneira.»²²⁰

Depreende-se ainda da carta como fazia falta um intérprete e alguém que tivesse um mínimo de experiência no terreno. «A lingoa da terra e dificultosa, nem se entende com o arabio nem com o abixim, nem ha nella ler ou escrever.» Nos primeiros tempos, Coelho admite mesmo que «não fazíamos nada, por falta de experiencia e lingoa da terra»²²¹. Não se conserva nenhum outro documento sobre o trabalho levado a cabo por Coelho nos meses seguintes, mas sabemos de uma carta escrita em 1565 por um jesuíta do colégio de Goa que Coelho passou dois anos inteiros na ilha sem «colher fruto»²²². Segundo Josef Wicki, Coelho foi chamado de volta para Goa em Dezembro de 1563²²³.

Embora não saibamos o que se passou exactamente durante este tempo, é provável que, após alguns sucessos iniciais que terão incitado Coelho a continuar os trabalhos, nada mais se tenha alcançado de satisfatório para ele. O problema terão sido, juntamente com a pouca vontade dos socotorinos em deixar-se «reconverter», os próprios objectivos dos jesuítas, provavelmente semelhantes àqueles do padre Loureiro entre 1507 e 1511, e dos franciscanos em 1542-43 – ou mesmo mais ambiciosos. Enquanto os contactos esporádicos, como também o de Xavier, decorriam sem grandes atribulações, esta era já a terceira iniciativa de «longa duração» que se gorava.

É seguro que Coelho queria ir longe, criando alguma infraestrutura fixa e fazendo um trabalho de conversão baseado no entendimento mútuo, seguindo as linhas de força da missionação que por esta altura já se desen-

²¹⁹ *DHMPPO*, VII, 392 e 477.

²²⁰ *DHMPPO*, IX, 55. Recorde-se como já em 1507, segundo CORREIA «[...] a gente começou de adoecer dos mãos ares» (*Lendas*, I, 687). A malária foi certamente mais uma das condicionantes dos sucessivos fracassos sofridos pelos portugueses na ilha.

²²¹ *DHMPPO*, X, 54 ss.

²²² *DHMPPO*, IX, 469.

²²³ *DI*, V, 521.

haviam com clareza no universo jesuítico. Sabemos por exemplo pela sua carta que tentou aprender o *soqotri*, feito totalmente inédito até então ²²⁴. Com tudo isto, fracassou. Não havia entre os socotorinos interesse num aprofundamento de relações ao nível da cultura religiosa. Talvez as coisas tivessem corrido de outra maneira se Coelho tivesse tido à sua disposição uma boa logística de apoio e assim podido criar algum incentivo económico ou social a um relacionamento duradouro, no entanto nada disso existiu. O único apoio dado por Goa terá sido um jesuíta mandado para a ilha em 1563 a fim de trazer à Índia alguns moços socotorinos, onde seriam educados na fé católica até um dia voltarem a Socotorá, como intérpretes e tradutores, ajudando à missão ²²⁵. De facto, encontramos-os no colégio de Goa em Novembro de 1564, por entre as várias centenas de crianças que por essa altura aí aprendiam a ler, escrever e cantar sob os auspícios dos jesuítas ²²⁶. No entanto, não há nenhum sinal de que o ambicioso plano alguma vez tenha sido posto em execução.

Mais uma vez, os esforços de missão ficaram sem consequências entre os socotorinos. Desta feita, a frustração dos jesuítas foi mesmo profunda e generalizada, como se depreende de uma carta escrita por um jesuíta em Goa a um amigo residente em Coimbra. Cheio de amargura e mesmo com algum cinismo, o religioso expõe o desespero causado pela impossibilidade de se conseguir *alguma* coisa em Socotorá, rematando após uma breve, mas clara descrição do trabalho de Coelho, com um violento «Etiam pulverem pedum suorum ejiciens in eam in testimonium illi» ²²⁷. Os jesuítas, de facto, deixavam o lugar inóspito, sacudiam o pó dos pés – e nunca mais voltariam a Socotorá.

²²⁴ O *soqotri*, falado hoje nas ilhas de Socotorá, Abd al-Kuri e Samha, e desprovido de tradição escrita, constitui uma das seis línguas arábicas meridionais modernas. Não é entendido por faladores do árabe, nem mesmo do aparentado *mahri*. Para detalhes, veja-se o artigo de Claude SIMEONE-SENELLE, «Sukutra», in *EI, New Edition*, vol. IX (1997), 809 ss.

²²⁵ *DI*, V, 740.

²²⁶ *DI*, VI, 252.

²²⁷ *DHMPPO*, IX, 469; cf. Mat. 10,14 («Se alguma casa ou cidade não vos receber, nem der ouvidos ao que vocês disserem, quando saírem dali sacudam o pó dos vossos pés, como aviso para eles»), e Marc. 6,11. A carta do P. Sebastião Gonçalves ao Irmão Lourenço Mexia (Goa, 26.11.1565), faz o resumo de uma «Comédia» que os jesuítas teriam representado em Goa, provavelmente uma simples alusão ao grande teatro das missões do Oriente; entram na fictícia «peça» personagens alegóricos das várias regiões de missão, entre outros «huma velha tresvaliada, chamada Çaquotoraa na qual, (segundo parece), foi semeada a palavra de Jesus Christo em algum tempo, e depois, por falta de obreiros se endureceu e envelheceu tanto que jaa tresvalia, de maneira que nem he christãa nem gentia nem moura: pode-se chamar velha negra emperrada, e castanha soutinha, maa de debulhar, porque ay morreo o nosso Padre João Lopez, e quasi nnenhum fruto colherão, senão trabalhos, e o Padre Guaspar Coelho ouve por seu partido acolher-se e deixa-la desemparrada. Etiam pulverem pedum suorum ejiciens in eam in testimonium illi.» Ainda em 1578 o pouco sucesso de Coelho era lamentado com alguma amargura (*DHMPPO*, XII, 395).

Só quarenta anos mais tarde, quando já os fracassos sofridos pelos jesuítas pareciam distantes, uma nova e última tentativa de missionação se esboçou, desta vez nos círculos agostinhanos de Goa. Estava na sua origem uma ideia do arcebispo frei Aleixo de Menezes, que desejava ir a Socotorá em pessoa, levando consigo alguns «Cassanares da Serra», por estes serem de pele escura e entenderem o caldeu, língua litúrgica dos cristãos siro-mala-bares que se supunha ser ainda utilizada na ilha ²²⁸.

A acção foi significativamente melhor preparada do que todas as anteriores. Considerou-se a importância de um apoio por parte dos fartaquis, frequentemente acusados de não respeitarem os direitos dos cristãos de Socotorá, mas cujos laços diplomáticos com a coroa portuguesa eram os mais estáveis na região. Ter-se-á mesmo feito um estudo prévio e sistemático das condições para uma missão ²²⁹. Quando, em 1602, o arcebispo acabou por não poder partir em pessoa, escolheram-se os agostinhos Leonardo da Graça e Valério do Loreto, que em finais de 1603 seguiram para Socotorá ²³⁰.

Os socotorinos não se deixaram surpreender pela chegada dos agostinhos em 1603. Estes foram acolhidos, a caminho do seu lugar de desembarque para Tamarida, por uma multidão de «biduins» em sobressalto, lançando «de cima muitos penedos pera os matarem, [e] dizendolhes muitas afrontas, & injurias» ²³¹. A razão avançada por Gouveia é «que com as nouas de virem os frades tirarlhe seus costumes estauão exasperados [...]» ²³². De facto, os missionários tiveram de pedir, por mais paradoxal que pareça, ajuda ao xequie fartaqui residente na ilha. A ideia era simples e ingénua: uma vez que os frades só se ocupariam das questões de religião, sem se «entremeter» nas «cousas que não tocassem na ley dos Christãos», mantendo-se portanto o pagamento de tributos aos fartaquis, estes últimos deveriam mandar «aos Biduins que em todas as cousas da christandade lhes obedecessem». Que tal ordem tenha saído ou não, a verdade é que os frades obtiveram do xequie autorização para iniciar os seus trabalhos, sob condição de não tentarem converter a população já islamizada de Tamarida ²³³.

²²⁸ GOUVEIA, *Jornada*, 130v. Sobre a designação «cassanar» veja-se DALGADO, *Glossário luso-asiático*, I, 161.

²²⁹ É o que GOUVEIA afirma, mencionando um agostinho de Melinde encarregado de fazer tal estudo no próprio terreno e de enviar os resultados a Goa (*Jornada*, 131).

²³⁰ *Ibid.*, 131. Alguns dados sobre Leonardo da Graça, que missionou também no Bengala desde 1599, acham-se em DHMPPOO, XI, 242 ss. Sobre o papel do arcebispo na preparação desta missão pode ver-se Carlos ALONSO, *Alejo de Menezes, O.S.A. (1559-1617) Arzobispo de Goa (1595-1612). Estudio biográfico*, Valladolid, 1992, 179-183. Um esboço autobiográfico de Leonardo da Graça, que inclui um breve resumo do que se passou em Socotorá, acha-se publicado em Carlos ALONSO, «Nuevos documentos sobre los Augustinos en la Costa Suahili y sobre los Martires de Mombasa de 1631», in *Analecta Augustiniana*, 48 (1985), 205-217.

²³¹ GOUVEIA, *Jornada*, 131v.

²³² *Ibid.*, 131v.

²³³ *Ibid.*, 131v.

Os agostinhos passaram a dizer missa em público e a esperar que os beduínos ditos cristãos viessem «à pouoação, & aly começassem a tratar, & ter comercio com elles». Mas os beduínos deixaram simplesmente de frequentar o lugar, pelo que os frades acabaram por se ver obrigados a pedir ajuda novamente ao xeque²³⁴. Com alguma dificuldade se conseguiram finalmente reunir doze «cacizes» ou anciãos para uma espécie de «conferência de paz» no pequeno palácio dos fartaquis. A descrição desta reunião, dramatizada por Gouveia em 1606 com grande mestria na sua *Jornada do arcebispo de Goa*, constitui um momento alto da literatura moderna de reflexão sobre a missão. Em algumas páginas de excepcional densidade, os argumentos dos agostinhos e dos socotorinos chocam uns com os outros num verdadeiro fogo-de-artifício de violentos gestos, atitudes e exclamações, libertando para as entrelinhas um sem-número de aspectos particulares da impossível prática missionária em Socotorá²³⁵. Não há dúvida de que Gouveia tinha pouco respeito pela opinião dos velhos «cristãos» beduínos e condenava mesmo a sua «barbaridade». No entanto, também transparecem dos diálogos as dúvidas com que os próprios missionários se debateram durante a sua estadia na ilha, altamente reveladoras da complicada situação religiosa na ilha.

A relutância dos socotorinos em aceitar os agostinhos não foi ultrapassada. A reunião acabou num desastre (quase em pancadaria), e a posterior tentativa dos agostinhos de entrar pelas serras e conversar com os seus habitantes foi mal sucedida. Ninguém se dignou falar sequer com os missionários, pelo que estes concluíram não valer a pena insistir, voltando a Goa ainda no mesmo ano²³⁶. Na medida do que conseguimos averiguar até agora,

²³⁴ *Ibid.*, 132.

²³⁵ *Ibid.*, 132-133v.

²³⁶ *Ibid.*, 134-134v.

²³⁷ O franciscano Remedius PRUTKY, natural da Boémia e enviado como missionário à Etiópia em 1751, escreve no seu relato que Socotorá teria sido várias vezes visitada por padres da missões egípcias [*Prutky's Travels in Ethiopia and other Countries* (eds. J. H. ARROWSMITH & R. PANKHURST), Londres, 1991, 386]. A notícia não inspira muita confiança, mas terá de ser verificada. Giovanni di San Marco, missionário da Propaganda Fide em Mokha, visitou Socotorá em 1706 sob o pretexto de procurar ervas medicinais para o soberano da sua cidade. Parece no entanto que não obteve autorização para ficar mais do que alguns dias, não conseguindo entrar em contacto com a população local que certamente queria missionar. Um relato desta expedição estaria no arquivo romano da congregação (*op. cit.*, 387). Beccari refere existir, no mesmo arquivo, uma carta datada de 1737 sobre «as missões de Socotorá» (*RASO*, I, 59). Poderá mesmo ter havido várias visitas deste género nos séculos XVII-XVIII, as quais ainda desconhecemos por completo e que merecerão a nossa atenção no futuro. Note-se de qualquer modo como Jean de LA ROCHE, que visitou a ilha e a Arábia meridional em 1708, portanto aproximadamente na mesma altura que San Marco, não faz nenhuma referência a trabalhos missionários em Socotorá. Segundo os historiadores DESCAMPS e SCHMIDLIN, dois padres das Missões Estrangeiras de Paris chamados Dupuy e Querville foram mortos na ilha antes de poderem começar a trabalhar sequer, em 1757 e em 1760 (*apud* BRÁSIO, *Missões*, 38).

foi esta a última tentativa séria de uma missionação cristã em Socotorá ²³⁷. Mesmo que tenham existido outras posteriores, as quais ainda ignoramos, os resultados nunca terão sido diferentes dos até aqui apresentados. Nada de «cristão» sobrevive hoje na cultura dos socotorinos, e mesmo as tentativas de islamização foram até há poucos anos bastante mal sucedidas na ilha ²³⁸.

Importa evidentemente esclarecer por que é que tanto a experiência de ocupação militar como as tentativas de missionação dos socotorinos falharam tão rotundamente. As explicações avançadas por numerosos autores desde o século XVII não são satisfatórias. Ou insistem em factores externos, ou na má vontade dos fartaquis, ou ainda lamentam o estado de avançada «degradação» religiosa dos socotorinos, mas nunca se dão ao trabalho de retratar a verdadeira situação política, económica, social e cultural na ilha nos primeiros séculos da Época Moderna. Pensamos que tanto os insucessos missionários como a inviabilidade da guarnição de Soco devem ser vistos à luz de uma dinâmica local onde os portugueses não se conseguiram impor a médio e longo prazo, porque, muito provavelmente, nunca a compreenderam em toda a sua complexidade.

Esta realidade local pode, por um lado, ser analisada sob o ponto de vista das carências. No campo da economia e da cultura material, nota-se de facto uma desolação próxima daquela descrita por viajantes dos séculos XIX e XX. O isolamento nomeadamente das populações do interior da ilha reflectia-se ainda nos anos 1960 em impressionantes arcaísmos. Verifica-se ainda hoje uma extrema relutância frente à monetarização, à islamização e a qualquer modernização da vida quotidiana ²³⁹. Por outro lado, a imagem não deverá esgotar-se na perspectiva miserabilista sugerida, por vezes explicitamente, por numerosos autores desde a primeira década de Quinhentos, e que em certa medida retomámos no que respeita ao quadro da vida económica e da cultura material. O sistema social, económico e religioso de Socotorá possuía uma lógica interna onde os fartaquis, ao contrário dos portugueses chegados um quarto de século depois, conseguiram integrar-se.

Tendo a realidade económica e política de Socotorá, tão pouco proveitosa para os portugueses e tão dramaticamente contrária às eufóricas expectativas nutridas nos primeiros anos do século XVI, contribuído fortemente para o fracasso da base militar do *Soco*, coloca-se a hipótese de ter havido,

²³⁸ Informação de L. STEIN.

²³⁹ Graças ao isolamento político e económico que sofreu praticamente até 1991, data da reunificação do Iémen, Socotorá é hoje não só uma das mais interessantes e frágeis reservas biológicas da terra, dotada de numerosas espécies endémicas, mas ainda um campo de estudos antropológicos e arqueológicos de grande potencial, onde nomeadamente a cultura religiosa continua quase desconhecida dos especialistas.

no campo religioso, uma igualmente incorrecta avaliação da situação e da sua lógica interna. Não foi só a incapacidade dos missionários em criar estruturas (económicas, por exemplo) capazes de incentivar o diálogo, que levou os socotorinos a duvidar da necessidade de deixar-se doutrinar. Mais do que a falta de cooperação dos fartaquis ou uma suposta inaptidão dos habitantes locais em compreender os objectivos dos missionários, foi o facto de se ter acreditado numa missionação fácil dos socotorinos que causou repetidas desilusões do lado católico. A suposta cristianização da ilha pelo apóstolo Tomé conferia à cristandade socotorina um prestígio tão grande que nenhum relato, por mais pessimista que fosse, conseguia demover a «opinião pública» de Quinhentos e Seiscentos de se estar ainda perante «cristãos», ainda que «só de nome». Os saberes relativos à cultura religiosa socotorina tendiam a girar em torno de conceitos que não se prestavam à sua compreensão.

Não se trata aqui de pôr em causa o passado cristão de uma parte dos habitantes da ilha. São numerosos os testemunhos, desde o relato de Cosme Indicopleustes, de cerca de 525, que mencionam uma população cristã na ilha ²⁴⁰. Deve no entanto notar-se que, contrariamente à muito citada opinião, emitida em meados do século x pelo prestigiado geógrafo al-Masudi, segundo a qual os cristãos socotorinos seriam descendentes de comerciantes helénicos e de «raça» particularmente «pura» ²⁴¹, já nessa altura se verificava uma miscigenação com imigrantes do país de Mahra, como testemunha o cronista local iemenita al-Hamdani ²⁴². A melhor prova para isso é o facto de o idioma grego se ter perdido algures entre os séculos vi e xv, provavelmente ainda na primeira metade desse espaço de tempo.

