

Islam e Matriliney ao longo da Orla do Oceano Índico: Revisitando o Velho 'Paradoxo' Comparando Minangkabau, Kerala e a Costa Norte de Moçambique.

Traduzido de: Islam and Matriliney along the Indian Ocean Rim: Revisiting the Old 'Paradox' by Comparing the Minangkabau, Kerala and the Coastal Northern Mozambique.

Liazzat J K Bonate

Journal of Southeast Asian Studies, Vol. 48, No.3, 2017, 436-451

Precisa citar este papel?

Receba a citação nos estilos
MLA, APA ou Chicago

Quer mais papéis como este?

Faça o download de um pacote PDF de artigos
relacionados

Pesquise no catálogo de 40 milhões de artigos
gratuitos da Academia

Islam e Matriliney ao longo da Orla do Oceano Índico: Revisitando o Velho 'Paradoxo' Comparando Minangkabau, Kerala e a Costa Norte de Moçambique.

Liazzat J K Bonate

Journal of Southeast Asian Studies, Vol. 48, No.3, 2017, 436-451

[Original Paper](#) 

Abstrato

A coexistência do Islã e da matrilinearidade tem sido vista como um 'paradoxo' por causa do patrilinearismo estrito que o Islã prescreve. Este artigo tenta desvendar esse enigma comparando Minangkabau, Kerala e o litoral norte de Moçambique que representam os casos mais conhecidos de prática simultânea do Islã e parentesco matrilinear, que inicialmente foi resultado da islamização pacífica através de redes do Oceano Índico. No século XIX, os regimes coloniais holandês e britânico ajudaram a sobrevivência da matrilinearidade, apesar de todos os esforços dos islâmicos em contrário, ao codificar as regras jurídicas locais. A integração portuguesa da nobreza matrilinear local em seu sistema administrativo colonial preservou a matrilinearidade dentro da ordem muçulmana local. Hoje em dia, essas comunidades são influenciadas pela modernização, pelas políticas do estado-nação e pelos movimentos reformistas islâmicos, mas os princípios matrilineares ainda regulam o uso da terra ancestral. Os exemplos mais conhecidos da coexistência da matrilinearidade e do Islã em longa duração são os Minangkabau no oeste de Sumatra na Indonésia e Negeri Sembilan na Malásia, comunidades muçulmanas em Kerala e nas Ilhas Lakshadweep na Índia e, em menor escala, em litoral norte de Moçambique no sudeste da África. 1 Embora cada um desses exemplos represente um caso particular, coletivamente

eles resumem um 'paradoxo', uma vez que o Islã normativo exige patrilinearidade

parentesco, herança, sucessão e padrões de residência, bem como a família patriarcal. Ao comparar essas regiões, este artigo argumenta que elas têm muito mais em comum em termos de características históricas e culturais, o que pode esclarecer como esse 'paradoxo' surgiu e por que ainda persiste.

Com base na análise da literatura principalmente secundária, exceto para o norte de Moçambique, onde o trabalho de campo e a pesquisa de arquivo foram conduzidos, este artigo primeiro descreve a expansão do Islã nessas regiões ao longo das redes comerciais do Oceano Índico. Em segundo lugar, analisa comparativamente como a ascensão dos reformadores islâmicos e dos regimes coloniais influenciou a matrilinearidade e o Islã. Por fim, este estudo compara e contrasta as formas como a matrilinearidade foi concebida e praticada nessas regiões em contextos contemporâneos pós-coloniais.

O Oceano Índico e a islamização

Embora separadas por distâncias consideráveis, todas essas regiões estão situadas ao longo da orla do Oceano Índico e estiveram envolvidas em relações históricas de longo prazo que ligam o mundo do Oceano Índico ao seu respectivo continente.

A aceitação do Islã pelas populações locais ocorreu entre os séculos VIII e XV, quando o comércio no Oceano Índico foi dominado pelos muçulmanos a ponto de ser considerado um 'lago muçulmano'. 2 As redes comerciais muçulmanas e o Islã representaram um dos fatores para a unidade do Oceano Índico, mas a disseminação do Islã não foi uniforme ou consistente; nem os muçulmanos eram os únicos comerciantes neste oceano. 3 O Islã chegou às costas do norte de Moçambique e do Malabar muito cedo, talvez no século VIII, por rotas que já existiam muito antes do surgimento da fé muçulmana. 4 Essas rotas ligavam a costa do Mar Vermelho, o Golfo Pérsico, o sul da Índia, o sul da Arábia, a Pérsia, o sudeste da Ásia, o leste da África e a China entre si e com a rede mais ampla de conexões e intercâmbios do Oceano Índico. 5 Marinheiros e comerciantes matrilineares austronésios da Indonésia Ocidental e da Península Malaia atravessaram o Oceano Índico (e Pacífico) e ligaram a Índia, China, Sri Lanka e África Oriental ao Sudeste Asiático, desencadeando grandes migrações de cultura alimentar, animais, instrumentos musicais e marítimos tecnologia. 6 Os migrantes se estabeleceram ao longo da costa da África Oriental, incluindo Moçambique, no primeiro século aC e em algum momento entre 100 e 700 dC formaram comunidades permanentes em Madagascar. 7 Um grande número de marinheiros indonésios, que ainda não eram muçulmanos, alcançaram e invadiram a costa moçambicana no século X. 8 Os malaio-austronésios foram fundamentais para espalhar o budismo e, posteriormente, o hinduísmo da Índia para o sudeste da Ásia, do século VII aC ao primeiro século dC. 9 No quarto século EC, houve uma ampla adoção de crenças budistas e hindus,