Contrariamente ao que aconteceu na Arábia meridional, onde todas as comunidades cristãs se viram, pacificamente ou não, islamizadas no deco-

²⁴⁰ Não são conhecidas as origens da influência nestoriana em Socotorá, testemunhada já em 525 por Cosme, mas o seu fortalecimento ter-se-á devido largamente à forte influência persa vigente na região no século vi, nascida na época das perseguições himiaríticas (cerca de 520) e das invasões axumita (523) e persa (575). Cf. J. Spencer TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Londres/Beirute 1979, 280-302; J. RYCKMANS, «Le christianisme en Arabie du Sud préislamique», *Atti del Convegno Internazionale sul tema: L'oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma, 1964, 415 ss., 425, 447 ss.; E. SACHAU, «Zur Ausbreitung des Christentums in Asien», in *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, 1 (1919), 67 ss. A influência persa (sassânida) era forte no comércio da Arábia oriental desde o fim do isolacionismo dos partas no século iii. A igreja nestoriana, tolerada pelos sassânidas, exercia forte influência na região desde o século v, segundo defende TRIMINGHAM (*op. cit.*, 280 ss.).

²⁴¹ *Prairies d'or*, II, 332. MASUDI, falecido em 956, não soube recolher para Socotorá mais dados do que já Abu-Zeyd HASAN em cerca de 916 (cf. *Relation des Voyages*, I, 139 ss.).

²⁴² Al-Hamdani estava, no que toca a Socotorá, melhor informado do que o seu contemporâneo al-Masudi, substancialmente mais famoso. Para Socotorá, veja-se a edição de FORRER (*Südarabien nach Al-Hamdani*, 39), mas também uma outra versão citada em DOE, *Socotra*, 138.

rrer dos séculos VII-IX, a de Socotorá sobreviveu. Talvez o tenha conseguido, muito simplesmente, graças à diminuta atracção que a ilha já nessa época exercia sobre os potentados da região. Aliás, a própria influência nestoriana, corporizada por *episcopoi* enviados da Mesopotâmia e da *Persis* até finais do século XIII, nunca parece ter sido muito forte ²⁴³. Já as notícias recolhidas por Marco Polo sugerem alguma dificuldade dos nestorianos em lidar com as tradições religiosas e mágicas locais ²⁴⁴. Tendo em vista o avançado estado de degradação em que a cultura cristã se achava no século XVI, pode desde já partir-se do princípio de que sob o manto da cristianização sobreviviam um fortíssimo substrato pré-cristão, do qual trataremos no fim deste trabalho. Por altura da chegada dos portugueses, continuava em uso o símbolo da cruz, celebravam-se rituais em torno dela em pequenas igrejas, mantinham-se épocas de jejum e sobreviviam entre as populações árabes circundantes a fama de os socotorinos serem «nazarenos».

Tentaremos de seguida analisar estes aspectos, avançando dos melhor documentados (as igrejas e os ritos que nelas eram praticados) para outros onde se impõe uma grande cautela crítica face aos «factos» descritos. Sem querermos cair na armadilha de um (des-)construtivismo gratuito, mostraremos no entanto que quase tudo o que se dizia e escrevia acerca da sobre-

²⁴³ Note-se como estes *episcopoi* não devem necessariamente ser equiparados a bispos da hierarquia ocidental, assemelhando-se nos primeiros séculos frequentemente a simples padres delegados para tomar conta de comunidades por vezes muito pequenas (cf. TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs*, 214 ss.). Segundo Germann, Socotorá fazia pelo menos desde o século IX parte da esfera de influência da província nestoriana persa, sendo os *episcopoi* de Socotorá nomeados, até à última data conhecida de 1280/82, por arcebispos desta província, independentemente dos *katholikoi* (A influência persa na ilha poderá remontar a inícios do século VI; as três metrópoles da Pérsia medieval foram Nischapur, Merw e Herat). Entretanto, Bagdade também nomeou um bispo para a ilha, em 1063, acto interpretado por GERMANN como sinal de um «conflito de investiduras» na preparação de um enfraquecimento da província persa em favor de um fortalecimento da nova província independente da Índia («Das Christentum»: 235 ss.; cf. SACHAU, «Zur Ausbreitung», 70). Esta terá «possuído» Socotorá, pelo menos de forma nominal, em época posterior (sécs. XIV-XV), quando já a igreja nestoriana da Mesopotâmia e da Pérsia entrara em franco declínio (o *katholikos* abandonara Bagdade em 1295). Não só GOUVEIA realça alguma paralelidade entre a história de Socotorá e da cristandade malabar (*Jornada*, 130v), como ainda encontramos, num relato de 1786 sobre os cristãos da Índia meridional, a menção de que a metrópole de Angamale teria tido, em época não especificada, dois bispos sufragâneos, um em Socotorá e outro na «ilha de Mansim» (*DHMPPO*, XII, 855; «Mansim» deriva ainda de «Magna China»). A generalidade dos autores parte do princípio de que a presença no terreno ou mesmo o envio de bispos para Socotorá não se prolongou muito para além de 1280 [cf. Wolfgang HAGE, «Nestorianismus», in *TRE*, 24 (1994), 267 e 269], sendo a submissão a Angamale uma questão meramente simbólica e integrada no imaginário dos cristãos da Índia meridional por razões que nada têm a ver com uma presença real na ilha.

²⁴⁴ «Questi sono buoni incantatori, ma l'arcivescovo molto li contrada, che dice ch'è peccato, ma ccostoro dicono che li loro antichi l'anno fatto, e perciò lo vogliono eglino anche fare» (*Milione*, 269). A menção de um arcebispo constitui um erro e decorre da necessidade, meramente narrativa de nomear um prelado que seja superior ao bispo anteriormente mencionado para a «Ilha dos homens», sita nas proximidades de *Scara* (*ibid.*, 266).

vivência de uma cultura cristã na ilha se devia mais a uma interpretação cristianizante do observável do que a uma suposta vontade dos socotorinos em manter tradições cristãs no sentido estrito.

As igrejas, os ritos e outros costumes de origem cristã

Como já ficou expresso, a população de Socotorá dividia-se *grosso modo* em pelo menos três grandes grupos, com fronteiras bastante fluidas entre eles. Residiam em alguns povoados do litoral os fartaquis, normalmente imigrantes de primeira ou segunda geração islamizados de raiz, junto com uma série de pequenas comunidades de pescadores, sistematicamente ignoradas pela historiografia, e alguns beduínos. Os «verdadeiros» cristãos socotorinos, tão arduamente procurados pelos portugueses, seriam o terceiro grande grupo demográfico da ilha, os «beduins» das terras altas. As vastas regiões do interior de Socotorá nunca foram seriamente exploradas por nenhum europeu antes de 1835. Os contactos dos portugueses com «beduínos cristãos» quase só se deram, portanto, no litoral. Em inícios do século XVI, a presença fartaqui não tinha aqui mais de 25 anos e, como já se frisou, só exercia uma fraca pressão aculturadora sobre as populações não-muçulmanas. Era portanto, ainda, frequente encontrarem-se beduínos, agarrados à sua cultura religiosa, talvez vivendo em certos lugares costeiros, e certamente vendendo gado e lacticínios nos «mercados» de Suq, Tamarida ou Qalansiya, onde se moviam com toda a liberdade.

A «litoralidade» da cultura cristã em Socotorá não decorre de um mero problema de observação. Não só todas as ermidas ou capelas cristãs mencionadas por autores europeus se encontravam na faixa costeira, incluindo a região mais islamizada em redor de Suq, como não se conhecem, até hoje, vestígios arqueológicos de igrejas no interior. É evidentemente possível que estas, tendo-se tratado geralmente de edifícios muito modestos, ainda estejam por descobrir. Parece no entanto mais provável ter havido, ao longo dos séculos XV e XVI, um processo pouco notado pelos europeus de afastamento geográfico entre a população dita cristã e os seus tradicionais lugares de culto, sitos na costa. Segundo Gouveia, ainda em 1603 os beduínos, agora maioritariamente residentes nas serras, elegiam entre si sacerdotes que desciam às igrejas na faixa litoral para nelas celebrarem «missa» durante um ano inteiro ²⁴⁵. A afluência da população beduína a estes serviços era escassa. Segundo Gonçalves, só «em certas festas decem os pastores à praya» ²⁴⁶.

É também, em segundo lugar, de ter em conta que os beduínos que se retraíam no interior da ilha não seriam os únicos detentores de tradições

²⁴⁵ GOUVEIA, *Jornada*, 135v.

²⁴⁶ GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 75.

cristãs. As comunidades de pescadores descendentes de mulheres socotorinas cristãs e homens vindos de África mantinham, segundo Gouveia, a «seita» das mães, distinguindo-se assim dos imigrantes árabes ²⁴⁷. D. João de Castro descreveu, em 1541, a aldeia maioritariamente piscatória de Qalansiya como lugar de cristãos ²⁴⁸, sendo nisto corroborado por Sebastião Gonçalves, que visitou a igreja do lugar em 1593, e ainda por Nicolau de Orta Rebelo, que provavelmente aí viu em 1606 «muitas» pessoas com cruzes penduradas à cintura. Este autor declara mesmo, subvertendo algo confusamente todas as teorias sobre o assunto, serem os habitantes cristãos da ilha precisamente aqueles que habitavam a costa ²⁴⁹. Nenhuma leitura das fontes esclarece por completo a questão. Mas tendo em conta que a demografia socotorina estaria longe de se resumir a uma demasiado simples estrutura dicotómica geográfica (litoral vs. interior) e económica (pesca vs. pecuária), é perfeitamente possível que, junto com alguns beduínos que mantinham contactos com os lugares de culto do litoral (enquanto outros estariam, já ou desde sempre, completamente desligados de tais práticas), também entre os vários grupos que povoavam o litoral houvesse alguns ainda agarrados a usos cristãos, enquanto outros grupos já não o estavam. O que é muito provável é que entre as populações do litoral a consciência de se «ser cristão» tenha sido significativamente reforçada sob o efeito dos contactos com os portugueses, como mais adiante se explicará.

É importante notar como as numerosas descrições de práticas cristãs são difíceis de situar em termos «étnicos», mesmo que já as saibamos localizar geograficamente nas igrejas do litoral. Será de repensar uma visão demasiado simplista que tende a atribuir o «monopólio» de cristandade às populações beduínas, etnogeneticamente mais enraizadas em Socotorá e de tez frequentemente mais clara do que as comunidades mestiçadas do litoral. Não conhecemos nenhum estudo histórico que escape ao atavismo de uma identificação dos «cristãos de S. Tomé» com os «socotorinos brancos», ignorando as outras comunidades menos «puras». Pensamos que se trata precisamente de uma atribuição operada sob a impressão da fisionomia, por vezes muito próxima dos padrões europeus, das populações beduínas, à qual faltou o rigor de uma verificação crítica.

A evidência mais palpável de uma cultura religiosa cristã em Socotorá eram certamente as pequenas «igrejas» que tantos viajantes viram e descreveram, apelidadas pelos habitantes locais *mocamos* ²⁵⁰. Nas palavras de Gouveia, «tem por toda a Ilha muitas Igrejas, ou Mesquitas, a que elles

²⁴⁷ *Jornada*, 135.

²⁴⁸ *Obras completas*, II, 202 ss.

²⁴⁹ *Un voyageur perse*, 84.

²⁵⁰ H. YULE explica a palavra *mocamo* como vinda do arábico «Maqám “locus statio”», lugar de reunião e oração (*Cathay and the way thither*, III, 8).

chamão Moquamos, são muito pequenas, & tão baixas, que quando entrão quasi tocão com a cabeça no tecto»²⁵¹. Segundo Gonçalves, que visitara pelo menos um edifício em Qalansiya, eram «pequenas ermidas sem nenhum genero de ornamento»²⁵². Mesmo o maior edifício sacro de Suq, que serviu de igreja durante os anos de 1507-11, não media mais do que uns doze metros sobre quinze²⁵³. Tendo em vista aquilo que hoje se conserva na ilha e as rudimentares práticas arquitectónicas ainda vigentes, pode supor-se que a maioria das «igrejas» socotorinas seriam de facto muito pequenas, não excedendo uma vintena de metros quadrados, embora pudessem existir alguns edifícios maiores e mais elaborados nos lugares principais.

Segundo Gouveia, «cada Mocamo tem tres portas, ou buracos por ôde entrão, e o telhado decima a modo de terrado»²⁵⁴. Também São Bernardino refere que o mocamo que visitou era pequeno e baixo, com «três portas iguais à sua grandeza» e cobertura chã²⁵⁵. Mas é possível que existissem edifícios de tamanhos e formas diversas, não sendo as três portas um traço geral. Vistos por fora, alguns *mocamos* apresentavam uma especificidade arquitectónica notável, pois eram circundados «ao de redor» por «hum cerco de pedras como adro», à maneira de muitas igrejas da Etiópia²⁵⁶. Este adro seria mesmo, nas palavras de Gonçalo Rodrigues, «muito grande»²⁵⁷. Era aqui que se realizavam «procissões» à volta do corpo principal, como adiante se verá. Depreende-se ainda, da descrição de Corsali, que os adros eram também utilizados como cemitérios²⁵⁸. Não sabemos porém se se tratava de um elemento arquitectónico obrigatório e generalizado, pois muitos autores que viram igrejas em Socotorá e revelaram algum interesse por elas omitiram-no dos seus relatos²⁵⁹.

Para o interior dos edifícios, possuímos uma descrição interessante, mas porventura pouco representativa da generalidade destes modestos edifícios.

²⁵¹ *Jornada*, 135v; cf. Olfert DAPPER, *Umbständliche und Eigentliche Beschreibung von Africa*, Amesterdão, 1670, 656. Encontram-se descrições semelhantes de pequenas igrejas para os Nestorianos do Hakkâri, no Norte do actual Iraque [Cf. M. CHEVALIER, *Les montagnards chrétiens du Hakkâri et du Kurdistan septentrional* (Publications du Département de Géographie de l'Université de Paris-Sorbonne, 13), Paris, 1985, 252-260].

²⁵² GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 75.

²⁵³ DOE, *Socotra*, 87 ss.; NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 131-134; cf. nota *infra*.

²⁵⁴ GOUVEIA, *Jornada*, 135v.

²⁵⁵ *Itinerário*, 44.

²⁵⁶ GOUVEIA, *Jornada*, 135v.

²⁵⁷ RASO, X, 49.

²⁵⁸ Em RAMUSIO, *Navigazioni e Viaggi*, II, 42.

²⁵⁹ A existência de adros à volta das igrejas poderia apontar para uma influência etíope, mas tais estruturas achavam-se também na Índia meridional, sem que houvesse contactos com a Etiópia. Nas palavras de Francisco de ANDRADA, «em torno da igreja [de S. Tomé de Meliapor] se reformou huma cerca que a casa tinha, dentro da qual ficarão os jazigos dos discipulos do Santo Apostolo» [*Crónica de D. João III* (ed. M. Lopes de ALMEIDA), Porto 1976, 125; cf. *ibid.*, 501].

Trata-se da igreja em que o jesuíta Gonçalo Rodrigues disse missa em 1555, e a qual apelidou «casa do bemaventurado Sam Thomé». Era situada perto de Suq, e possivelmente idêntica à capela que se vê num dos dese-

²⁶⁰ As fontes não permitem esclarecer por completo o número e a situação das igrejas na zona de Suq. O conjunto dos textos aponta, teoricamente, para a existência de quatro igrejas durante a ocupação portuguesa: uma capela no forte; uma mesquita transformada; uma igreja antiga dos cristãos locais; e uma igreja nova «feita» pelos franciscanos.

Segundo o «Livro de receita da feitoria fortaleza de S. Miguel de Sacotará», de 1510, havia de facto uma capela dentro do forte, dedicada à Conceição de Maria e provida de três retábulos («hum retauollo dourado gramde de Nossa Senhora da Pyedade e dous retauollos pequenos de Nossa Senhora») e todos os apetrechos necessários (J. Pereira da COSTA, *Socotará*, 40 ss.). Também frei Paulo da TRINDADE anota que, em 1507, «deu ordem o Capitão com que a mesquita dos mouros *que estava no meio da fortaleza*, se consagrasse em igreja o que logo fizeram os nossos frades», mas acrescenta, devido talvez a um mal-entendido, que «lhe puseram nome Nossa Senhora da Vitória» (*Conquista Espiritual*, II, 25; itálico nosso).

Fora do forte, parece de facto ter existido, em 1507, um importante edifício sacro, segundo indicam os trabalhos arqueológicos de Doe e Naumkin. Trata-se de um edifício que mediria cerca de 12x15 metros, e onde o tecto seria sustentado por três filadas de quatro colunas esculpidas, de pedra, num estilo que lembra mais uma mesquita do que uma igreja cristã (para os detalhes, veja-se: DOE, *Socotra*, 87 ss.). Poderá ter sido esta a muito mencionada mesquita transformada pelos franciscanos em Igreja de Nossa Senhora da Vitória, junto com a capela do forte. Segundo Doe, o edifício sofreu importantes alterações arquitectónicas, provavelmente aquando da sua transformação em igreja pelos franciscanos (*Socotra*, 88 ss.). De facto, «fazer» uma igreja não significava necessariamente construí-la de raiz (cf. CORREIA, *Lendas*, I, 684). A igreja que alguns historiadores crêem ter sido erigida pelos franciscanos, entre 1507 e 1510, mas sobre cuja construção não possuímos na realidade indicações fiáveis (cf. *Lendas*, I, 686 ss.), não seria assim senão uma mesquita transformada pelos portugueses em templo para os «cristãos» locais.

O desenho de 1541, que é de um rigor extremo pelo menos na representação da natureza, não mostra de facto mais do que *uma* igreja, com aspecto de ermida ibérica, identificada por SCHURHAMMER como tendo sido erigida pelos franciscanos (*Francis Xavier*, II, 115). Poderá portanto tratar-se da mesquita reaproveitada, mas depois abandonada, não só pelos portugueses, como também pelos fartaquis. De facto, os fartaquis tinham transferido a sua residência para o outro lado da baía, onde segundo HAGENAAR ainda em 1633 rezavam ao ar livre («nous n'y vîmes non plus, ni Mosqués, ni Eglises. Ils se mettent à genoux lors que le Soleil se leve & lors qu'il se couche; ils joignent les mains, & ils se courbent jusque sur la terre, puis ils se tournent vers le Soleil, & mar-motent quelques prières entre les dents: ils font la même chose 4. ou 5. fois le jour»; *Recueil des voyages*, X, 378 ss.).

Um dado mais difícil de interpretar é, talvez, a informação fornecida por Gonçalo RODRIGUES, em 1555. Segundo este viajante, o edifício em que teve oportunidade de dizer missa seria uma igreja antiquíssima dos cristãos locais (*RASO*, X, 49 ss.). Parece-nos no entanto perfeitamente possível que um homem tão ávido de «reliquias de cristandade» se tenha deixado enganar pelas aparências, e tomado a antiga mesquita, transformada em igreja pelos franciscanos, por um edifício de grande antiguidade (a própria mesquita poderia de facto ser uma igreja antiga transformada). É mesmo possível que as alterações efectuadas em 1507 tenham resultado precisamente no interior descrito por Gonçalo Rodrigues em 1555, reduzindo o número de colunas visíveis de doze para nove.

Note-se ainda o facto de o viajante inglês BOUGHTON ter achado, em 1615, uma igreja junto do caminho que tomou para Tamarida contendo imagens e uma cruz, que de resto inspiravam horror aos árabes locais (*The Embassy of Sir Thomas Roe*, 33). A igreja que Rodrigues visitara não tivera recheio, pelo que é possível tratar-se de um *outro* edifício – a não ser que alguém aí tenha colocado as imagens algures entre 1555 e 1615, o que também não é impossível.

nhos que acompanham o *Roteiro do Mar Roxo* de D. João de Castro ²⁶⁰. Escreve Rodrigues: «A igreja parece ser feita a maneira das sinagogas antigas, porque tem hum andar de fora [o adro? um eirado?], e outro maes dentro [a igreja propriamente dita?], e outro como capella mais dentro; finalmente que he como igreja de tres naues com tres capellas, mas o que avião de ter de arcos tem de paredes com tres portas, e as das capellas muito baxas, tem seu adro muito grande» ²⁶¹.

Estas «capellas», pequenas divisões provavelmente rectangulares, e das quais Gonçalves só contou duas, teriam funções diversas. Nas palavras deste segundo autor, «em huma não pode entrar nem ainda o caciz, na outra guarda as tamaras que lhe dão de dizimo» ²⁶². Encontrava-se no interior de todas as igrejas, talvez nem sempre em posição central, um bloco de pedra sem decoração que correspondia a um altar. Era naturalmente este o elemento arquitectónico mais notado pelos viajantes europeus, pois «em meyo delle» havia frequentemente «huma Cruz, & de ambas as Ilhargas dous paos feytos a modo de flores de liz, que tam bem parece representão a Cruz» ²⁶³. Também São Bernardino, que no seu relato de viagem seguiu muito de perto a *Jornada do arcebispo de Goa*, escreve: «no altar estauão tres Cruzes, a do meyo, que era maior, se parecia com Comenda de Malta, & as duas que ficauã nas ilhargas, com frol de lis» ²⁶⁴. A igreja que Gonçalves viu em Qalansiya em 1593 «tinha huma cruz de pao grande no altar, toda untada de manteiga (porque esta hé a reverencia que lhe fazem)» ²⁶⁵. Segundo Figueroa, «estas iglesias no tienen santos ni santas, excepto cruces como de la orden de la Trinidad» ²⁶⁶. Recorde-se ainda como a ermida visitada pelos portugueses em 1504 não possuía cruces esculpidas, mas tão-só uma peça de tecido representando a cruz.

Havia ainda uma grande bacia ou «talha chea de manteyga» e «hum ferro [pendurado] como balança, sustentado por tres cadeas como Turibolo», ambos logo à entrada no caso descrito por São Bernardino ²⁶⁷. Outros

²⁶¹ RASO, X, 49; cf. a leitura de SCHURHAMMER em *Francis Xavier*, II, 127.

²⁶² GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 75.

²⁶³ GOUVEIA, *Jornada*, 135v. Segundo SCHURHAMMER, numa outra descrição são mencionadas três cruces, «in the form of a Johannine cross, as Seb. Almeida wrote in 1668» (ARSI, Goa 35, 61); cf. A. Teixeira da MOTA, *A Viagem de António de Saldanha em 1503*, 41, *O livro de Duarte Barbosa*, I, 122; Ásia, II, 18; GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 75, LUCENA, *Historia da Vida do Padre Francisco Xavier*, 47, e *Un voyageur portugais*, 84.

²⁶⁴ *Itinerário*, 44v. É evidentemente possível que houvesse cruces de formas variadas; cf. por exemplo as cruces etíopes em *Culturas do Índico*, Lisboa 1998, 184-187 e, principalmente, os padrões de desenho mais simples nas misteriosas gravuras cruciformes de Eriosh, alguns quilómetro a oeste de Tamarida (NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 95 ss.).

²⁶⁵ *História dos Religiosos*, I, 75.

²⁶⁶ James B. MCKENNA, *A Spaniard in the Portuguese Indies, the narrative of Martín Fernández de Figueroa*, Cambridge, Mass., 1967, 78.

²⁶⁷ SÃO BERNARDINO, *Itinerário*, 44-44v.

objectos de uso ou de decoração não se encontrariam nos *mocamos* antes da chegada dos portugueses²⁶⁸. É recorrente a interpretação de que os santuários seriam exclusivamente dedicados à Cruz, à semelhança das igrejas da Índia meridional. No entanto, os socotorinos também não protestaram quando viajantes e marinheiros europeus começaram a enfeitar os pequenos edifícios ao seu próprio gosto, introduzindo o culto dos santos e das suas imagens. Não só o edifício sacro maior de Suq foi transformado em igreja católica com talharias trazidas do reino (e retiradas depois), como também outras igrejas mais pequenas dos cristãos locais. É assim que São Bernardino pôde encontrar, em 1606, «no Mochamo [...] huma capella cõ seu altar, ornado com huma toalha listrada da India, que huns Portugueses lhe deram por esmola, pregada com humas estaquinhos de pao»²⁶⁹. Notou também Gonçalves, que passou pela ilha em 1593: «Folgão com as imagens dos sanctos; algumas deixou ally hum portuguez, capitão d'el-rey de Milinde.»²⁷⁰

Era frequente os europeus acharem os *mocamos* demasiado sujos para o seu gosto. De facto, a mistura das gorduras animais e dos incensos utilizados pelos socotorinos no culto deviam deixar os interiores dos edifícios com um aspecto pouco acolhedor – embora muitas igrejas na Europa também não fossem lugares reluzentes nessa época. Os portugueses não hesitaram em varrer, limpar e enfeitar o que podiam com ramos de palmeira, para dizerem missa nos lugares novamente arranjados²⁷¹. O que os socotorinos não permitiam, no entanto, era que alguém levasse as cruzes dos altares em jeito de recordação ou relíquia. É verdade que em 1615 o inglês Boughton retirou de uma igreja perto de Tamarida «Images and a Cross», mas o edifício estava com aspecto de abandonado, sendo mesmo temido pelos fartaquis por albergar «espíritos»²⁷². São Bernardino não conseguiu em 1606, mesmo com esforços redobrados (e provavelmente nem sempre honestos), obter para si nenhuma cruz em Socotorá. Os sacerdotes não deixavam que o viajante tocasse sequer a cruz de altar na sua presença²⁷³. Existia à volta destas cruzes uma espécie de *tabu*, aspecto ao qual voltaremos mais abaixo.

Não sabemos exactamente onde se posicionariam os eventuais espectadores-participantes das missas. Eles nunca eram muito numerosos, a não ser nos dias de festa. Segundo Figueroa (1508) «en la iglesia los varones entran por una puerta e las mujeres por otra, sin quebrantar el tal uso»²⁷⁴.

²⁶⁸ McKenna, *A Spaniard in the Portuguese Indies*, 78.

²⁶⁹ São Bernardino, *Itinerário*, 44v.

²⁷⁰ Gonçalves, *História dos Religiosos*, I, 75.

²⁷¹ São Bernardino, *Itinerário*, 48v-49.

²⁷² *The Embassy of Sir Thomas Roe*, 33.

²⁷³ *Itinerário*, 44v e 49.

²⁷⁴ McKenna, *A Spaniard in the Portuguese Indies*, 78.

Já Corsali (1518) refere que as mulheres se reuniam no adro exclusivamente: «osservano la domenica e molte feste commandate, nelle quali vengono alle chiese colle donne e loro figliuoli: egli è vero che esse non entrano dentro, ma restano nell'atrio o cimiterio ch'è di fuori»²⁷⁵. Gouveia, por fim, refere em 1606 que mulheres e crianças não entravam nas igrejas, embora sem precisar se tal proibição também seria válida para o adro²⁷⁶. É possível que tenha havido uma evolução dos costumes, no sentido de uma restrição do acesso das mulheres aos *mocamos*.

Em certas épocas do ano (na «quaresma», próxima em termos de calendário da quaresma europeia), ninguém entraria senão os próprios sacerdotes²⁷⁷. É interessante neste contexto a interpretação que Gonçalo Rodrigues dá da estruturação sacra dos *mocamos*, comparando-a àquela das «sinagogas antigas», com o seu já mencionado «andar de fora», «outro maes dentro, e outro como capella mais dentro», sendo este último o lugar mais sagrado do complexo²⁷⁸ e provavelmente idêntico a uma das «capelas» ou câmaras no fundo dos pequenos edifícios.

Note-se ainda assim que os «tabus» relacionados com estes espaços sacros eram relativos. Gouveia relata como, embora mulheres não pudessem pôr aí os pés normalmente, acontecia por vezes «famílias» inteiras pernoitarem nas igrejas junto com algum gado seu²⁷⁹. Acrescenta ainda o mesmo autor: «E quando algum com fome furta alguma cabra, ou ouelha, vendo que seu dono o busca por isso pera o matar, que assim o costumão fazer, acolhendose à Igreja fica liure do delicto, se chegando a porta der gritos, & lhe acodir algum, que elles logo tomão como padrinho, mas se lhe ninguem acode tirãono da Igreja, & cortão lhe huma mão, auendo que a Igreja lhe nam quis valer pois ninguem lhe acodio.»²⁸⁰

Sobre os ritos ou pelo menos os gestos observáveis nas igrejas possuímos várias descrições susceptíveis de possibilitar uma reconstituição. A mais detalhada é de Gouveia, mas numerosos outros viajantes observaram e descreveram com alguma precisão o que viram, desde os primeiros contactos conhecidos. Notou antes de mais ninguém o autor italiano anónimo de 1504: «Et el modo che loro tien ciera a sua lege sie a similitudine come fanno i greci in Leuante perche e uidi qui uno che mi parse uno de suoi chierichi i quali como i peruengono alla porta della jesia alzano le mano al cielo et metesi in ginochione in terra et questo fanno tre volte [...]»²⁸¹. Prossegue

²⁷⁵ Em RAMUSIO, *Navigazioni e Viaggi*, II, 42.

²⁷⁶ *Jornada*, 136.

²⁷⁷ GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 76.

²⁷⁸ *RASO*, X, 49.

²⁷⁹ *Jornada*, 136.

²⁸⁰ *Ibid.*, 136.

²⁸¹ A. Teixeira da MOTA, *A Viagem de António de Saldanha em 1503*, 41.

aqui o relato de Gouveia: «na Igreja, ou Mocamo vzão de hum pao de dous atè tres palmos, em que batem com outro mais pequeno, com certas pancadas, & sòm, que elles tem por muy religioso [...]»²⁸². Escreve também Gonçalves: «Não tem sinos nem campainhas; em seu lugar usam de dous paos, hum poem ao hombro e com outro tocão nelle [...]»²⁸³. Quanto a isto, nota o anónimo: «[...] i tuol una bacheta in man grande como saria un brazolaro et daua con el ditto baston su uno tam-buro el qual sonaua proprio como faria uno bacin di oton che gidesse con un baston dentro»²⁸⁴.

«E depois de fazer isto hum bõ espaço na Igreja, & ao redor pello adro, tres vezes, com tres voltas de cada vez, toma hum vaso de ferro a modo de balança coua, dependurado por tres cadeas, & nelle deita certos cauaquinhos de hum pao cheiroso que ha na ilha sobre brazas, & encença como cõ thuribolo, primeiro o altar tres vezes, & logo as tres portas da Igreja, & depois rodeãdo o adro, outras tres vezes, & em quãto anda encensando vay rezando certas orações em alta voz [...]»²⁸⁵. Segundo Gonçalves, o *hodamo* ia sempre batendo os paus, enquanto dava as voltas à igreja pelo adro, e também «enquanto diz as vesporas nunca deixa de incensar a cruz e a igreja; e como a sua pobreza seja grande, usa de hum candieiro em lugar de thuribolo»²⁸⁶. Segundo escreve Barros, «o modo de rezar é dizer hum só, hum verso, e os outros juntamente como coro respondem com outro»²⁸⁷.

Nota ainda Gouveia: «em quanto fazem estas cerimoniaes, tem o Hodamo no altar huma candeia aceza que fazem de manteiga, porque nam tem cera,

²⁸² *Jornada*, 135v.

²⁸³ GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 76; cf. McKenna, *A Spaniard*, 80.

²⁸⁴ *A Viagem de António de Saldanha*, 41. Sendo o uso do sino proibido aos cristãos no mundo islâmico, recorria-se a outros meios sonoros para anunciar os rituais. O mais conhecido instrumento era (não só nas igrejas orientais, como também na igreja russa) a *simandra*. Tratava-se de um pedaço de madeira de comprimento variável, que se podia colocar no ombro ou numa mão, e sobre o qual se batia com um ou dois martelinhos, igualmente de madeira. A versão descrita por Gonçalves poder-se-á identificar com o *grand simandre* ilustrado em: H. LECLERCQ, «Cloche, clochette», in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (eds. F. CABROL & H. LECLERCQ), t. III, vol. 2, p. 1972). Note-se porém primeiramente como o som dos «dous paos» de Gonçalves não servia só para anunciar o ritual, mas fazia parte dele; depois, a menção de um tambor altera ainda significativamente a imagem, introduzindo um instrumento cuja importância (ritmante, sacralizante, permitindo viagens de almas etc.) nos mais variados contextos rituais pode ser crucial. Infelizmente, nada encontramos de mais concreto sobre tal uso, nem nas fontes modernas, nem na literatura etnográfica contemporânea. Achámos somente, nos depósitos do Museu de Etnologia de Leipzig, um tambor recolhido em Socotorá nos anos 1970 cujo som algo metálico lembra a descrição do italiano anónimo. Mas pode evidentemente ter-se tratado simplesmente de um instrumento usado em celebrações sem significado religioso. Segundo HAGENAR, «le Commandant & les hauts Officiers étant allez dîner avec le Sultan sous les palmiers, ils prirent ensuite congé de lui. Les habitants les conduisirent jusqu'à leurs chaloupes, en dansant & en chantant au son des tambours» (*Recueil des voyages*, X, 375).

²⁸⁵ GOUVEIA, *Jornada*, 135v-136.

²⁸⁶ GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 76.

²⁸⁷ *Ásia*, II, 18.

nem se aproueirão do ceuo, pera o que tem sempre nos Moquamos jarras de manteiga, com que tambem vntão cada dia a Cruz, & mais paos, que tem no altar, entre os quaes he hum alto a modo de flor de liz encostado à parede do altar, que toda a pessoa que o toma nas mãos lhe cortam os dedos, & em certo dia do ano o leuão em procissam em redor da Igreja [...]»²⁸⁸.

Fica implícito nos textos que, normalmente, era um só sacerdote que assim celebrava «missa». No entanto, Rodrigues observou em 1555 «tres Cacizes, rezando pola menhã as suas horas»²⁸⁹, e Fulgêncio Freire viu mesmo cinco deles, muito embora nada nos garanta que se tenha realmente tratado de cinco sacerdotes e não de um sacerdote acompanhado de quatro outras pessoas que, a crer em Barros, participariam no ritual «respondendo» em coro às preces proferidas. Os *hodamos* não possuíam nenhuma roupagem especial. Antes pelo contrário, vestiam-se com maior modéstia ainda do que os outros homens, pois «[andavão só] singidos com huns panos ate mea perna, e humas cabajas lançadas pera detras, que parecem huns nazarens»²⁹⁰.

A frequência das «missas» varia entre duas e seis vezes por dia segundo os autores: Sousa fala em duas, Figueroa e Barros em três («matinas», «bespora» e «completas»), Gonçalves em quatro, Francisco Xavier igualmente em quatro vezes (à meia-noite, de madrugada, de tarde e à noite), e Gouveia em seis vezes diárias²⁹¹. Talvez a frequência variasse ao longo do ano, sendo por exemplo maior durante a «quaresma» da Primavera.

Continuamos sem saber nada sobre as «preces» dos sacerdotes socotorinos. Vários autores modernos se queixam de que os *hodamos* não entenderiam aquilo que recitavam²⁹². Tal problemática era particularmente delicada na Europa de Quinhentos. Infelizmente, nada encontramos de mais preciso sobre o assunto para Socotorá, pelo que é preciso duvidar da opinião, desprovida de fundamento, mas frequentemente expressada pela historiografia, segundo a qual na ilha se usaria certamente o caldeu²⁹³. O idioma estava presente na Índia meridional, área da qual se acreditava ter Socotorá dependido em tempos, mas para a ilha não há provas de ter sido utilizado depois de finais do século XIII, data das últimas vindas documentadas de bispos nestorianos consagrados pelo *katholikos* ou pelas autoridades eclesiásticas da Pérsia. Tratava-se portanto simplesmente da hipótese mais

²⁸⁸ GOUVEIA, *Jornada do Arcebispo de Goa*, 136.