termos e escrita sânscrita e cunhagem, tudo refletindo as influências do subcontinente indiano. No entanto, grande parte dessa adoção cultural foi feita por líderes dinásticos de Srivijaya e Majapahit em Sumatra e Java como "meios pelos quais os líderes locais podem reivindicar conhecimento especial e, assim, reafirmar sua reivindicação de autoridade". 10 Quando os portos no sul da Índia, Arábia e Pérsia se tornaram islamizados, os marítimos e comerciantes malaios e indonésios foram influenciados pela nova religião e, por meio de sua interação com comerciantes muçulmanos e junto com os recém-convertidos muçulmanos do sudeste asiático e do sul da China, eles islamizaram toda a região. 11 O envolvimento do reino de Samudra-Pasai, no norte de Sumatra, nas redes do Oceano Índico no século XIII fez com que ele se tornasse a primeira entidade política a aceitar o Islã como religião da corte na região. 12 Por volta de 1500, havia vários estados muçulmanos em Sumatra, Java, Sulawesi e nas Molucas, enquanto outras regiões adotaram o Islã mais tarde.

Evidências arqueológicas sugerem que marinheiros e comerciantes muçulmanos provavelmente permaneceram durante os períodos de monção ou usaram como refúgio as ilhas ou o litoral do norte de Moçambique a caminho dos portos costeiros que ligavam o Oceano Índico às regiões continentais de mineração de ouro da África Austral, provavelmente a partir do século VIII século em diante. 13 Como escala para mercadores que navegavam do Mar Vermelho para o Sudeste Asiático, a Costa de Malabar também atraiu comunidades de mercadores itinerantes. 14 Esses comerciantes podem ter levado algumas pessoas locais à islamização durante essas curtas estadias. Mas em períodos posteriores, na maioria das vezes, comerciantes e marinheiros estrangeiros tomaram esposas locais e muitos também se estabeleceram permanentemente e foram absorvidos pelas comunidades locais. A descendência desses muçulmanos migrantes é creditada com a formação de novos grupos étnicos, como os Koti, Naharra, Mwani e outros povos Swahili do norte de Moçambique, e os Mappila de Malabar. No século XIV, Ibn Battuta testemunhou a presença de comunidades muçulmanas locais junto com comerciantes de várias partes do mundo árabe, Índia e Pérsia ao longo do Malabar e costas da África Oriental. 15 Os convertidos locais expandiram o Islã ainda mais ao longo da costa e no continente. Quando os portugueses chegaram no final do século XV e início do século XVI, descobriram que em ambas as regiões prosperavam comunidades estrangeiras mercantis, bem como comunidades muçulmanas nativas. 16 Embora o assentamento das Ilhas Lakshadweep na costa de Malabar tenha ocorrido por volta do segundo século AEC, A.R. Kutty e Leela Dube sugerem que a islamização ocorreu apenas no século XIV dC, sob a influência dos imigrantes de Malabar, enquanto Andrew Forbes argumenta que pode ter acontecido muito antes devido ao impacto dos marinheiros e mercadores do sul da Arábia Hadrami. 17 A conversão dos Minangkabau da Sumatra Ocidental provavelmente ocorreu mais tarde do que a dos povos de outras partes do Sudeste Asiático nos séculos XV e XVI, quando sua região foi atraída para as redes comerciais internacionais. 18 Como ressalta Tsuyoshi Kato, não está claro quando exatamente os Minangkabau aceitaram o Islã, mas um relato do início do século XVI relata pelo menos um rei Minangkabau como muçulmano. 19 O sultanato de Aceh controlava

a região na época e provavelmente espalhou o Islã por lá. Por volta do mesmo período em 1500, os assentamentos Minangkabau em Negeri Sembilan na Península Malaia se desenvolveram. Michael Peletz afirma que 'os homens Minangkabau engajados na migração voluntária (merantau) navegaram pelo estreito Estreito de Malaca, subiram os rios Linggi e Rembau e fundaram assentamentos em Negeri Sembilan e Malaca, logo ao sul.' 20 Lá eles se converteram ao Islã sob a influência da comunidade comercial islâmica internacional e dos reinos muçulmanos emergentes.