²⁸⁹ RASO, X, 48.

²⁹⁰ *Loc. cit.*; cf. O livro de Duarte Barbosa, I, 123, e GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 76.

²⁹¹ SANTOS, *Ethiopia Oriental*, 138; MCKENNA, *A Spaniard in the Portuguese Indies*, 74; *Ásia*, II, 18; GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 76, *DHMPPPO*, III, 30, GOUVEIA, *Jornada*, 135v.

²⁹² Por exemplo, FRANCISCO XAVIER (*DHMPPPO*, III, 30).

²⁹³ Cf. *Ásia*, II, 18.

provável para observadores que não entendiam rigorosamente nada do que em Socotorá se falava ²⁹⁴. Refere Xavier ter escrito algumas das preces que ouviu, mas em lugar algum da sua vasta correspondência se encontram mais referências ao assunto, pelo que devemos supor que o jesuíta não achou ninguém que as pudesse traduzir. Normalmente, as línguas de contacto seriam o árabe e o português, nunca o soqotri ²⁹⁵.

Mesmo se certos viajantes ouviram *alleluias* ²⁹⁶ (e supondo já que a audição da palavra hebraica, comum a todas as cristandades, não teria sido um produto de *wishful listening*), ou até algo transcrito como *miriansin xon elejla elejla* ²⁹⁷, não se trataria de mais do que uns fragmentos de uma liturgia há muito desgastada e alterada. Dado que nenhum europeu aprendeu o soqotri até finais do século XIX (pelo menos nenhum que tivesse contribuído para o conhecimento da ilha na Europa), também ninguém pôde averiguar se a língua litúrgica diferiria da quotidiana. Só sabemos com alguma certeza que não existiam nem textos escritos de tradição cristã nem nenhum outro tipo de escrita em soqotri ²⁹⁸.

A prática ritual descrita não tem paralelo no mundo cristão. É certo que vários elementos apontam para tradições cristãs orientais, assim o uso de paus à moda de simandras, a prática de o sacerdote dar três voltas ao altar no início do ritual, com abundante profusão de incenso (existente no rito sírio, mas não no nestoriano), os *alleluias* e evidentemente a própria cruz ²⁹⁹. Mas salta igualmente à vista como estes aspectos são meramente *alguns* elementos, cuja totalidade mal se aproxima dos ritos das outras comunidades orientais ³⁰⁰. Não espanta portanto que, à medida que se iam procurando provas mais credíveis de cristandade, tenham nascido nos observadores e comentadores europeus do século XVI, posteriores à primeira euforia de 1504-1507, dúvidas sobre se os socotorinos seriam realmente cristãos. De facto, só poucos se deixavam já entusiasmar tão despreocupadamente

²⁹⁴ Carece igualmente de justificação a opinião de Doe, segundo a qual com «caldeu» os autores da época teriam pensado em «etiópico», insinuando uma relação de Socotorá com a Etiópia (cf. DOE, *Socotra*, 219).

²⁹⁵ Cf. MCKENNA, *A Spaniard in the Portuguese Indies*, 80.

²⁹⁶ Assim primeiramente Francisco XAVIER em 1542 (*DHMPPO*, III, 30; cf. *Ásia*, II, 18), e depois dele Sebastião GONÇALVES em 1593 (*Historia dos Religiosos*, I, 76).

²⁹⁷ G. RODRIGUES em *RASO*, X, 49; não nos foi possível até agora identificar mais do que, eventualmente, *mirian*, que poderia ser *marian*, siríaco para «Nosso Senhor».

²⁹⁸ GOUVEIA nota que se praticava um sistema de contagem de gados por riscos em paus de madeira (*Jornada*, 135).

²⁹⁹ Cf. R. JANIN, *Les églises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1955, e Nikolaus LIESEL, *Die Liturgien der Ostkirche. Kommentar mit geschichtlicher Einführung*, Friburgo, 1960.

³⁰⁰ No caso das circundeambulações, nomeadamente, estamos perante uma prática muito generalizada em toda a humanidade, e que, muito embora pudesse ter sido introduzida da Mesopotâmia, não garante de modo algum que os seus praticantes não a conhecessem já muito antes.

como Gonçalo Rodrigues, um verdadeiro turista religioso que em 1555 notou: «ate gora sempre permanecerão naquillo que [o apóstolo Tomás] lhes ensinou [...] e certo que logo parecem christãos»³⁰¹. Procuraram-se antes dados mais concretos, susceptíveis de esclarecer a questão. Sendo o desenvolvimento das opiniões sobre o assunto complexo, vale a pena relembrar uma passagem da *Vita* xaveriana escrita por João de Lucena e publicada em 1600, a qual resume bem a variedade dos «prós» e «contras» actuaes no século XVI em relação à ortodoxia dos socotorinos:

«Nomeamse os naturais d'esta ilha por Chistãos, & pouco mais tem, que o nome, da verdadeira Christandade adoram com grãde reuerencia a santa cruz [...]. Iejuam com rigor em dous tempos do anno à semelhança d'aduento, & coresma [...]. Os homens ordinariamente tem os nomes dos Apostolos, & as mulheres de Maria. E estas sam todas as pégadas, & rasto da fé, & Christandade, que per ali passou (segundo se tem por tradiçam) com o Apostolo S. Thome. No mais viuem nos erros dos Abexís: de cujos ritos, ainda que supersticiosos, tambem lhes faltam muytos [...]. Com o encontro, & vista d'esta gente o Padre M. Francisco [Xavier] nam se desconsolou menos, do que se consolou. Quanto prazer lhe daua velos prezarse do appellido de Christãos, tanta pena recebia de os nam poder instruir em quanto lhes faltaua pera de verdade o serem.»³⁰²

Instalou-se entre os observadores um clima de incerteza. Por um lado, os europeus podiam agarrar-se à lenda do apóstolo que provava a antiguidade da cristandade de Socotorá. Havia em segundo lugar o facto de estar presente nos *mocamos*, e mesmo pendurado ao pescoço de muita gente, o símbolo da cruz. Muitos comentadores se entusiasmavam, para além disso, com a ideia de que na ilha haveria muitos «pedros, Joannes, amdres»³⁰³, tal como Tomás e Marias³⁰⁴ e ainda algumas «Isabeis, & Annas»³⁰⁵. Por fim, os socotorinos praticavam um jejum interpretável como «quaresma» de até 60 dias por ano³⁰⁶. Gouveia refere que esta começava na lua nova de Abril, e Gonçalves fala mesmo em duas fases de jejum, uma das quais de dois meses³⁰⁷.

³⁰¹ RASO, X, 49.

³⁰² LUCENA, *História da Vida do Padre Francisco Xavier*, 47.

³⁰³ *Obras completas de D. João de Castro*, II, 200.

³⁰⁴ Ásia, II, 18; CASTANHEDA, *História do descobrimento*, 298; GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 75; LUCENA, *História da Vida do Padre Francisco Xavier*, 47; *Un voyageur portugais*, 84; Alessandro VALIGNANO, *Historia del Principio y Progreso de la Compañia de Jesús en las Indias Orientales (1542-64)* (ed. J. WICKI), Roma, 1944, 438.

³⁰⁵ GÓIS, *Crónica do Felicíssimo Rei Dom Manuel*, II, 77.

³⁰⁶ Ásia, II, 18; DHMPPO, IX, 53; GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 75; LUCENA, *História da Vida do Padre Francisco de Xavier*, 47; Antonio de SAN ROMAN, *Historia General de la India Oriental*, Valladolid, 1603, 108; GOUVEIA, *Jornada*, 135v; SANTOS, *Ethiopia Oriental*, 138v; SÃO BERNARDINO, *Itinerário*, 45v.

³⁰⁷ GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 76.

Quanto aos argumentos *contra*, tanto Xavier como Gonçalves repararam na ausência da prática do baptismo e mesmo de qualquer dos sacramentos (embora Xavier acreditasse que o baptismo seria entendido) ³⁰⁸. Houve mesmo vários autores que realçaram o costume designado «judaico» ou «mouro» da circuncisão, ainda nos anos 1980 praticada, aos 14-15 anos de idade, com os rapazes das tribos não-islamizadas ³⁰⁹. Era também considerado grave o facto de não se encontrar nenhuma tradição escrita local, nem mesmo alguma sagrada bíblia em qualquer língua que fosse. Além disso, a prática ritual acima esboçada não vertia em favor de uma avaliação positiva dos sacerdotes socotorinos, sistematicamente acusados de não entenderem sequer as preces que diziam.

Dado portanto que as «provas de cristandade» eram, no seu total, algo magras, alguns autores tentaram salvar a situação discutindo se os socotorinos teriam sido «degenerados» por alguma das «seitas» ou «heresias» orientais em particular. Certo é que os próprios socotorinos nada sabiam sobre o assunto. Dado que também os seus costumes, tal como podiam ser observados, não deixavam lugar para conclusão alguma, foi necessário entrar no campo da especulação. Aqui, as hipóteses mais viáveis eram necessariamente as do nestorianismo e do monofisismo. A primeira hipótese, escolhida pela grande maioria dos autores modernos, tinha a vantagem de ter sido nomeada já por Marco Polo, e não sem razão, pois existem provas de que Socotorá teve até ao século XIII bispos nestorianos mandados da Mesopotâmia e, mais tarde, laços com a metrópole indiana de Angamale, embora não se saiba se daqui alguma vez vieram prelados ou padres à ilha ³¹⁰.

A hipótese contrária, monofisita, foi introduzida, tanto quanto parece, por Barros. Um dos poucos que lhe deram crédito foi o acima citado Lucena. Barros descreve os socotorinos como sendo «jacobitas», o que implicaria, neste caso, uma ligação com a igreja etíope ³¹¹. Desconhecemos a origem de tal aceção, mas é possível que tenha simplesmente sido uma pseudo-conclusão tirada em gabinete pelo erudito cronista, estando ao seu dispor a *Verdadeira Enformação das Terras do Preste João* de Francisco Álvares, impri-

³⁰⁸ Cf. DHMPPO, III, 30, e GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 75; cf. ainda VALIGNANO, *Historia del Principio y Progreso*, 438 e SÃO BERNARDINO, *Itinerário*, 45.

³⁰⁹ Assim G. COELHO em DHMPPO, IX, 53; Ásia, II, 18; GOUVEIA, *Jornada*, 132v e 136. Cf. NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 365.

³¹⁰ Cf. GOUVEIA, *Jornada*, 130v e uma interessante história dos cristãos do Malabar, de 1786, em DHMPPO, XII, 855. Esta última não prova, evidentemente, nenhuma pertença à cristandade indiana no século XVIII, como já se avançou, mas simplesmente um estado de dependência – teórica – em finais da Idade Média, o qual vinha no seguimento das reformas territoriais nestorianas dos séculos XI a XIII. Foi nessa altura reforçada a metrópole indiana em detrimento daquela persa, passando também Socotorá das mãos de uma para a outra (cf. nota *supra*).

³¹¹ Ásia, II, 18; SAN ROMAN escreve: «son de los Hereges Jacobitas, por la comunicacion que tienen con los de Etiopia sus vecinos» (*Historia General*, 108).

mida em 1540, obra que poderá – vagamente – ter comparado com os relatos então existentes sobre Socotorá. Nas fontes históricas actualmente conhecidas, nada há em que a hipótese etíope ou monofisita se possa fundar, a não ser a própria menção de Barros. Nada indica que a possível ligação dos socotorinos ao cristianismo monofisita etíope, uma hipótese viável para a Antiguidade Tardia, mas dificilmente sustentável depois, tenha sobrevivido muito para além de finais do século v, altura em que por influências persas na região o nestorianismo se terá imposto na ilha ³¹².

Seja como for, a problemática criada pelos autores de Quinhentos e Seiscentos e seguida por alguns autores mais recentes em torno desta questão é um tanto ou quanto desprovida de sentido. Os ritos dos socotorinos eram, no século xvi, uma mistura que incluía elementos cristãos, é certo, mas que estavam muito longe de *qualquer* doutrina ou escola ritual cristã. As dissensões entre monofisitas e nestorianos, que advinham da intricadíssima questão da natureza do Cristo, não faziam certamente parte da consciência religiosa dos socotorinos. Deve dar-se razão a Beckingham, que lconicamente já suspeitou: «By the sixteenth century Christianity on the island must have been so degenerate that neither the people themselves nor foreign observers are likely to have been able to say with precision what they believed about the Divine and Human Nature.» ³¹³

A reinvenção de uma identidade cristã: lendas, nomes e a cruz

Porquê então tal perseverança, por parte dos homens do Padroado português, em pensar numa missionação fácil dos socotorinos? O projecto da cristianização desta população, viável ou inviável em si como qualquer outro, vinha sistemática e fatalmente carregado da ideia de que seria *simples* reconduzi-la ao caminho romano, pelo mero facto de já em tempos remotos ter sido cristianizada. Pelo que hoje sabemos dos ténues resíduos de cultura cristã no século xvi, nomeadamente a cruz e os jejuns, tratava-se de uma quimera. Tentaremos no fim do presente artigo reinserir estes resíduos numa lógica cultural não-cristã. Importa no entanto, antes disso, frisar como os europeus não foram os únicos a alimentar as quimeras. Os próprios socotorinos entraram no jogo da «reconstrução» da sua identidade enquanto cristãos durante um tempo considerável, e é nesta dupla disposição para cultivar uma identidade comum que se deve procurar a chave dos alternados sucessos e insucessos das missões de Socotorá, tal como a origem de numerosas «informações» que levaram os historiadores a falar na existência de uma cristandade socotorina no século xvi.

³¹² Tratamos mais a fundo o problema da cristianização de Socotorá em *Sokotra in frühen Quellen* (em preparação).

³¹³ Cf. BECKINGHAM, «Some notes», 174.

É de notar em primeiro lugar o caso da lenda da cristianização de Socotorá, supostamente empreendida pelo próprio apóstolo Tomé e – também supostamente – bem conhecida dos socotorinos; trataremos depois a questão dos nomes cristãos, e ainda a problemática do significado da cruz. A lenda da passagem de S. Tomé pela ilha foi muito citada não só na Época Moderna, como ainda recentemente, para provar uma cristianização muito precoce e «privilegiada» da ilha e, junto com isso, uma tradição cristã necessariamente viva no século XVI. Já Gaspar de São Bernardino, em 1611, anotava: «Muytos são de parecer, que o Apostolo Sam Thomè, esteue nesta Ilha, & lembrame que em quatro Autores graues o ly»³¹⁴. A narração mais extensa do episódio é de frei João dos Santos: «Partindo de Hierusalem com esta empresa [o apóstolo] veyo ter (segundo parece), ao mar Roxo [...] onde se embarcou pera ir à India, & saindo pollo Estreito fora, veyo tomar a ilha de Sacotora, onde a nao deu à costa com huma grande tormenta que lhe sobreveyo [...] vendo-se o Apostolo sem nao pera seguir sua viagem, ficouse na ilha, & prêgou o santo Euâgelho, & conuerteo, & baptizou os moradores della, & juntamente fez algumas igrejas, ajudandose pera isso da madeyra da sua nao, que tinha dado à costa, das quaes dizem que ainda hoje se conserua huma igreja [...]»³¹⁵

Não nos compete aqui discutir a historicidade dos factos relatados nas lendas de S. Tomé em geral. Como é sabido, existe uma tradição baseada em actos apócrifos fabricados em Edessa no século III, cujo conteúdo chegou à Índia meridional em inícios do século IV, onde se terá misturado com outras lendas, por exemplo sobre São Bartolomeu, resultando num *corpus* de saberes hagiográficos locais rico e variado³¹⁶.

Os saberes que os próprios portugueses poderiam trazer consigo sobre São Tomé nas primeiras viagens ao Índico derivavam necessariamente da tradição ocidental. Esta era baseada nos próprios *Actos*, e ainda em duas

³¹⁴ SÃO BERNARDINO, *Itinerário*, 45v.

³¹⁵ SANTOS, *Ethiopia Oriental*, 137.

³¹⁶ Cf. Albrecht DIHLE, «Neues zur Thomas-Legende», in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 6 (1963), 61-64, e Luís Filipe THOMAZ, *A lenda de S. Tomé apóstolo e a expansão portuguesa* (Centro de Estudos de História e de Cartografia Antiga, Separatas, 233), Lisboa 1992, 3-15 e 20 ss. Tentámos noutro lugar discutir a possibilidade de uma cristianização apostólica de Socotorá, mas as fontes não permitem, a nosso ver, tirar conclusões definitivas (*Sokotra*, em preparação). Cf. para duas posições menos críticas: TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs*, 290 ss. e Albrecht DIHLE, *Antike und Orient, Gesammelte Aufsätze*, Heidelberg, 1984, 61 ss. Vejam-se também W. GERMANN, «Das Christentum auf Socotra», 228 ss., e J. RYCKMANS, «Le christianisme en Arabie du Sud préislamique», 413. Sobre a origem e passagem de Teófilo (tradição contida na *Historia Ecclesiastica* de FILOSTÓRGIO), emissário cristão de Constâncio II (337-361) ao Mar Vermelho e/ou ao Índico, na muito discutida ilha de *dibos*, que a nosso ver não deve ser idêntica a Socotorá, podem ver-se, além de GERMANN e RYCKMANS: FRANZ ALTHEIM & Ruth STIEL, *Die Araber in der Alten Welt*, Berlim, 1964, IV, 503 ss. e Irfan SHAHĪD, *Byzantium and the Arabs in the fourth century*, Washington, 1984, 96.

obras cujos conteúdos remontam provavelmente aos séculos IV-V, o *De Miraculis Beati Thomae* e a *Passio Sancti Thomae Apostoli*. Segundo Luís Filipe Thomaz, a tradição que se reflecte ainda no *Flos Sanctorum* impresso em Lisboa em 1513 é a da *Passio* ³¹⁷. Tanto quanto sabemos, esta tradição ocidental não conhece nenhum episódio em que se narre uma passagem de Tomé por Socotorá, e de facto os primeiros relatos sobre os cristãos de Socotorá, de 1504 (anónimo) e 1508 (carta de D. Manuel), não referem nem Tomé nem Bartolomeu como estando na origem da cristandade insular ³¹⁸. Andrea Corsali, que em Janeiro de 1518 não conseguiu falar com nenhum cristão da ilha, afirma no entanto ter tido conhecimento, através de alguém que tinha estado *in loco* desde 1507, de que «aveva gran tempo che furno convertiti da uno apostolo del nostro Signor Iesú Cristo» ³¹⁹.