Em todas as regiões sob consideração, as redes do Oceano Índico produziram muçulmanos sunitas seguindo a escola legal Shafi'i (Ar., maddhab), um fato já observado por Ibn Battuta para a África Oriental e Malabar do século XIV. Em todos os casos, as ondas de migrações da região de Hadramawt, no sul do Iêmen, consolidaram determinados grupos de alto status que afirmam ser descendentes do profeta Muhammad, o Awlad Sharif. Os xarifes no norte de Moçambique e em Kerala mantinham relações de parentesco com governantes locais ou clãs de classe alta e seu alto status social resultava tanto de alianças com as elites quanto de sua própria descendência sharifiana. Sharifs Hadrami são indicados como ancestrais de muitos governantes costeiros do norte de Moçambique. 21 Já em 1517, uma carta do líder de Moçambique (provavelmente a Ilha de Moçambique e área adjacente) ao rei português Manuel foi assinada por Sharif Muhammad al-Alawi, um nome que aponta para seu possível pedigree sharifian Hadrami Alawi. 22 Além dos títulos honoríficos de sharif e sayyid (ar., senhor), esse grupo possuía designações especiais adicionais, como koya e thangal nas ilhas Lakshadweep e em Malabar. O termo koya denota os muçulmanos proprietários de terras que se converteram ao Islã de castas hindus superiores de brâmanes e nayars, mas que reivindicaram uma descendência sharifiana simultaneamente. 23 Segundo A. R. Kutty e Leela Dube, 'koya é um equivalente corrupto da palavra árabe khoja, que significa "o respeitado"'. 24 Sua posição como antigos hindus de alta casta com direito de primogenitura à posse de terras foi fortalecida por seu envolvimento no comércio transoceânico ao longo dos séculos e por seu monopólio sobre a propriedade de embarcações à vela. 25 Eles foram ainda mais fortalecidos por sua ascendência sharifian, que lhes concedeu direitos exclusivos sobre as atividades comunais muçulmanas vitais, e geralmente serviam como kazi (qadi, o juiz muçulmano), imãs da mesquita Juma (mesquita central) e chefes das Ordens Sufi (a califa). 26 Embora os sharifs individuais de Hadrami possam ter migrado antes, seu assentamento generalizado no Sudeste Asiático ocorreu mais tarde do que no Malabar e nas costas da África Oriental. Na primeira metade do século XVIII, um número significativo de sayyids Hadrami residia em Aceh, Bornéu e no sul de Sumatra. 27 menciona que eles se estabeleceram entre os Minangkabau no mesmo século, e um deles se casou com a filha de um rajá local. 28 Aqui também, o casamento entre os xarifes árabes e os reis locais e outra aristocracia sublinhou a importância do "presente precioso" da genealogia profética para a produção de novas elites islâmicas. 29 A chegada dos sharifs Hadrami foi acompanhada pelo lançamento das Ordens Sufi tanto em Lakshadweep quanto entre as comunidades de Mappila do continente, onde os Rifa'i, Qadiri e Alawi (e mais tarde,

Chisti) tai'fas (Ar., ramos) foram fundados e chefiados pelos thangal e Koyas, que lideravam as cerimônias semanais de dhikr, a celebração anual das celebrações de aniversário do Profeta Muhammad e dos santos sufis locais (maulood ou mawlid) e as visitas ao túmulo de nerchara. 30 No norte de Moçambique e entre os Minangkabau, as Ordens Sufi surgiram muito mais tarde, mas também foram dominadas pelos xarifes Hadrami entrelaçados com as elites políticas e proprietárias de terras locais. 31 Em todas as regiões consideradas, a islamização não aniquilou a matrilinearidade preexistente, e o parentesco matrilinear continuou a estar na base das relações sociais pelo que as famílias e linhagens e a elas associadas, os padrões de herança, sucessão e residência se constituíram através das mães, e os seus filhas e filhos. 32 As crianças foram criadas por mães e parentes maternos. Como aponta Evelyn Blackwood, entre os Minangkabau, a matrilinearidade empoderava as mulheres "como controladoras de terras e casas, criando uma dissonância óbvia com os discursos masculinistas do Estado, do Islã e do capitalismo". 33 E, como tal, contrastava fortemente com as normas prescritas do Islã, que não apenas definem o parentesco patrilinearmente e colocam os homens no ápice das relações de poder dentro das famílias, bem como na sociedade em geral, mas também fornecem injunções legais detalhadas sobre herança e criação de crianças. 34 Os estudiosos há muito se intrigam com as razões do 'paradoxo' do Islã não erradicar as práticas matriarcais e matrilineares locais conflitantes nessas regiões.

Michael Lambek sugere uma das razões mais convincentes para a existência simultânea de práticas islâmicas e pré-islâmicas entre os muçulmanos da ilha de Mayotte, na África Oriental. Ele argumenta que, no contexto da islamização em todo o Oceano Índico, é mais correto falar de 'aceitação do' em vez de 'conversão ao' Islã. 35 A conversão 'privilegia uma mudança imediata, virtualmente instantânea, unidirecional e distinta na auto-identificação sobre uma mudança gradual... na medida em que privilegia uma experiência subjetiva privada sobre um processo coletivo; e na medida em que privilegia "crenças" racionalizadas sobre a ordem ritual...'. 36 A aceitação, por outro lado, como aponta David Parkin, não implica um abandono abrupto das ideias e práticas predominantes; é um processo 'que provavelmente levará mais tempo e se inscreverá reciprocamente em costumes e cosmologias pré-existentes... ao permitir que características islâmicas e não-islâmicas se misturem constantemente'. 37 Lambek sustenta que as apresentações locais dos textos islâmicos globais forneceram a base para uma identidade religiosa comum compartilhada pela 'umma (ar., comunidade muçulmana) mundial, mas as próprias apresentações responderam às necessidades locais e foram incorporadas ao parentesco e à comunidade local. :

As pessoas ... não podiam imaginar um Islã que não fosse em parte sobre o cumprimento das próprias obrigações e responsabilidades para com os outros, não de acordo com uma ética abstrata ou código de lei (embora eles estivessem cientes de que isso existia), mas através do imediatismo da prática habitual e de acordo com às maneiras pelas quais as pessoas esperavam dar e receber umas das outras diariamente e a longo prazo. 38

Embora esse modelo se encaixe bem na situação das regiões examinadas neste artigo, também é verdade que nem todas as comunidades muçulmanas ao longo da orla do Oceano Índico permaneceram tolerantes com suas práticas pré-islâmicas ou não islâmicas. Em outras palavras, nem todos eles aceitaram em vez de se converterem ao Islã. Isso fica particularmente claro nos exemplos das regiões do Sudeste Asiático, exceto Minangkabau, e nas costas suaíli do Quênia e da Tanzânia, ao norte de Moçambique, onde a matrilinearidade foi gradualmente substituída pela patrilinearidade ou parentesco bilateral. 39 Um olhar mais atento a esses casos revela que o poder político, em particular em estados muçulmanos como os sultanatos de Java ou Omã e Zanzibar, provavelmente foi essencial para esse tipo de mudança. Tipos semelhantes de estados muçulmanos estavam ausentes em Minangkabau, Kerala e norte de Moçambique, embora algumas formas de vida curta surgissem aqui e ali ocasionalmente, e em Moçambique muitos muçulmanos costeiros se viam como súditos do Sultanato de Zanzibar até sua queda em 1964, apesar vivendo sob domínio português.

Reformadores islâmicos, colonialismo e matrilinearidade

As regiões aqui consideradas foram as primeiras a comercializar e, posteriormente, a serem colonizadas pelos europeus. A história dessa interação permite-nos analisar três diferentes atitudes coloniais face à coexistência da matrilinearidade e do Islão que os europeus encontraram: os britânicos, os holandeses e os portugueses. Quais foram as consequências dessas atitudes para a sobrevivência ou transformações da simbiose matrilinear-Islã? No caso de Moçambique, os portugueses não pareciam ter muito conhecimento ou capacidade para lidar com os muçulmanos, exceto nos primeiros confrontos nos séculos XVI e XVII, quando conquistaram alguns enclaves suaílis ao longo da costa, mas deixaram outros, como Angoche, permanecer independente de suas incursões. 40 No início do período colonial moderno, no início do século XX quando as conquistas militares da 'ocupação efectiva' estavam quase concluídas, as medidas mais importantes relativas ao Islão e à matrilinearidade tinham um carácter administrativo destinado a organizar territorialmente as colónias e estabelecer um novo sistema burocrático. As legislações da Reforma Administrativa de 1907 e 1933 incorporaram na máquina administrativa chefes (wamwenye no caso do norte de Moçambique) que deveriam governar de acordo com as 'tradições e costumes' locais, ao mesmo tempo que promoviam os interesses económicos metropolitanos de cobrança de impostos e imposição de trabalho forçado. Significativamente, as mulheres não eram impedidas de exercer a chefia se esse fosse o 'costume' da população local. 41 Os conteúdos das 'tradições e costumes' africanos não foram abordados porque Portugal não tinha a mesma abordagem que outras colónias europeias, nem se vangloriava de políticos ou elites intelectuais empenhados em aprender e traduzir fontes religiosas islâmicas escritas em árabe comparáveis às de outros regimes europeus da época. Embora as chefias e outras unidades territoriais tenham sido reorganizadas, o que de fato rompeu com as estruturas e ideologias pré-existentes dos

africanos, Portugal insistiu em selecionar e endossar chefes cuja legitimidade e autoridade eram baseadas em “costumes e tradições” locais. 42 Esta atitude salvaguardou em certa medida a matrilinearidade, pois os chefes e seus séquitos passaram a ser responsáveis pela aplicação das 'tradições e costumes', ficando em suas mãos a arbitragem das disputas entre o clã ou membros da família em matéria de bens e heranças.