É verdade que, nesta época, a própria vinda de Tomé para a Índia não constituía ainda um *corpus* oficialmente definido e aceite; era por isso frequente falar-se das origens dos cristãos dessa região sem mencionar o nome de nenhum apóstolo em especial. Mas, se os socotorinos tivessem mencionado o nome, ou pelo menos algo de parecido com *Tomé*, esta notícia teria certamente achado um caminho para os relatos da época. Os socotorinos, na realidade, desconheciam por completo a lenda do apóstolo. Segundo Gaspar Correia, alguns deles contaram aos portugueses, em 1507, «que os fizera [cristãos] hum homem sancto que aly estiuera, e que daly se fora nom sabião pera onde». Segue-se no texto de Correia um resumo da viagem do apóstolo pela Índia e China numa versão que os socotorinos certamente desconheciam, sendo que os portugueses a conheceram, como o próprio Correia admite, não em 1507, mas mais tarde «pola inquirição que se tirou em Choromandel» ³²⁰. Quer isto dizer que ninguém em Socotorá conhecia, em 1507, o episódio socotorino da lenda do apóstolo, embora os habitantes locais conhecessem uma *outra* história, menos elaborada, sobre algum pai fundador vindo em tempos remotos por via marítima. Do lado português não haveria, no tempo da presença militar na ilha, mais do que um rumor sobre uma possível evangelização apostólica, ao qual faltava, no entanto, uma confirmação que permitisse uma oficialização.

A recolha do episódio mais completo, onde S. Tomé é mencionado sem margem para dúvidas, aconteceu alguns anos depois do abandono de Soco pelos portugueses, já na Índia meridional, onde desde cedo se procuraram, com alguma assiduidade, tradições hagiográficas sobre o

³¹⁷ A lenda de S. Tomé, 6 ss.

³¹⁸ Segundo CASTANHEDA, D. Manuel referia na sua carta ao Samorim de Calicut, de 1500, a pregação de ambos os santos «nessas vossas partes da India» (*apud* THOMAZ, A lenda de S. Tomé, 23).

³¹⁹ RAMUSIO, *Navigazioni e Viaggi*, II, 42.

³²⁰ CORREIA, *Lendas*, I, 685; cf. VALIGNANO, *Historia del Principio y Progreso*, 438.

apóstolo ³²¹. A primeira menção de uma passagem de Tomé pela ilha data de 1518 e provém de um testemunho, ouvido na Índia, de «Tomé, bispo da Arménia». Segundo o seu depoimento, o apóstolo passou por Babilónia, Baçorá e Socotorá antes de chegar a Meliapor ³²². Esta informação não estivera ainda ao alcance de Corsali, saído da Índia em Dezembro de 1517, mas veio a constituir a primeira pedra no edifício reedificado da lenda da passagem de S. Tomé por Socotorá nas duas décadas seguintes. Alguns anos após a primeira menção oficiosa, era levada a cabo, em 1530, uma inquirição mais sistemática em Meliapor, cujos resultados chegaram até nós graças a uma cópia feita pelo próprio Gaspar Correia, conservada na Torre do Tombo³²³.

As pessoas interrogadas no âmbito desta inquirição provinham de contextos culturais diversos e conheciam versões hagiográficas divergentes. O único a mencionar uma passagem do apóstolo por Socotorá foi, no entanto, mais uma vez, um certo «Jorge bispo dos christãos nestas partes da Ymdia naturall de Babilonia que avya xxbij annos que amdava na Ymdya». Este «disse e testemunhou pelo juramento de suas ordees que em sua terra ouuyra dyzer a mujtos amtygos a asy o tynham per suas lemdas e asy nestas partes que Nosso Senhor emvyara a estas partes Samtomee e Sam Bertolameu e a Sam Judas Tadeu [...] E Sam Bertalomeu se foy camjinho da Persia e jaz sepultado em huma cydade per nome Toram em hum mosteiro atrauez da cidade de Tabryz [...] E Sam-tomee deyxamdo Sam Judas na dycta terra dEsponçe [“Çalecada d’Esponçe que he atraues de Baçora pera o norte”] se veo e chegou a ylha de Çacotora na boca do Estreyto do Mar Roxo omde o Samto Apostolo fez mujtos christãos E dahy a hum espaço de tempo se passou a Chyna» ³²⁴.

Tudo indica portanto que a passagem de Tomé por Socotorá era um detalhe hagiográfico que, no primeiro terço do século XVI, só era conhecido por certos indivíduos oriundos do Próximo Oriente («Arménia» e/ou «Babilónia»). Seria possível na teoria que o bispo Jorge, presente na Índia desde

³²¹ Cf. José Pereira da COSTA, *Gaspar Correia e a lenda do Apóstolo S. Tomé* (Estudos de História e Cartografia Antiga, Memórias, 25), Lisboa 1985, 853 ss. e ainda o próprio CORREIA (*Lendas*, I, 685).

³²² ARSI, Goa, 31, 18-19, *apud* SCHURHAMMER, *Die zeitgenössischen Quellen*, doc. 70. A datação é de Schurhammer.

³²³ Segundo o seu autor, «em o ano de [1530] emvyou el Rey dom Joam a Imdya ao governador Nuno da Cunha que entam a gouernava huma carta em que lhe mandava que com muyta dylygemcy a certeza mandase ao lugar de Baylapor na costa do Charamandell tyrar huma ymquyryção polas gentes da terra asy mouros como gentyos os mais ommrados e amtygos que se na terra achasem e esto sobre as cousas do apostolo Samtomee porquamto el Rey dom Manuell seu padre fora enfformado que na dyta costa do dyto lugar de Baylapor o samto apostolo vyuera e fyzera huma casa d’oração e rrecebera martyryo e na dyta casa seu corpo fora sepultado» (Pereira da COSTA, *Gaspar Correia e a lenda do Apóstolo*, 858).

³²⁴ *Ibid.*

1504, tivesse sido influenciado pelas tradições locais do Malabar ou do Choromândel. No entanto, não só a menção «que em sua terra ouuyra dizer» indica estarmos perante uma versão de origem especificamente mesopotâmica, como também os outros testemunhos ouvidos: «Abuna bispo dos christãos nestas partes da Imdya testemunhou pelo juramento de suas ordes que tem em suas lemdas e que asy o tem os armenjos», dando uma versão em que Socotorá não é mencionada, reforçam esta teoria. O mesmo se passava com «Chego mouro naturall da tera de Paleacate omem de hydade de lxxx anos mays ou menos // E Bayo Bamdar gemtyo naturall desta tera de Baylapor de hydade de lx anos E Amchamche homem gemtyo naturall da tera de hydade de lx anos E asy Cunachatym omem gemtyo tambem naturall da tera omem de boa hydade E hu bramene omem gemtyo de mujta hydade E Cojale mouro xabamdar de Paleacate de ydade de setemta anos todos estes testymonhas perguntadas [...] de comsenso falaram como per huma boca», oferecendo todos eles uma versão belíssima, mas onde Socotorá era igualmente omitida ³²⁵. É evidentemente possível que houvesse outras pessoas, nomeadamente cristãos de Meliapor ou do Malabar, que soubessem outras versões ainda. Mas disso não possuímos notícia alguma ³²⁶.

Voltando a Socotorá, não queremos com tudo isto insinuar que os ditos cristãos locais não conhecessem alguma lenda sobre a sua conversão e que restos desta lenda não sobrevivessem em inícios do século XVI. Simplesmente, as menções explícitas de São Tomé como evangelizador da ilha surgem depois e não antes das inquirições indianas de 1518 e 1530. A primeira menção incluída num relato referente a Socotorá de Tomé ter estado na ilha é já de Martim Afonso de Melo, que em 1527 escreveu a D. João III: «Na ylha de Çacotora ha muytos christãos de geraçam de que hahy converteu Sam Tome.» ³²⁷ Esta notícia surge vinte anos depois da tomada de Suq pelos

³²⁵ *Op. cit.*, 861.

³²⁶ A acepção de que estamos perante uma tradição exógena a Socotorá e mesmo à Índia é ainda reforçada pelo facto de ambos os testemunhos em questão, tanto Tomé como Jorge, distinguirem expressamente entre São Tomé e São Bartolomeu, algo que os cristãos siro-malabares, desconhecendo nesta época a tradição bartolomense, só dificilmente poderiam fazer (cf. THOMAZ, *A lenda do apóstolo*, 23). É mesmo curioso como a tradição de São Bartolomeu, alexandrina, talvez historicamente correcta no que tocava à Índia meridional (cf. DIHLE, «Neues zur Thomas-Tradition», 61 ss.) e por consequência mal-amada na igreja nestoriana no que tocava a essa região, é «desviada» para a Pérsia, onde Bartolomeu morre, sendo assim todas as outras regiões do Oriente «transferidas» para a esfera de acção de Tomé.

Note-se porém, no que toca à nossa hipótese sobre a reintrodução do episódio socotorino pelos bispos nestorianos vindos da Mesopotâmia, que Schurhammer cita uma notícia do jesuíta Francisco Dionísio, de 1578, segundo a qual «according to the unanimous testimony of old, trustworthy individuals, there was a common tradition in Malabar, which was also found in their books and songs, that it was certain that the Apostle went to Socotra and converted many Christians there» (ARSI, Goa, 12, 439) (*Francis Xavier*, II, 125). A notícia é tardia e pode já reflectir a absorção da tradição importada. Mas evidentemente não se pode excluir que, em 1530, as tradições referidas tenham simplesmente escapado aos portugueses.

³²⁷ *DHMPPO*, II, 130.

portugueses e deverá, a nosso ver, ser considerado como sendo o resultado de uma conjunção de duas tradições distintas, uma delas constituída por um mito fundador local que não nomeava apóstolo nenhum, e outra importada da Índia meridional, proveniente nesta época da região da Mesopotâmia, onde a importância de Tomé era devidamente realçada ³²⁸.

Todas as menções posteriores, abundantemente citadas pela historiografia, resultam desta junção de tradições, operada por portugueses que procuravam «provas de cristandade» em Socotorá, mas que só as encontraram tardiamente, na Índia. São portanto o resultado de um processo de *reconstrução*. A tradição local socotorina referente ao apóstolo não brotava, qual fonte límpida – quimera de todos os autenticismos etnográficos –, na própria ilha, para ser recolhida, empiricamente, pelos portugueses que lá se achavam desde 1504/1507. Estava sim à disposição dos portugueses uma tradição desgastada e alterada que, no complicado processo que sempre é a aprendizagem dos saberes locais, agravado aqui pela difícil situação linguística, foi recolhida e acabou por ser maleada segundo as necessidades e os gostos do momento, até ser identificada com as lendas relatadas pelos bispos na Índia Meridional, em vias de oficialização desde 1518.

Na própria ilha terá havido tentativas de confirmação da «nova lenda» junto dos cristãos locais, mas não se conserva nenhuma notícia credível que reflita a reacção destes últimos. D. João de Castro autenticou a lenda no seu roteiro com o acrescento «segundo elles mesmo testemunham» ³²⁹, mas este autor, observador rigoroso e consciencioso nos assuntos geográficos, admite não ter recolhido algumas das informações sobre os socotorinos no terreno, mas sim por via indirecta («segundo fui informado») ³³⁰. Gaspar Coelho, presente na ilha durante talvez dois anos a partir de 1562, envolve a sua afirmação respectiva a esta questão numa formulação pouco clara, referindo gentes que «la se chamão christãos de São Tome» ³³¹. O indício mais concreto de ter havido alguma concordância entre portugueses e socotorinos no respeito por São Tomé como fundador desta cristandade, já tardia, acha-se nos escritos de Sebastião Gonçalves, que esteve na ilha em 1593 e afirma:

³²⁸ É possível que, sendo a versão mais explícita de origem mesopotâmica, e tendo havido uma forte influência mesopotâmica em Socotorá até finais do século XIII, ambas tenham tido a mesma origem. A lenda de S. Tomé poderá ter sido trazida pela primeira vez à ilha por sacerdotes nestorianos, pois a cristianização de Socotorá no século I é impossível de provar com as fontes actualmente conhecidas. Em inícios do século XVI, porém, as duas narrativas eram já nitidamente divergentes, pelo que só após o surgir da versão mais explícita, na Índia, em 1518, a outra, local e muito mais lacunar, pôde ser novamente enriquecida pelos portugueses.

³²⁹ *Obras completas*, II, 200.

³³⁰ *Ibid.* É daqui que decorre o acentuado declive entre a qualidade das observações geográficas puras e aquelas que incidiam na cultura local, nas páginas em questão do *Roteiro do Mar Roxo*.

³³¹ *DHMPPO*, IX, 53.

«Tem grande devação ao apostolo S. Thomé, por lhes parecer que descendem dos que elle bautizou»³³².

Impõe-se-nos portanto uma imagem algo diferente daquela até agora sugerida pela historiografia. No lugar de viajantes portugueses que recolhiam conscienciosa e empiricamente os dados com que deparavam, vemos antes os mesmo viajantes ao interrogarem os socotorinos sobre uma história (recolhida na Índia, junto de religiosos vindos da Mesopotâmia) que estes de início não conheciam na mesma versão, mas que correspondia vagamente a uma narrativa mitológica local. Quatro séculos antes da invenção da observação participante pela antropologia, não admira que as duas versões tenham um dia sido identificadas uma com a outra. Durante oitenta anos, esta identificação, baseada numa convergência de duas tradições narrativas distintas, não colocou problema algum, porque ficava basicamente sem consequências. Ninguém se importava, no século XVI, que houvesse acerca de São Tomé um pequeno mal-entendido. Só em 1603, quando a identificação das duas histórias foi integrada numa argumentação de cariz político que vinha ameaçar a autonomia cultural local (foi por esta identificação de narrativas, entre outros, que os agostinhos tentaram convencer os socotorinos a deixar-se doutrinar), vemos os anciãos socotorinos revoltarem-se e recusarem expressamente a aceção de que os seus mitos fundadores seriam os mesmos que aqueles sugeridos pelos portugueses: «Tornoulhes [um dos agostinhos] a perguntar, se sabião [...] que esta fê lhes prêgara S. Thome Apos-tolo, & discipulo de Iesu Cristo N. Sôr, que àquella Ilha viera, & fizera todos os moradores della christãos, & nesta fê perseuerarão muitos ânos, tendo muitas Igrejas, e sacerdotes como elles [os agostinhos] erão e Bispos como era o Caciz môr [Frei Aleixo de Menezes] que os là mandaua. Rirãose disso; dizendo que nunca tal ouirão, nem sabião que homem era aquelle que dizião, nem conhecião a Christo, quanto mais seus apaniguados.»³³³

Com tudo isto, seria demasiado simplista afirmar que a presença em Socotorá de uma lenda referente à passagem de São Tomé pela ilha tivesse sido o resultado de uma «falsificação», mais tarde «desvendada» e por consequência susceptível, hoje, de ser «desmontada» pela historiografia. Os conceitos com que a antropologia opera quando se debruça sobre a «autenticidade» de «tradições» permitem, como é sabido, desde logo uma abordagem mais complexa. Interessa por exemplo conhecer os próprios processos de falsificação ou, no caso de Socotorá, da reconstrução que supomos ter existido. Ora, os próprios socotorinos cooperaram conscientemente no «revivalismo» da sua tradição, porque lhes era proveitoso. Embora não o possamos provar para a lenda do apóstolo, o processo de reconstrução afigura-se-nos como uma realidade palpável, nas fontes, no caso de outros exemplos de

³³² *História dos Religiosos*, I, 75.

³³³ GOUVEIA, *Jornada*, 133.

folclorismo. António de Gouveia foi, em 1606, o primeiro e único a tentar desmontar sistematicamente o mito que se criara à volta desta cristandade, erradicando-o na base. Não há dúvida de que o cepticismo radical que praticou provinha já dos seus informadores, extremamente frustrados após vários meses de tentativas em vão de missionar os socotorinos. Deve por isso ser-se cauteloso na sua leitura e tentar inseri-la no contexto dos outros relatos disponíveis. Mas as páginas em questão, incluídas na *Jornada do Arcebispo de Goa*, são ainda assim cruciais para um entendimento da problemática da religião dos socotorinos.

Um exemplo que de Gouveia se retira, respeitante ao manuseamento das tradições locais por portugueses e socotorinos no sentido de uma identificação comum cristã, é o caso dos nomes próprios. Segundo a esmagadora maioria dos autores que se debruçaram sobre Socotorá, os socotorinos usariam *ainda* em inícios da Época Moderna nomes cristãos. Continuamos assim a ler, também em obras e artigos de referência sobre Socotorá, como os habitantes da ilha, curiosamente, se chamariam Tomás e Isabel, João, Mateus e Maria. Não é em princípio difícil adivinhar que estes nomes, tantas vezes mencionados, não podiam ser senão uma ilusão, algo estranha aos olhos de qualquer leitor crítico dos nossos dias, mas aparentemente credível nos séculos XVI e XVII. A insistência neste «facto», mesmo por parte de autores que estiveram em Socotorá, leva a suspeitar que existiria no próprio terreno um processo de confirmação dos nomes, semelhante ao que já avançámos como hipótese para a lenda do apóstolo, mas ainda mais «inventivo». E de facto, as fontes fornecem duas indicações bastante claras neste sentido. António de Gouveia foi o primeiro a ousar desvendar, em 1606, a «falsidade» dos nomes cristãos dos socotorinos. Leia-se e releia-se o trecho decisivo a este respeito:

«Os nomes de que vsão são sò Lacaa, Sumaa, Xambe, Hamar, Teremo, Xamaxama, Surracaa, e outros desta sorte.» Independentemente de se poder tentar – muito à força – ver nestes nomes vestígios de nomes bíblicos (Lacaa-Lucas, Sumaa-Simão) ³³⁴, temos de nos render a um facto: «he falsa a informação que Ioão de Bairros teue, & todos os que o seguirão, dizendo que tem os nomes de Sam Thome, & dos mais Apostolos ao menos neste tempo, porque nenhum ha entre elles neste tempo, & naceo o erro assim a elle antigamente, como oje aos Portuguezes, que vão ter àquella Ilha de alguns Biduins, que cõtínuão mais nas pouoações dos Arabios, & são mais domesticos, que pera lhes pedirem alguma cousa acodem à Igreja que tem no porto [de Suq], que de ordinario tomão as Naos de Mombaça, que vão fazer aguada àquella Ilha, & outras, & pera os obrigarem a lhe darem arroz, ou panos, dizem que se chamão os nomes que ouuem nomear, & se dahi a pouco lhe tornarem outros a perguntar, dizem outros nomes diferentes como acontece a muytos [...] donde imaginão que tem nossos nomes não só os dos sagrados

³³⁴ BRÁSIO, *Missões*.

Apostolos, mas todos os mais de que vsamos não tendo elles algum. As molheres he verdade, que se chamão todas Marias, mas rezão he, porque entre elles Maria he nome comum de molher, e não próprio, & assi quando querem dizer a molher de foão, dizem a Maria de foão, no qual nome não tem respeyto algum à Virgem Senhora nossa [...]»³³⁵.

É intrigante como estas duas frases catárcticas (medem um total de 49 meias-linhas no original) não aparecem citadas em lugar algum da historiografia posterior. Os nomes foram levados a Socotorá por europeus, sendo confirmados *in loco* graças à cooperação, interessada, de parte da população. Quanto à prática de os portugueses oferecerem um *bakshish* a quem confirmasse certas ideias pouco coerentes, a verdade é que já em Gaspar Correia encontramos indicações no mesmo sentido: em 1507, «a gente da terra, que he muy pobre e mesquinha, logo vierão muytos, e se chamaão christãos, e se bautizauão, porque os frades e o Capitão mór [‘todos’ na versão da Ajuda] lhe dauão panos, e lhe fazião bom trato, e mórmente às molheres, que nos Portugueses achauão boa conversação»³³⁶. Estando os socotorinos habituados a serem denominados como cristãos, era fácil estabelecer trocas deste género. Mais uma vez, não queremos afirmar que as «provas de cristandade» seriam «mentiras» compradas com esmolas de arroz e panos. Ressalta simplesmente, dos textos citados, como ambas as partes estavam dispostas a *malear* uma realidade cultural onde de facto predominavam as divergências, criando uma nova realidade, passageira e original, porque resultante de um novo diálogo e de novos discursos, juntando duas partes muito diferentes mas, momentanea e recorrentemente ao longo do século XVI, interessadas em desenvolver uma consciência de comunidade e identidade.

Igualmente esquecidas pela historiografia estão algumas partes do texto de Gaspar de São Bernardino particularmente interessantes neste contexto. O seu autor terá muito provavelmente lido Gouveia, já depois da sua passagem por Socotorá (1606), mas ainda antes de redigir a versão final do seu relato (publicado em 1611). Viveu portanto a sua estadia na ilha como qualquer outro viajante mais curioso, mas reflectiu-a *a posteriori* com ajuda de uma obra que lhe terá causado algumas desilusões. O texto exagera, por isso, na veemência da negação da cristandade de Socotorá, mas desvenda de forma admirável como os viajantes se deixavam facilmente iludir por gestos e comportamentos que podemos, agora perfeitamente, apelidar de folclóricos.

Conta São Bernardino como, num ameno dia de Maio de 1606, entrou num pequeno *mocamo* e logo foi surpreendido por um «Arabio», talvez um socotorino de raiz, furioso, mas que depressa se deixou acalmar com alguns

³³⁵ *Ibid.*, 136v-137.

³³⁶ *Lendas*, I, 684.

presentes. Quando os viajantes lhe perguntaram para que serviriam os utensílios visíveis na igreja, o sacerdote pegou espontaneamente nos objectos necessários e começou a pôr em prática um ritual semelhante aos descritos por outros autores. «Com a vista destas cousas nos persuadimos a que poderiam ser Christãos, ou pelo menos que guardauão algum modo de religião; inda que por outra parte nem vemos pia de babtismo, nem liuros, nem escriptura alguma [...]». Perguntou então o viajante ao socotorino, sempre segundo as suas recordações, se porventura seria cristão. «O Hodamo como era sagaz, & se prezaua de sabeção, vendo que neste lanço tinha o ganho certo, respondeo pouco alterado, & com hum dissimulação encuberta, com capa de fingida grauidade que sim; e que as molheres se chamauão todas Marias: & os homens Thomè. Todos nos alegramos com estas palauras [...]»

As dúvidas surgiram talvez logo, talvez só mais tarde, em Lisboa: «Então lhe perguntei como se baptizauão, confessauão, commungauão, & porque liuros dezião sua Missa? Aqui vi o Negro Arabio embarçado, & posto que com toda a simulação fingio a resposta, com tudo nam foy com tanta, que deyxassemos de conhecer claramente, serem suas palauras todas laços com que nos armaua a seu proueito, & interesse.»³³⁷

Não podemos saber se o *hodamo* era realmente um falsário, como São Bernardino quer fazer crer. Os seus gestos não foram inventados no momento, pois correspondem (*grosso modo*, dado que nenhuma descrição é perfeitamente igual à outra) às práticas rituais descritas desde 1504 por várias testemunhas oculares. O ritual não pode ser considerado «falso», porque seria impossível justificar o uso da palavra neste contexto³³⁸. Mas é evidente como os gestos se jogavam num espaço recheado de projecções e interpretações, propício ao encadeamento de mal-entendidos típico do «encontro de culturas» de Quinhentos. Querendo encontrar cristãos, encontravam-se de facto. E em Socotorá, ao contrário de Calicut, existia um real fundo cultural que permitia uma aproximação considerável. No entanto, os elementos cristãos da cultura socotorina eram vestígios, alterados por séculos de isolamento, que só com muita boa vontade podiam ser vistos como sendo realmente indícios de cristandade. Ora, esta vontade esteve presente não só do lado português, mas também do lado local. O processo de recons-

³³⁷ SÃO BERNARDINO, *Itinerário*, 44v-45v.

³³⁸ Não podemos saber o que os socotorinos pensavam ao actuar da forma descrita nas fontes. Enquanto portadores de saberes teóricos mais recentes, também não podemos emitir, evidentemente, nenhum julgamento sobre a autenticidade do ritual apresentado. Não só a palavra em si é problemática em termos analíticos e interpretativos (para alguns, ela tem-se mesmo tornado irrelevante), como também as fontes são demasiado escassas para um aprofundamento da questão. Não nos parece que o ritual tenha sido uma simples invenção do século XVI, mesmo que não possamos avançar provas para isto. O que de facto é possível realçar em termos de história, é exclusivamente o mecanismo da construção de uma ilusão, o modo como era possível que os dois partidos envolvidos numas pequenas sessões rituais se conseguissem contentar mutuamente durante quase cem anos.

trução folclórica alimentou-se tanto dos olhares ávidos de cristandade dos viajantes europeus, como de uma vontade de *mostrar*, a troco de bens materiais e outros, dos próprios objectos socotorinos deste fascínio.

Muitos observadores ficavam «satisfeitos», porque o que lhes era apresentado encaixava nas expectativas, ou pelo menos nos moldes de interpretação de que se dispunha, no século XVI, para analisar culturas do além-mar. Existia em Socotorá um «fundo» de cristianismo, o qual fornecia nomeadamente o símbolo da cruz e a base dos rituais efectuados nos *mocamos*. Foi neste fundamento que assentou, num (des-)entendimento mútuo notável, o processo, inúmeras vezes repetido e apreciado (interrompido somente quando os portugueses quiseram missionar seriamente) da prova da cristandade de Socotorá. A suposta identidade comum cristã criava uma pequena plataforma em que *ambos* os partidos envolvidos podiam levar à cena livremente as suas *performances* culturais. Recorde-se como não só os socotorinos encenavam rituais, mas igualmente os portugueses levavam as suas missas aos pequenos *mocamos* sob os olhares curiosos dos habitantes locais. O pressuposto do «somos todos cristãos» criava precisamente uma grande *tolerância* mútua na observação dos rituais dos outros. É espantosa a calma com que os *hodamos* aceitaram as mais descaradas interrupções dos seus ritos e ainda a apropriação dos seus espaços sacros pelos portugueses que insistiam em celebrar as suas missas aí. É igualmente espantosa a despreocupação com que muitos católicos, numa época de grande rigorismo doutrinário, conseguiram tolerar ou mesmo ignorar todos os sinais de «degeneração» que se podiam observar entre os antigos cristãos de Socotorá.

A questão da cruz

Para que não restem dúvidas quanto ao carácter «reconstruído» de muito do suposto cripto-cristianismo socotorino no século XVI, veja-se por fim o ponto de cristalização por excelência de toda esta conflitualidade cultural e política, a questão do simbolismo da cruz. É indiscutível que a cruz era um símbolo importante na vida religiosa dos beduínos e mesmo um *marker* de identidade sócio-cultural, pois estava presente nos lugares sacros e junto do corpo de muita gente. Coloca-se porém, mesmo que evitemos uma discussão sobre a «autenticidade» ou não do símbolo, a questão do seu significado e enquadramento sócio-cultural.

Para os missionários seria, por princípio, óbvio que aquele sinal constituía a mais importante das «reliquias» deixadas na ilha pelo apóstolo Tomé. Era também natural que tal «reliquia» não pudesse nunca alterar o seu significado, sendo a cruz, para os cristãos, não um simples *significante*, mas antes uma parte da própria verdade e realidade divina, por natureza própria inalterável e universal, de Cristo: Quem possui a cruz, tem a hipótese da salvação. Felizmente para a historiografia, a desilusão momentânea de inícios do século XVII, produto nomeadamente da missão agostinha de 1603, teve por

fundo dúvidas que incidiam precisamente sobre significados. No momento em que alguns viajantes e autores deram importância ao questionamento da autenticidade dos aspectos mais folclorizados da cultura socotorina, abriu-se uma brecha no «dogma», e pensou-se por alguns momentos que a presença isolada da cruz não valeria só por si, caso não estivesse acompanhada de um saber tradicional de mitologia cristã, concretamente das Sagradas Escrituras; ou pelo menos da lenda de São Tomé, ou ainda das preces mais fundamentais da cultura católica ou cristã oriental. Isto é, que o símbolo pouco valeria sem o conteúdo exigido, reflectindo um momento de ruptura e desencanto na história europeia das mentalidades, embora neste caso acabasse por ser passageiro ³³⁹.

Observe-se o momento crucial desta racionalização no texto de Gouveia. Nos finais de um diálogo de grande dramatismo, inserido na já mencionada reunião tida em 1603 no palacete dos fartaquis em Suq, vêem-se os socotorinos a defenderem-se das insistências dos agostinhos, dizendo não conhecerem sequer a cruz («responderão que nam sabião que cousa era Cruz»), ao que os agostinhos ripostam saber que cada um deles trazia uma debaixo do vestido, o que correspondia à realidade. Os socotorinos, obrigados então pelo xeque a mostrarem estas suas cruzes e a ouvirem os frades explicar que era esse mesmo o «sinal, & que era huma das cousas mais principaes de sua Ley», «se tornarão a erguer todos como touros bravos, com huma grande grita» ³⁴⁰. É este o verdadeiro momento de ruptura, seguido no texto de Gouveia unicamente por afirmações, em jeito de epílogo, sobre a impossibilidade de se missionar em Socotorá. O acontecimento «crucial» em 1603 foi a explicitação de uma não-identidade das leituras europeia e socotorina do símbolo da cruz. Ou, pelo menos, de um desejo expresso pelos socotorinos por uma não-identidade, bem patente na «gritaria» que entoaram.

Os socotorinos sabiam, evidentemente, o que era uma cruz, e que se tratava de um símbolo de primeira importância no relacionamento com os visitantes europeus. É perfeitamente possível que, em 1500, ignorassem já como a cruz constitui uma referência à morte de Cristo, mas a carga «mitológica» cristã do símbolo foi certamente refrescada ao longo dos anos posteriores por missionários e outros viajantes europeus. A reacção expressa na frase «responderão que nam sabião que cousa era Cruz» deve ser por isso lida sob duas perspectivas. Por um lado, constitui um momento central naquilo que é a vertente polémica do texto de Gouveia, sendo destinado a realçar a impossibilidade de se missionar em Socotorá, por mais que se insistisse na sobrevivência do símbolo da cruz ³⁴¹.

³³⁹ Cf., evidentemente, Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966.

³⁴⁰ GOUVEIA, *Jornada*, 133v.

³⁴¹ Veja-se a veemência com que no seguimento de Gouveia, São Bernardino expõe a sua opinião segundo a qual a cruz não é sinal de cristandade em Socotorá, mas antes de origem

Por outro lado, a reacção dos representantes socotorinos mostra como eles compreenderam o cerne da questão que se desenvolvia em volta da sua missionação. A sua reacção foi mais do que uma expressão de ignorância: foi a expressão de um desejo claro de não-intromissão, e foi com isso um gesto político tendente à expulsão dos missionários, *além* de um gesto cultural, da leitura alternativa de um símbolo. Calculado ou não, o resultado foi o desejado pelos socotorinos. Os agostinhos desesperaram, por os acharem «cada vez [...] peores, mais obstinados, & intractaveis, & menos capazes de rezaõ, & remedio». É curioso como o ponto de chegada das missões de Socotorá corresponde em termos epistemológicos ao ponto de partida de tantas outras missões. Descobria-se com amargura como se estava frente a uma cultura que teria de ser missionada de raiz, um facto comum pelo mundo fora, mas inesperado em Socotorá. Pensara-se desde 1504 que seria fácil doutrinar os socotorinos: a cruz, e com ela a graça divina, já estariam na ilha, e bastaria simplesmente reencaminhar os «desviados». Quando tal estratégia fracassou, os missionários deixaram-se levar pela sua frustração, descobriram que a cruz em si não salvaria já alma alguma naquela ilha, e que os beduínos estariam mesmo possuídos do demónio, pois era agora ele que lhes fechava os corações ³⁴².

Elementos para uma etnografia religiosa dos socotorinos

As melhores informações etnográficas de que dispomos para Socotorá provêm deste e de outros momentos similares de desencanto: não só da decepção de 1603, mas também da do solitário jesuíta Gaspar Coelho em 1562 e, em ligação estreita com este, da de Sebastião Gonçalves, observador em 1593-94 e escritor em inícios do século seguinte. São estes textos como janelas, sistematicamente ignoradas pela historiografia, que inesperadamente se abrem sobre uma realidade crua e distante de qualquer religiosidade cristã. Escreve Coelho, ainda sob o efeito da grave doença por que passou no início da sua estadia na ilha:

«He terra de gande serras e vales; achamo-la habitada de mouros e dos que la chamão christãos de São Tome, ainda que, depois que aqui viemos, achamos serem mais iudeus que christãos, pollas serimonias e culto que lhe vimos. / Tem por seu baptismo a circuncisão, que todos tomão; tem em muita veneração os bodes, de que usão em todos seus sacrificios, e que

pré-cristã egípcia, com referência a uma teoria da cruz de «Rufino», isto é, Rufinus Aquileiensis (*Itinerário*, Lisboa, 1611, 46v).

³⁴² GOUVEIA, *Jornada*, 133v e 137. Como já acima referimos, ainda não temos certezas sobre o abandono definitivo da ideia da missionação de Socotorá após 1603. De qualquer maneira, o desencanto que se verifica naquele instante terá tido um impacto decisivo, pelo menos no âmbito do Padroado português.

matão com certas palavras que elles dizem; e dizem que o sangue e pera Deos; e o mais, pera elles; e assi o comem assado. Tem sua Quaresma quasi de mes e meo [...].

«No dia de sua Pascoa, se ajuntão todos os de cada povo, e juntos na igreja delle [...] e por aver muito pouca gente em esta ilha, matão somente bodes, e delles dão a todo o que quer comer, e este guasto fazem a custa das igrejas, porque para isto tem cada hum delles certas cabeças de guado e certas palmeiras [...] Do dia que celebrão esta Pascoa a hum mes se tornão a juntar em suas igrejas huma noite. E toda a noite cantão a seu modo, diante de huma cortina que na igreja tem, com seus baculos nas mãos, ao modo iudaico.