Entre os reformadores islâmicos que surgiram em meados do século XX sob nomes como sukuti (Ar., silencioso; aqueles que se opunham ao Sufismo), 'Deobandis' (sob a influência da escola indiana Deobandi) e os Wahhabis (aqueles que estudaram em Arábia Saudita), quase nenhum abordou a matrilinearidade. No entanto, alguns homens com uma perspectiva semelhante, mas vivendo na zona rural do norte de Moçambique e disputando os cargos de chefes, tentaram eliminar a matrilinearidade ou a liderança feminina ali. 43 No entanto, não tiveram sucesso devido à resistência africana e à preocupação portuguesa em manter chefes 'legítimos' para fazer os camponeses produzirem o que o estado metropolitano precisava. Durante o Estado Novo, a Igreja Católica tentou impor a cristianização, mas percebeu a inutilidade dessa empreitada em 1954, quando a pressão internacional para descolonizar a África se intensificou. Na última década do período colonial, entre 1964 e 1974, o regime empreendeu pela primeira vez um estudo sistemático dos seus súbditos coloniais muçulmanos para contrariar a influência dos movimentos de independência, mas a descolonização amanheceu logo depois, pelo que as políticas elaboradas a partir dos recém-criados - conhecimento obtido nunca foram implementados. 44 Os britânicos, por outro lado, promoveram o Indirect Rule através da administração “nativa” e procuraram sistematizar o conhecimento sobre os seus súbditos coloniais e introduzir políticas decorrentes desse processo. Assim, em Malabar e Negeri Sembilan, o domínio britânico adotou uma abordagem mais legalista da matrilinearidade e do Islã, segundo a qual a lei islâmica (“a lei maometana”) e a “lei consuetudinária” foram estabelecidas e codificadas como domínios jurídicos e culturais claramente separados. Assim, as regras de parentesco matrilinear e herança, na forma de adat entre os Minangkabau em Negeri Sembilan e os marumakkatayam em Kerala, tornaram-se 'leis consuetudinárias' incorporando a matrilinearidade em oposição à Lei Maometana, que codificava o que os britânicos percebiam como Shari'a e em que a matrilinearidade não tinha lugar. Como resultado, os britânicos não aboliram o sistema tradicional de escritórios e tribunais de clãs, mas introduziram tribunais islâmicos e escritórios de qadi anteriormente ausentes, levando a conflitos em torno da interpretação dos costumes locais e das disposições da Shari'a. 45 Peletz aponta que adat em Negeri Sembilan, tornou-se 'sujeito a processos de racionalização e secularização'. 46 A noção de adat, como 'lei consuetudinária', passou a incorporar adat perpatih, que se baseava nas 'tradições e costumes' locais entre os Minangkabau e tratava de parentesco, títulos tradicionais e prerrogativas das mulheres em propriedade e herança. Adat temenggong prevaleceu entre outros malaios e tinha um caráter mais islâmico. Em geral, como M.B. Hooker argumenta, adat em Negeri Sembilan tornou-se 'principalmente preocupado com regras de terra detalhadas'. 47 Ele complementou os

regulamentos sobre a posse da terra introduzidos pelos britânicos na Malásia, como as Leis de Posse Costumeira de 1909 e 1926, a Lei de Reserva Malaia de 1913 e uma nova categoria de propriedade conhecida como Terra de Reserva Malaia, cujo acesso era barrado para não malaios.

Mas não foram apenas os britânicos que despojaram o adat de seu significado cultural e o tornaram mais funcional em termos de administração dos territórios e da justiça. 48 No oeste de Sumatra, os holandeses intervieram no início de 1800 nas guerras Padri, um conflito religioso entre grupos muçulmanos iniciado por clérigos que voltavam do hajj em Meca, onde testemunharam a conquista wahhabi, e declararam jihad contra Minangkabau adat em casa. 49 Em particular, Syeh Achmad Chatib recusou-se a aceitar a matrilinhagem entre os Minangkabau. 50 Os holandeses intervieram em favor dos proponentes do adat em oposição aos peregrinos. Assim, além de responder aos conflitos relacionados ao Islã, os Minangkabau reconstituíram continuamente o adat em suas interações com os colonizadores holandeses, que começaram a codificá-lo a partir da década de 1830. Em particular, o historicismo legal da Escola de Leiden influenciado por abordagens britânicas foi instrumental na codificação de adat. 51 Intelectuais malaios contribuíram para esse processo respondendo aos pedidos holandeses para escrever sobre adat, o que eles fizeram de forma a torná-lo mais alinhado com o pensamento jurídico holandês. 52 Como Evelyn Blackwood argumenta, os textos Minangkabau adat resultantes surgiram em diálogo com os holandeses, o Islã e a tradição oral local. 53 Tanto em Negeri Sembilan quanto em Sumatra Ocidental, o escopo de adat foi reconstituído e reduzido, entretanto, e a tradição oral flexível e fluida foi codificada pelos administradores coloniais e, portanto, 'congelada' na escrita. 54 Adat, que até então incorporava a tradição oral sobre origens, costumes, crenças e 'os provérbios que servem como princípios orientadores e regras para cerimônias, comportamentos e relações de parentesco', ficou confinado a uma preocupação com suas implicações para herança e controle de harta pusaka (terra ancestral). 55 Conclusões semelhantes podem ser tiradas do caso de Malabar, onde os princípios britânicos de governo indireto e administração nativa significavam que as hierarquias sociais e políticas locais e a propriedade da terra permaneciam em vigor, o que permitia às castas superiores hindus manter o status quo no que diz respeito à sua propriedade da terra. Como na Malásia, os britânicos começaram a codificar as "leis consuetudinárias" locais no século XIX, introduzindo o Malabar Marriage Act em 1896 e o Malabar Will Act em 1898, que reforçavam os costumes matrilineares predominantes, em particular o tharavadu (propriedade de parentesco corporativo matrilinear/ terra) como seu princípio central. 56 E como no Sudeste Asiático, as reformas legais e a cristalização do 'direito consuetudinário' surgiram com a participação das elites locais.

Uma ressalva importante para as codificações britânicas e holandesas das regras matrilineares era a preocupação colonial com a propriedade autoadquirida do pai, que muitas vezes causava conflitos entre seus filhos e seu clã matrimonial. Os tribunais coloniais

holandeses na Indonésia validaram consistentemente aquelas regras adat que exigiam o consentimento dos herdeiros matrilineares para doações de propriedade auto-adquirida para crianças. 57 Em 1930, um pai era autorizado a doar ou deixar em testamento seus bens autoadquiridos sem o consentimento de seus parentes matrilineares, mas a herança intestada de bens autoadquiridos permanecia sujeita aos princípios matrilineares. 58 Em Negeri Sembilan, hoje apenas harta pusaka está sob adat perpatih, enquanto a propriedade autoadquirida é considerada propriedade privada mais frequentemente de propriedade de homens do que de mulheres. 59 A Lei do Casamento de Malabar permitia que os membros de qualquer casta matrilinear “registrassem” o casamento, caso em que as leis que regem a bigamia, o adultério, o divórcio e a tutela de crianças poderiam ser aplicadas, e uma propriedade autoadquirida poderia se tornar um legado. 60 A Lei do Testamento de Malabar também permitia que qualquer pessoa matrilinear desejasse qualquer propriedade que pudesse ter doado enquanto estava viva, especialmente propriedade autoadquirida; mas na ausência de testamento, aplicavam-se as regras matrilineares. Em geral, os princípios matrilineares que regem a propriedade tharavadu da família conjunta permaneceram em vigor.

No início do século XX, os britânicos delinearam as regras de Malabar para grupos étnicos ou castas específicos, que incluíam a Lei Travancore Marumakkatayam de 1912, a Lei de Sucessão Mappila de 1918, a Lei Nayar de 1925 e a Lei Mappila Marumakkathayam de 1939. Essas leis também deixou o tharavadu basicamente inalterado, mas os casamentos tradicionais não registrados foram legalizados, permitindo à esposa e aos filhos o direito à metade dos bens adquiridos pelo próprio marido. 61 Embora G. Arunima afirme que o homem mais velho, karanavan, foi transformado pelos britânicos no pater familias da lei romana e minou a posição das mulheres mais velhas, os kandoti e as famílias chefiadas por mulheres, na prática isso parece ter permanecido amplamente incontestado. 62 Devido à prevalência da matrilinearidade entre eles e de acordo com o princípio britânico de leis 'costumes', os muçulmanos de Malabar, em particular os Mappila, foram impedidos de aplicar as leis anglo-muhammadan ou islâmicas aplicadas no norte da Índia em relação seus direitos de terra e herança, a menos que renunciassem à matrilinearidade em favor da lei islâmica. Caso contrário, as leis consuetudinárias que encapsulam a matrilinearidade (o marumakkatayam) conforme codificadas pelos britânicos na Lei de Sucessão Mappila de 1918 e na Lei Mappila Marumakkathayam de 1939 foram aplicadas de forma consistente. 63 Tal como acontece com outros povos matrilineares, as leis permitiram que a propriedade autoadquirida de um homem Mappila que morreu sem testamento contornasse a lei muçulmana e permitisse a partilha igualitária da propriedade matrilinear entre os membros masculinos e femininos da família. No entanto, nas Ilhas Lakshadweep, de acordo com Dube, a diferença entre a propriedade tharavadu (a chamada 'propriedade de sexta-feira') e a propriedade autoadquirida ('propriedade de segunda-feira') já estava arraigada historicamente. 64 Esperava-se que a propriedade Friday fosse herdada matrilinearmente; enquanto a propriedade Monday, que geralmente era adquirida por compra, era herdada por

meio das disposições da Shari'a ou quando um homem era o único herdeiro, regido pelas regras da Shari'a.