«Polla menhá matão seus bodes, e com o sangue delles untão as testas; alem destas cerimonia, tem outras que lhe não vi. Em todas ellas parecem muito judeos; casão em graos prohibidos, como primos, e repodião as molheres, quando querem. / Não comem gualinha nem ave nenhuma, nem lhe poem a mão, usão de muitas feitiçarias, e são muito dados a comer e beber [...]»³⁴³.

A tentativa de Coelho de captar o observado através do que ele conhece da cultura judaica, a eterna mãe odiada da cultura cristã, não é de todo descabida. O que se nos depara no seu texto são fragmentos de uma religiosidade fortemente marcada por um fundo pré-cristão de cariz semítico. Note-se como Coelho não usa o adjectivo «iudeo» sem fundamentar a sua acepção em detalhes concretos. Estes detalhes não são simplesmente retirados do Antigo Testamento ou das habituais lendas e historietas que corriam pela Europa, mas sim de observações próprias. A interpretação vem sobrepor-se aos factos, e mesmo deturpá-los um pouco, mas não se lhes substitui, nem os esconde. Foi esta a inovação do primeiro e único missionário jesuíta de Socotorá.

As referidas influências judaicas são historicamente possíveis, dada a situação de Socotorá na rede comercial da Antiguidade Clássica e Tardia. O problema é a proximidade, no campo dos hábitos descritos por Coelho, entre o judaísmo e outras tradições semíticas antigas, às quais os socotorinos estão ligados por serem uma população maioritariamente proveniente da Arábia meridional. As matanças de bodes e as regras alimentares podiam vir tanto do contexto judaico como de qualquer outro contexto semítico. E as unções de sangue lembram muito mais o mundo das tribos nómadas de *Arabia Petrea* do que das cidades de Israel³⁴⁴. Parece-nos que é aqui que

³⁴³ DHMPPO, IX, 53s.

³⁴⁴ Veja-se, embora toda a problemática do sacrificio animal semítico seja vastíssima, a obra clássica de Joseph CHELHOD, *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie Occidentale*, Paris, 1955. Uma bibliografia geral mais recente, tal como uma apresentação das múltiplas «teorias do sacrificio» existentes, encontra-se em Josef DREXLER, *Die Illusion des Opfers*, Munique, 1993. Para uma introdução básica à problemática do sacrificio pode ainda ver-se, por exemplo: J. van BAAL, «Offering, Sacrifice and Gift», in *Numen*, 23 (1976), 161-178.

melhor se insere, também, a prática assídua de jejuns não só pelos *hodamos* como ainda da população beduína em geral. Tudo indica que estes jejuns faziam realmente parte da vida dos socotorinos, sendo talvez, juntamente com a cruz, o relicto mais palpável de uma antiga tradição cristã oriental ³⁴⁵. Não se consumiam, nesta época do ano, nem leite, manteiga e carne, nem peixe algum, mas só tâmaras e ervas, ou, no caso das famílias mais abastadas, arroz e milho, comprados aos árabes. Haveria mesmo penas pesadas para quem não cumprisse tais preceitos ³⁴⁶. De facto, as tradições de jejum foram e ainda são particularmente fortes na igreja nestoriana. Não se esqueça no entanto, antes de se concluir que os socotorinos teriam sido, neste campo de hábitos, eficientemente cristianizados, toda a tradição páleo-semítica de regras de alimentação. É possível que o jejum cristão só se tenha imposto com tal rigor por existirem já práticas mais antigas do mesmo género entre os socotorinos e os seus antepassados.

Alguns elementos da tradição cristã, nomeadamente a cruz e os jejuns, não estavam, de facto, ausentes da realidade religiosa socotorina na época moderna. Simplesmente, tratava-se de *um* conjunto de elementos, misturado com numerosos outros numa amálgama que teremos de apelidar «sincrética» à falta de palavra menos desgastada. Escreve Gonçalves sobre o «sacrifício» de um cabrito, observado em 1593 no âmbito de uma cerimónia funerária: «Da igreja o leuão à praya cantando e depois, tornando ao adro, o poem sobre huma pedra preta e sobre elle poem o caciz a cruz e dis certas palavras. Feitas as cerimonias o matam e, tirando-lhe com grande arteficio os ossos, o assam inteiro e depois o comem.» ³⁴⁷ A cruz aí está, mas em que contexto! ³⁴⁸ Também o hábito de retirar os ossos da carcaça antes de cozinhar as carnes, ainda hoje praticado em Socotorá, é altamente significativo, em termos de história cultural, no mesmo sentido de sobrevivências semíticas, pré-cristãs, mas não necessariamente judaicas ³⁴⁹.

A ligação mais directa entre os socotorinos e os beduínos da Arábia é finalmente traçada por António de Gouveia. Quarenta anos mais cedo,

³⁴⁵ Cf. R. JANIN, *Les églises orientales*, 404 e 497 ss., tal como M. CHEVALIER, *Les montagnards chrétiens du Hakkâri*, 248.

³⁴⁶ GOUVEIA, *Jornada*, 135v.

³⁴⁷ GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 75.

³⁴⁸ Segundo GONÇALVES, os mortos eram enterrados com flores espalhadas por sobre o seu corpo, e as tumbas que se viam nos adros das igrejas eram marcadas por cruzeiros (*ibid.*) Gouveia relata uma prática diferente; segundo este autor, cada família de beduínos possuiria uma «cova» onde eram lançados não só os corpos dos defuntos, como também os velhos moribundos. Estes últimos, aliás, seriam supostos prevenir-se de tal prática, suicidando-se a tempo com ajuda de certo líquido venenoso extraído de uma planta, afogando-se no mar, ou ainda deixando que se lhes enchesse o estômago de água até morrerem (*Jornada*, 136v).

³⁴⁹ Cf. WELLSTED em DOE, *Socotra*, 213, e ainda o texto clássico sobre a prática do desossar: KARL MEULI, «Griechische Opferbräuche», in *Phyllobolia. Für Peter von der Mühl*, Basileia, 1946, 185-288.

Gaspar Coelho não conseguira ainda desligar-se completamente do monoteísmo judaico-cristão na interpretação final dos dados adquiridos *in loco*. Quem recebia, segundo o missionário jesuíta, os sacrifícios oferecidos, era o Deus único da sua própria tradição. Agora, em 1603, os agostinhos chegavam já a outras conclusões: «vay [o hodamo] rezando certas orações em alta voz, em que pede à Lua que faça bem sò aos naturaes daquela ilha, & a seus gados». Note-se como aqui o sentido dos gestos toma um rumo novo, tornando-se verdadeiramente estranho: «O Deos que adoram he a Lua, dizendo que ella he a causa de todas as cousas, & em certo dia do ano, antes de entrar o seu jejum, se ajuntão os principaes, & fazem hum sacrificio à Lua de cem cabeças de cabras, & ouelhas pedindo que lhe sostente os seus gados.»³⁵⁰ Um *Deus-Lua* ultrapassava já claramente os limites da cultura judeo-cristã, mesmo que no século XVI existissem ideias mirabolantes sobre a importância dos fenómenos astrais na religião judaica. Um povo que adorasse uma verdadeira divindade lunar seria já um povo francamente não-cristão, exótico e estranho, parte daquela «gentilidade» que cobria, impossível de compreender, a terra além das franjas das grandes religiões monoteístas.

Infelizmente, o ponto focal deste suposto universo socotorino e não-cristão, a divindade lunar avançada pelos agostinhos, carece de precisão etnográfica. É certo que a sua existência em Socotorá faz sentido, se tivermos em conta a importância da lua nas crenças dos beduínos da Arábia, no contexto, principalmente, de uma contínua procura de fertilidade para os gados. Dada a importância dos animais na economia socotorina, é de supor que a sua prosperidade fizesse parte das preocupações religiosas dos seus donos. Ainda hoje se observa no interior da ilha uma actividade festiva febril em noites de lua cheia, pouco estudada pelos etnólogos devido ao secretismo que as envolve³⁵¹. Por outro lado, a «adoração» dos astros é um lugar-comum demasiado frequentemente empregado na literatura missionária moderna, e numa gama bem vasta de contextos culturais, sem que para tal os autores se tivessem baseado em trabalhos de campo de cariz científico. Mesmo na literatura recente nada encontramos de credível que sustente a hipótese de uma adoração da própria lua, e não uma simples associação de certos rituais a um calendário lunar³⁵².

³⁵⁰ GOUVEIA, *Jornada*, 135v.

³⁵¹ Informação de Lothar STEIN.

³⁵² As especulações mais recentes de NAUMKIN parecem fundar-se ainda sobre os dados de Gouveia. Aliás, o mesmo autor avança noutro lugar com a hipótese igualmente desprovida de fundo de um «culto solar» (*Island of the Phoenix*, 315 ss. e 336). É óbvio que as crenças religiosas ligadas a astros constituem todo um campo de estudos extremamente complexo da etnologia dos séculos XIX e XX, para o qual os autores do século XVI não estavam preparados. Recorde-se simplesmente como as fases lunares jogam um papel de relevo na vida religiosa judaica, sem que a lua seja divinizada de modo algum.

Problemas semelhantes de interpretação se põem em relação a outros aspectos da religião e dos usos locais descritos por autores portugueses. Por exemplo, existem várias referências ao costume de se cortarem dedos e mesmo mãos inteiras para castigar certos delitos. Só em Gouveia encontramos cinco interpretações diferentes do sentido de tal acto: castigar-se-iam assim quebras do jejum³⁵³, furtos de gado, a entrada de homens não-circuncisos nos *Mocamos* ou o seu casamento, sendo eles então denunciados pela mulher³⁵⁴ e, por fim, o insucesso num suposto «ritual de chuva» observado em 1603 pelos agostinhos Graça e Loreto³⁵⁵. A mutilação de dedos e mãos era portanto vista fundamentalmente como uma sanção, à semelhança do que se sabia ser praticado nos países islamizados em casos de crimes.

No entanto, existe para Socotorá uma hipótese inversa a ter igualmente em conta. Quem tocasse na cruz presente nas igrejas ao pé do altar era mutilado, segundo Gouveia e São Bernardino. Ora, o próprio Gouveia também descreve como o indivíduo escolhido em certos dias de festa para levar a cruz do altar «em procissão» perdia os dedos de uma mão e recebia ao mesmo tempo uma peça de madeira com sinais gravados, em jeito de «cartaz de honra, & privilégio»³⁵⁶. Quem era mutilado desta maneira ficava, portanto, «mais nobre, & honrado». Aliás, os informadores de Gouveia observaram como, entre os «principais» socotorinos presentes na reunião de Suq em 1603, quase todos tinham as mãos mutiladas de alguma forma³⁵⁷. Quer isto dizer que, ou os europeus atribuíram ao cortar das mãos e dos dedos uma função de castigo que o acto não possuía, ou então existiam formas diversas de mutilação não discernidas pelos europeus daquela época, sendo uns sinal de sanção, outros de honra. Em qualquer caso, salta à vista a limitação da capacidade de compreensão da cultura socotorina por parte dos autores europeus da época³⁵⁸.

Outra informação «curiosa» que repetidas vezes se acha em textos do século XVI é a de as mulheres socotorinas serem particularmente «viris» e gozarem de grande liberdade. De facto, prende-se ao papel da mulher na

³⁵³ GOUVEIA, *Jornada*, 135v.

³⁵⁴ *Ibid.*, 136.

³⁵⁵ *Ibid.*, 136v.

³⁵⁶ *Ibid.*, 136.

³⁵⁷ *Ibid.*, 132v.

³⁵⁸ Outro exemplo para a dificuldade que os observadores daquela época tinham em interpretar correctamente o que viam é o acima mencionado «ritual de chuva». Segundo os agostinhos, o ritual, que consistia em colocar uma pessoa no meio de um círculo de pedras ao ar livre durante vários dias, serviria para pedir chuva à lua (*ibid.*, 136v). Esta interpretação aspira a ser émica («Como a terra he tão falta dagoa», presumindo ainda que os socotorinos adorariam a lua), mas choca com aquela avançada, em 1835, por J. R. WELLSTED, quiçá mais exacta. Segundo o lugar-tenente britânico, o costume seria de carácter ordalício, colocava-se um indivíduo acusado de algum crime grave no círculo de pedras. Se chovesse dentro de três dias, era considerado culpado, sendo então apedrejado. Se não chovesse, seria posto em liberdade (DOE, *Socotra*, 215). O costume não é descrito por nenhum etnólogo mais recente.

sociedade socotorina uma problemática tão interessante como aquela do cristianismo socotorino, mas muito mais difícil de discutir, devido à magreza das fontes e ao sério *imbroglio* que constituem todas as opiniões até hoje emitidas a este respeito. Existe uma série de costumes entre os beduínos que ainda recentemente levaram Vitali Naumkin, actualmente o mais importante estudioso da etnografia da ilha, a concluir estar perante os restos de uma «cultura matriarcal», para a qual também os testemunhos dos portugueses dariam provas.

Mas a verdade é que os textos portugueses referidos por Naumkin se inserem numa tradição árabe que povoara, já ao longo dos séculos medievos, todo o Índico de mil e uma maravilhas e curiosidades, incluindo uma Ilha de Mulheres sita nas imediações de Socotorá pelo menos desde o século XIII ³⁵⁹. O primeiro autor moderno a reaproveitar o *topos* foi Duarte Barbosa. Tudo indica que foi do seu livro que Barros e Castanheda, os outros dois escritores quinhentistas que se debruçaram sobre o assunto, copiaram este pormenor, passando-o assim aos autores do século XVII, entre eles Frei Vincenzo, que classificaria as mulheres da ilha como «feroci, & ardite» ³⁶⁰.

Entre todos estes autores, só Ibn Madjid e Duarte Barbosa tiveram algo de mais preciso e credível para dizer sobre o assunto. Segundo o navegador árabe, Socotorá teria sido dominada por uma mulher antes de o poder desta ter sido usurpado pelos sacerdotes «cristãos». Barbosa, fiel ao seu discurso supostamente empírico e próximo das tradições orais, insiste em que a lenda das Amazonas não viera a Socotorá por acaso, pois «alguma cousa aparece porque as molheres ministram virilmente suas fazendas e as governam sem seus maridos nisto entenderem» ³⁶¹. Barros, por sua vez, inspira-se mais visivelmente na tradição épica escrita, afirmando que as socotorinas seriam «muy barois assy na estatura & compossçam dos membros como no seu exercicio [...] tambem pelejam em qual quér afronta como os mesmos maridos, donde há opiniam que já em outro tempo viuerem sem ter companhia dos hómeeens ao módo de amazonas» ³⁶². Castanheda, que copiou

³⁵⁹ Cf. *Géographie d'Edrisi*, I, 62; *Milione*, 268; *The Pilgrimage of Arnold von Harff*, 157; *L'India di Nicolò de' Conti*, 33 e 87; Sobre as ilhas Mangla e Nebila, próximas do *topos* da Ilha Feliz, do mapa de Fra Mauro, cf. *The Book of Ser Marco Polo The Book of Ser Marco Polo the Venetian concerning the Kingdoms and Marvels of the East. Translated and edited, with notes. 3rd edition. Revised throughout the light of recent discoveries* (eds. Henry YULE & Henri CORDIER) reedição, Londres, 1975, 405. Para uma sistematização da tradição árabe, veja-se Paul PELLLOT, *Notes on Marco Polo*, Paris, 1959, II, 671-725, e Gabriel FERRAND, «Les îles Ramny, Lamery, Wakwak, Komor des géographes arabes et Madagascar», in *Journal asiatique*, 10 (1907), 433-500.

³⁶⁰ *O livro de Duarte Barbosa*, I, 122; *Ásia*, II, 19; CASTANHEDA, *História do descobrimento*, 299; *Il Viaggio... di Vincenzo Maria*, 444.

³⁶¹ *O livro de Duarte Barbosa*, I, 122.

³⁶² *Ásia*, II, 19.

os seus dados quase literalmente de Barbosa, concluiu ainda que, consequentemente, «os maridos» seriam «froxos, & pera pouco» ³⁶³.

É muito difícil discernir se o *topos*, de origem antiga, veio ligar-se a Socotorá, algures nos séculos XI/XII, arbitrária ou justificadamente ³⁶⁴, isto é, se houve alguma realidade cultural suficientemente extraordinária e próxima do *topos* para o atrair à ilha, ou se este se veio aqui fixar por mero acaso. Certo é que, uma vez conhecido o estereótipo, os próprios olhares dos viajantes tomaram novos rumos em Socotorá. Tanto os observadores árabes como os seus sucessores portugueses notaram da parte das socotorinas comportamentos considerados fora do vulgar e incompatíveis mesmo com os muito movediços padrões de feminilidade do século XVI europeu. As referências talvez mais credíveis dizem respeito a uma certa promiscuidade sexual das mulheres socotorinas. Já Ibn al-Mudjawir e Ibn Madjid, que por aqui passaram, descreveram como da hospitalidade dos socotorinos fazia parte a oferta de contactos sexuais com as mulheres ³⁶⁵. Embora as fontes portuguesas não falem muito do assunto, depreende-se do testemunho anónimo de 1504 que as tripulações aproveitavam largamente a oportunidade do «trato» com as socotorinas, as quais viriam, como já frisámos, de livre vontade e não por obrigação alheia ³⁶⁶. Não se pode excluir que estes contactos tivessem características próximas da prostituição, mas é preciso notar que Naumkin, ainda recentemente, recolheu informações sobre algumas liberdades sexuais notáveis com que as mulheres no interior da ilha viviam. Ainda nos anos 1980, as socotorinas, hoje islamizadas e, desde há poucos anos, tendentes mesmo a aceitar a imposição do véu, ostentavam as suas faces, cabelos e membros de uma forma pouco usual no mundo árabe ³⁶⁷.