Semelhante ao norte de Moçambique e ao Minangkabau, em Kerala apareceram reformadores muçulmanos no século XIX e início do século XX. Os tannais de Mambran e Kondotti foram politicamente ativos desde o século XIX, liderando ou influenciando significativamente as revoltas e jihads de Mappila contra as reformas britânicas e as comunidades hindus, mas não desafiaram a matrilinearidade ou o sufismo. 65 Na década de 1920, vários thangals críticos das práticas locais e concepções do Islã surgiram sob a influência dos reformadores egípcios Muhammad Abduh e Rashid Ridda (1865-1935). O mais importante foi Vakkom Maulavi (1873-1932). Ele e seus seguidores eram ferrenhos oponentes do que consideravam shirk (ar., idolatria) e bid'a (ar., abomináveis inovações religiosas), incluindo sufismo e matrilinearidade. 66 O movimento Nadvat-ul-Mujahideen que surgiu na década de 1930 e formalmente organizado em 1952 continuou na mesma linha anti-sufi e antimatrilina dos reformadores anteriores. 67 Mas eles foram incapazes de alterar a matrilinearidade em grande medida, pelo menos na forma codificada pelo domínio britânico.

Matrilinearidade comparada: contexto pós-colonial

A minha própria pesquisa e a de Isabel Casimiro, Signe Arnfred, Daria Trintini e Carla Braga indicam que a matrilinearidade ainda está viva entre as comunidades muçulmanas do norte de Moçambique, apesar das tentativas pós-coloniais de modernizar, secularizar e até eliminar ideias e práticas relacionadas. 68 O mesmo poderia ser dito sobre os Mappila e Koyas de Kerala e Lakshadweep, e os Minangkabau. Isso não significa que a matrilinearidade não tenha sido alterada ou não tenha sofrido uma transformação contínua, mas está cada vez mais centrada na chamada terra ancestral, e não em outros tipos de propriedade. Tal como no período colonial, a 'fuga', por assim dizer, do controlo do grupo familiar matrilinear que conduz à individualização dos direitos passa pelas regras da chamada propriedade autoadquirida. Esse tipo de propriedade pertence principalmente a homens; pode ser alienado individualmente e pode ser herdado por descendentes diretos em vez do matriclan geral, de acordo com as leis estatutárias ou a Shari'a islâmica.

Assim, em todas as regiões examinadas neste artigo, grupos de descendência matrilinear são constituídos em torno de terras ancestrais, pertencentes a grupos de descendência corporativos, mas herdados por linhagens femininas, com direitos sobrepostos de disposição conferidos a grupos de parentesco matrilinear. Os indivíduos dentro desses grupos têm apenas direitos de usufruto. Entre os Minangkabau, tanto em Sumatra Ocidental quanto em Negeri Sembilan, tal terra é classificada como harta pusaka pertencente a uma aldeia (nagari) que consiste em vários matriclãs idealmente exogâmicos, suku, divididos em várias matrilinearidades (kaum) com cabeça masculina cerimonialmente instituída chamada de penghulu ou mamak. 69 Os suku são definidos pela reivindicação de

um ancestral comum (bundo kanduang) e sa pariuk (um útero), e geralmente possuem uma maloca, pertencente às mulheres, e possuem a terra. A terra (seu uso, distribuição e renda) é controlada pela mulher sênior junto com o penghulu (ou mamak nas unidades menores), geralmente seu irmão ou tio materno. 70 As ideias e práticas da matrilinearidade entre os Minangkabau atualmente estão relacionadas ao antigo sistema social e cultural conhecido como adat perpatih, que segundo Peletz, 'foi fundamentado em crenças pré-islâmicas (isto é, hindu-budistas e pré-indiana) e práticas em um rico corpus de tradição oral', mas que foi codificado sob pressão de reformadores islâmicos e governantes coloniais holandeses e britânicos no século XIX. 71 A terra também é fundamental para os muçulmanos de Kerala, especialmente para os proprietários de terras Koyas, que emergiram da casta superior dos brâmanes hindus e dos nayars, tinham pontos de vista semelhantes a eles a esse respeito. Entre os Nayars, a terra que "passava de geração em geração através das mulheres, era a base da matrilinearidade". 72 Semelhante ao caso dos Minangkabau, para os Nayars, bem como para os Koyas proprietários de terras das Ilhas Lakshadweep e os Mappila de Kerala, o grupo de parentesco central tem sido uma linhagem materna ou clã denominado tharavadu, consistindo de um grupo de homens e mulheres traçando a descendência de um ancestral comum (portanto, eles são os 'filhos de um útero') e vivendo sob o controle e administração do homem mais velho, chamado karanavar, o tio, irmão ou filho da mulher mais velha ou karnoti. 73 Karnoti, a mulher mais velha, goza de um status especial; ela é consultada pelo karanavar em todos os assuntos importantes. 74 A menor unidade é chamada thavari, que pode ser considerada como um segmento descendente de cada mulher de um tharavadu. É proprietária da casa familiar conjunta, também conhecida como tharavadu. Semelhante ao caso do adat perpatih de Minangkabau, as tradições matrilineares de base hindu pré-islâmica foram codificadas sob pressão do regime colonial britânico em corpos jurídicos conhecidos como marumakkathayam, leis consuetudinárias matrilineares e, em particular, para os Mappila, como o Mappila Marumakkathayam .