Quanto a uma suposta preponderância económico-social da mulher socotorina, também se observa, ainda actualmente, um sistema de casamentos e heranças que favorece a uxorilocalidade e a matrilinearidade ³⁶⁸.

³⁶³ *História do descobrimento*, I, 299.

³⁶⁴ Sobre as origens e o desenvolvimento do *topos* na cultura greco-romana veja-se ainda o clássico resumo de E. BETHE, «Amazones», in *RE* (eds. G. WISSOWA *et. al.*), 1 (1894), 1754-1789.

³⁶⁵ R. SMITH, «Ibn al-Mujawir on Dhofar and Socotra», 86, e NAUMKIN, *Island of the Phoenix* 1993, 35.

³⁶⁶ A. Teixeira da MOTA, *A viagem de António de Saldanha em 1503*, 40. As palavras do narrador italiano soam como uma remota prefiguração dos sonhos que Diderot viria a projectar para as ilhas da Oceânia 250 anos mais tarde, muito contrárias às pias afirmações de um Figueroa que certamente não se absteve de ter contactos sexuais, mas escreveu: «Las mujeres son comunes, que es una abominable costumbre. Así que el marido vos convidará que durmáis con su mujer e el padre e la madre con su hija.» (McKENNA, *A Spaniard in the Portuguese Indies*, 74.)

³⁶⁷ *Island of the Phoenix*, 240-266. Agradeço também o acesso que me concedeu Lothar Stein (Museu Etnológico de Leipzig) ao seu arquivo fotográfico pessoal.

³⁶⁸ NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 240-266 e 280-284.

Tendo em vista a história tardo-medieval e moderna da ilha, podemos supor que os hábitos indiciados pelos autores do século XVI e corroborados pela etnografia recente remontam de facto a uma época remota, pelo menos aos séculos X-XII. No entanto, mais uma vez, as fontes modernas revelam-nos muito mais sobre as preocupações dos marinheiros que vinham a Socotorá, temendo e simultaneamente esperando encontrar aqui mulheres com comportamentos sexuais fora do vulgar, do que sobre os hábitos concretos e as verdadeiras relações de força entre homens e mulheres locais. É de crer que as socotorinas tivessem liberdades que as mulheres na Europa e no mundo islâmico não tinham. Mas, daí a querer projectar na sua sociedade os resquícios de uma «cultura matriarcal», vai um passo que pelas fontes conhecidas não se pode de modo algum justificar.

Por fim, vale ainda a pena prestar atenção a um último e recorrente *topos* etnográfico, de origem medieval mas cultivado igualmente no século XVI e até aos nossos dias, segundo o qual os e as habitantes de Socotorá seriam particularmente versados em práticas mágicas e «feitiçarias». Não seria de espantar que os socotorinos, largamente dependentes da colheita das tâmaras e da procriação dos seus gados, se preocupassem com estes aspectos, incluindo-os, como já acima mencionámos, nos objectivos subjacentes aos seus rituais religiosos ou mágicos³⁶⁹. Contudo, esta vertente está ausente da documentação, porque nenhum viajante se preocupou com ela. Aquilo que se acha nas fontes sobre a «magia» é um *topos* tipicamente marítimo, bem conhecido no mundo dos navegantes desde Homero, passando pelas Mil e Uma Noites, e veiculado, mais uma vez, não pelos socotorinos, mas pelos viajantes que pela ilha passavam. Segundo Marco Polo, o que os navegadores mais temiam ao navegar nas redondezas da ilha eram as artimanhas com que os socotorinos conseguiriam manipular os ventos, fazendo naufragar quem quisessem. É notável como João de Barros, dois séculos e meio mais tarde, conseguiu estabelecer uma hábil ligação directa entre este *topos* e o das Amazonas, igualmente medieval na sua ligação com Socotorá, escrevendo:

«Sómente pera auer geraçã das náos que vinham ter áquella jilha auiam alguuns, e quando tardáuã per feiteceria as fazia vir per auerem hómeens pera este efecto: ao que se póde dar crédito assy por serem barois como por oje serem ajnda grandes feiticeiras que fázem cousas maravilhósas.»³⁷⁰

³⁶⁹ O conceito de «magia» e a sua relação com a «religião» são evidentemente complexos e polémicos. Para uma introdução às diversas teorias desenvolvidas pela etnologia, pode, ainda hoje, ver-se o artigo de R. R. MARRETT, «Magic (Introductory)», in *ERE*, VIII 245-252, seguido de um breve resumo de D. S. MARGOLIOUTH sobre «Magic (Arabian and Muslim)», *ibid.*, 252 ss.; cf. também, de C. H. RATSCHOW, «Magie», in *TRE*, 21 (1991), 686-691, com indicações bibliográficas mais recentes.

³⁷⁰ *Ásia*, II, 19.

O cronista inspirou com esta teoria Frei Paulo da Trindade, Vincenzo di Santa Maria, Francisco de Sousa e Frei João dos Santos, tal como ainda numerosos autores mais recentes. Remataria o autor da *Etiópia Oriental*: «Todos estes Biduins se prezão de feyticeyros, pollo que são muito dados a encantamentos e arte Magica, & a ensinão huns aos outros, & tem isto por tradição antigua de seus antepassados, cousa muy difficultosa entre elles de aprender, pollo que nenhum he perito nesta diabolica arte.»³⁷¹

Além de se tratar da continuação de uma longa tradição, não-socotorina, de conotação dos socotorinos com as «artes mágicas» – de origem medieval e ainda hoje bem viva no Iémen – os conceitos empregados estavam longe de poder sustentar qualquer malha interpretativa de tipo etnológico. E seria, de facto, de estranhar se viajantes e cronistas dos séculos XVI e XVII tivessem sido capazes de observar e compreender algo que ainda hoje permanece *tabu* para cientistas como Stein e Naumkin. O que se sabia sobre as práticas de «magia» dos socotorinos eram claramente notícias de ouvir-dizer que pouquíssimo nos revelam sobre as crenças locais em jogo.

Acreditava-se que os socotorinos estariam particularmente preocupados, para além de verem cair chuva e o gado a procriar, em que a sua ilha não fosse achada pelos viajantes que passavam pelas redondezas. Segundo Gouveia, os *hodamos* rezavam mesmo, nos *mocamos*, «à lua», para que não «permitta que outras nações se lembrem de Sacotorà, nem vão a ella, nem atinem com ella quando a forem buscar»³⁷². Talvez a notícia mais credível e próxima deste *Leitmotiv* com origens medievais seja a de Thomas Roe, viajante que em 1615 ouviu mencionar um santo mártir árabe (morto pelos portugueses) venerado pela população num lugar perto de Tamarida e a quem se atribuiriam poderes capazes de influenciar os ventos³⁷³.

Não há no entanto nada que permita uma maior aproximação a estas práticas ou crenças mágicas *locais*. Todas as menções de «magia dos ventos» revelam antes de mais nada o medo que marinheiros árabes e europeus tinham das condições atmosféricas que tão frequentemente dificultam o acesso e a passagem por Socotorá. É perfeitamente possível que os socotorinos se preocupassem com o regime dos ventos que lhes trazia ou não trazia visitantes ao litoral da sua ilha. Mas os que deixaram testemunho dos seus espantos e temores não foram eles. Foram viajantes como John Jourdain, que apontariam nos seus diários de bordo em noites de bruma e mistério: «Very dark and misty weather, that wee could see noe land, beeinge [though] neere the island of Soccotora.»³⁷⁴

³⁷¹ *Ethiopia Oriental*, 138; cf. TRINDADE, *Conquista Espiritual*, II, 21; Manuel Faria e SOUSA, *Ásia portuguesa* (ed. M. L. ALMEIDA), Porto, 1945, I, 228, e *Il Viaggio... di Vincenzo Maria*, Roma, 1672, 444.

³⁷² GOUVEIA, *Jornada*, 136.

³⁷³ *The Embassy of Sir Thomas Roe*, 35.

³⁷⁴ *The Journal of John Jourdain*, 107. Existem, em todas as grandes crónicas do século XVI, numerosas outras menções que ilustram como era difícil a navegação nas águas

Conclusões

Dos textos novamente analisados, foi possível fazer uma selecção de dados e informações que permitem uma aproximação substancial à realidade histórica das presenças europeias em Socotorá, e ainda de alguns aspectos da etnografia da população local. Enquanto nos vamos, porém, aproximando de questões ligadas à cultura religiosa e espiritual, notamos um afastamento acentuado, mais forte do que o normal noutras regiões do Oriente, daquilo que cremos serem *factos* da cultura e da vivência das gentes, em favor de tradições narrativas não-socotorinas, de proveniência europeia ou oriental. Deve-se isto mormente à enorme carga estereotípica com que, pelo menos desde a Idade Média, vinha marcada a imagem dos socotorinos antes mesmo de serem vistos por qualquer viajante. Aos *topoi* aqui perpetuados ao longo de quinze séculos sobre Amazonas, feitiçarias e aves miraculosas³⁷⁵, veio juntar-se com os portugueses, mais pujante ainda, uma complexa tradição hágio e etnográfica cristã. Esta sugeria a existência de uma cristandade fundada na ilha pelo apóstolo S. Tomé e miraculosamente conservada, embora algo deturpada, para aquém da «noite» dos séculos pós-romanos.

É notável como os desencantos que permitiram a alguns escassos detalhes etnográficos mais perturbadores dar entrada nos textos modernos pouco duraram. Depois das revelações de Gouveia e São Bernardino, se bem que é certo ter-se aceitado definitivamente serem os socotorinos cristãos «só de nome», é igualmente certo que depressa se voltou à acepção de que, ainda assim, «algo» de cristão neles permanecia. Frei Paulo da Trindade, por exemplo, que em 1630 soube expor muito claramente como os socotorinos «degeneraram» nas suas crenças até terem um «pouco» de «mouros», de «cristãos» e de «gentios» no século XVII, não hesitou em afirmar, também: «os moradores desta ilha *todos são cristãos*»³⁷⁶.

Pouco depois, já voltava a haver jesuítas que esperavam «ajudar» os cristãos socotorinos, enquanto estivessem de passagem pela ilha a caminho de outros destinos³⁷⁷. Ainda em 1707, o cônsul francês no Cairo, o brilhante

da região de Guardafui, devido às correntes que aqui se cruzam e às rápidas mudanças na situação meteorológica. Ainda em 1701, uma frota holandesa saída de Surrate com destino a Adem «ran into calms for several days after sighting Socotra on 28th April» (Ashin Das GUPTA, «Gujarati merchants and the Red Sea trade, 1700-1725», in B. B. KING & M. N. PEARSON (eds.), *The Age of Partnership: Europeans in Asia before Dominion*, Honolulu, 1979, 129). Normalmente, os meses de Abril e Maio são marcados por crescentes ventos de sueste. Cf. também uma referência a uma viagem de 1625 em *RASO*, VI, 456.

³⁷⁵ Existiram, com ligações a Socotorá, tradições orais sobre a ave *Phoenix*, o pássaro *Rukkh* e as *sete aves*, esta última ainda viva no século XVII (cf. São Bernardino, *Itinerário*, 44, remetendo para Lorenzo de ZAMORA, *Monarquía Mística de la iglesia*, Alcalá, 1603). Discutimos estas tradições em *Sokotra*, em preparação.

³⁷⁶ *Conquista Espiritual*, II, 21 (itálico nosso).

³⁷⁷ Cf. *RASO*, XIII, 324; cf. ainda *DHMPPO*, III, 378, e *DI*, I, 651.

e polémico Benoît de Maillet, se queixava de como existia uma «fábula» em torno dos chamados cristãos de Socotorá, comparável a outros casos de pseudo-cristãos utilizados para satisfazer o gosto do Vaticano por qualquer manifestação da universalidade da igreja católica ³⁷⁸. E a fábula, de facto, sobreviveu. Assim se regressa, definitivamente, de Socotorá para o lugar onde a sua história se acha exclusivamente escrita, aos papéis preservados nos nossos arquivos, às obras que constituem as nossas bibliotecas, às narrações que reflectem as nossas memórias. Porque uma vez nos livros e nas bocas das gentes, a fama de se ser cristão não se perde de um dia para o outro.

O círculo fecha-se. Socotorá era, é, e sempre será, para os espíritos que a tal acepção se prestam, um dos lugares do mundo «onde o bemaventurado apóstolo Sam Thomé leixou reliquias da christandade» ³⁷⁹. As relíquias, como se sabe, não têm prazo de validade. Por isso notou, em 1883, um teólogo alemão, quando entre os socotorinos já nem a cruz estava em uso ³⁸⁰: «Em Socotorá, a última das antigas colunas ainda não se esmoronou por

³⁷⁸ Carta do Cônsul Maillet ao padre Jean Verzeau S.I., de 18.6.1707, em *RASO*, XIV, 382; cf. *ibid.*, I, 184 e 188.

A história das descrições de Socotorá e do seu tratamento literário em obras com intuitos – pedagógicos, moralistas, comparativos – de história universal está por fazer. Refira-se aqui somente a de MONTAIGNE, que escreve, na segunda edição dos *Essais* (Livro I, cap. 56): «Un evesque a laissé par escript, qu'en l'autre bout du monde il y a une isle, que les anciens nommoient Dioscoride, commode en fertilité de toutes sortes d'arbres, fruicts et salubrité d'air; de laquelle le peuple est chretien, ayant des eglises et des autels qui ne sont parez que de croix sans aultres images, grand observateurs de ieusnes et de festes, exact payeur de dismes aux presbtres, et si chaste, que nul d'eulx ne peult cognoistre qu'une femme en sa vie; au demourant, si content de sa fortune, qu'au milieu de la mer il ignore l'usage des navires, et si simple, que de la religion qu'il observe si soigneusement, il n'en entend pas un seul mot: chose incroyable à qui ne sçauroit les païens, si devots idolastres, ne cognoistre de leurs dieux que simplement le nom et la statue. L'ancien com-mencement de *Menalippe*, tragedie d'Euripides, portoit ainsin,

O Jupiter! car de toy rien sinon

Je ne cognois seulement que le nom.» (*Essais de Michel de Montaigne avec des notes de tous les commentateurs*, Paris, 1834, 181). O bispo mencionado é Jerónimo OSÓRIO, episcopo de Silves e autor do *De rebus Emmanuelis regis Lusitaniae inuictissimi virtute et auspicio gestis libri duodecim* (Lisboa, 1571). Montaigne terá visto a tradução francesa de Gouart, de 1581, pois na primeira edição dos *Essais*, de 1580, ainda nada se lê sobre Socotorá. A citação é de Plutarco (tratado *do Amor*, cap. 12; cf. os comentários ao texto na edição de 1834). O trecho que citámos é antes de mais nada um belíssimo exemplo para o aproveitamento utópico-polémico de dados etnográficos na tradição erudita francesa de Quinhentos a Oitocentos. Serão também dignas de um estudo as descrições de Socotorá em obras de carácter pré-enciclopedista, como por exemplo em Bernard PICART, *Cérémonies et coùtumes religieuses des peuples idolâtres*, Amesterdão, 1723-43.

³⁷⁹ A frase encontra-se numa carta do vice-provincial Barzeu a Loyola, de 1553 (*DHMPPO*, VII, 173).

³⁸⁰ Das fontes oitocentistas, destacamos, além de WELLSTED: J. B. BALFOUR, *On the Island of Sokotra*; Georg SCHWEINFURTH, «Ein Besuch auf Sokotra»; e Mrs. Th. BENT, *Southern Arabia*; cf. ainda J. JACKSON, *Socotora. Notes bibliographiques*.

completo. [...] a Graça do Senhor não tem ainda fim, a sua fidelidade não tem medidas»³⁸¹. Esperamos que o presente artigo, longe de poder destruir tais crenças, contribua pelo menos para uma visão mais clara de como em Socotorá, ainda que longe dos grandes *centros* que moldaram os destinos do Índico, se vivia também a aventura da História e das eternas metamorfoses da cultura.

Bibliografia

- CAA = *Cartas de Afonso de Albuquerque seguidas de documentos que as elucidam* (ed. R. A. de Bulhão Pato), Lisboa, 1884-1935.
- DACL = *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (eds. F. Cabrol & H. Leclercq), 15 tomos em 30 vols., Paris, 1910-1953.
- DHDP = *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses* (ed. Luís de Albuquerque), 2 vols., Lisboa, 1994.
- DHMPPO = *Documentação para a História da Missões do Padroado Português do Oriente. Índia* (ed. António da Silva Rego), 12 vols., Lisboa, 1947-1958.
- DI = *Documenta Indica* (Monumenta Historica Societatis Iesu) (ed. J. Wicki), Roma, 1948.
- EI = *Enzyklopädie des Islam: geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker* (ed. M. Th. Houtsma), 5 vols., Leida, 1913-1938.
- EI, New Edition = *The Encyclopaedia of Islam. New Edition* (eds. A. R. Gibb et al.), Leida / Londres, 1960.
- ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ed. James Hastings), 12 vols., Nova Iorque, s.d.
- LGRM = *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie* (ed. W. H. Roscher u.a.) (1884-1937), para Hildesheim, 1965.
- RASO = *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti a Saeculo XVI ad XIX* (ed. Camillo Beccari), 16 vols., Roma, 1906-1917.
- RE = *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung* (ed. Georg Wissowa et al.), Estugarda, 1884-1980.
- TRE = *Theologische Realencyklopädie* (ed. Gerhard Müller), Berlim/Nova Iorque, 1977.

³⁸¹ W. GERMANN, «Das Christentum auf Sokotra», 258.