Em contraste com os Minangkabau e Kerala, os povos matrilineares do norte de Moçambique não possuíam uma casa familiar conjunta, mas unidades familiares individuais viviam em residências separadas. Hoje como antes, a população rural vive em comunidades dispersas com casas individuais espalhadas a certa distância umas das outras, a menos que seja uma aldeia organizada pelo estado. Caso contrário, as percepções relativas ao parentesco e à terra têm muito em comum com os Minangkabau e os povos matrilineares de Kerala. Aqui, a terra ancestral pertence a um grupo de parentesco chamado maloko (pl., sing. n'loko) descendente de uma ancestral feminina comum simbolicamente identificada como errukulo ('um útero')o rnipele ('um seio'). 75 Cada n'loko consiste em vários grupos de parentesco menores nihimo (sing., pl. mahimo). O chefe masculino de cada n'loko é mwenye n'loko; e de cada nihimo é humu ou mwenye nihimo. Uma mulher mais velha, a irmã uterina mais velha do mwenye, é chamada de piya-mwenye (literalmente, o mwenye feminino) ou nunu. Cada clã tem seu próprio homem mais velho, um tio materno ou irmão da mulher mais velha chamado tata ou halu. 76 Assim como acontece com Minangkabau e Kerala, as

mulheres e os homens mais velhos supervisionam e controlam a distribuição e o uso da terra, regulam as relações entre os membros dos grupos de parentesco originais e os recém-chegados, resolvem disputas e supervisionam também os assuntos familiares internos.

Em todas as regiões consideradas, cabe ao homem mais velho, seja mamak, karanavar ou atata, cuidar dos filhos de sua irmã, bem como desempenhar o papel de guardião (wali) de suas sobrinhas em casamentos islâmicos (adat, nikah ou chuo), e organizar e supervisionar seus cônjuges, bem como seu divórcio e novo casamento, e negociar seu dote (mahr).⁷⁷ Assim, os filhos pertencem ao clã matrimonial, e estão sob os cuidados da mulher mais velha e de seu irmão/tio materno. O pai não tem nenhuma responsabilidade para com eles, embora hoje em dia muitas vezes pague a escola e outras despesas. Após o divórcio, bastante comum nas quatro regiões, os filhos ficam com a mãe ou seu clã matrimonial; com a morte do marido, seu matriclan não tem responsabilidade para com os filhos (embora a atitude varie hoje em dia de acordo com as famílias).

Os direitos à terra de uma linhagem ou clã entre os Minangkabau e o litoral norte de Moçambique são derivados de uma ideia de um status de primeiro chegado, enquanto entre os proprietários de terras Koyas através do princípio hindu de primogenitura, janmon, que, de um modo geral, também significa o status de primeiro a chegar. Assim, em todas as regiões consideradas, a maior parte da terra é propriedade das elites tradicionais, e o acesso à terra é feito pelas elites. O que Blackwood enfatiza para os Minangkabau também é verdade para as outras duas regiões: aqueles que não são considerados descendentes dos colonos originais são clientes desses clãs no que diz respeito à terra, e 'embora enquadrados na ideologia de parentesco, sua relação é de patrono e cliente'.⁷⁸ No caso dos Minangkabau, os suku são frequentemente diferenciados internamente conforme fossem descendentes diretos dos colonos originais dos nagari ou dos retardatários.⁷⁹ Em termos geográficos mais amplos, as pessoas das montanhas centrais de Minangkabau são chamadas de darek, os primeiros a chegar, "que se sentem superiores aos merantau, os habitantes da costa, rantau".⁸⁰ Os arang asa (descendentes dos colonos originais no oeste de Sumatra) e os waris ('herdeiros do solo' em Negeri Sembilan) são considerados kemanakan abaixo do queixo, aqueles cujos ancestrais foram os colonos originais, enquanto os kemanakan abaixo do umbigo são considerados ser suas relações de favor, e o terceiro grupo kemanakan abaixo dos joelhos supostamente descendentes de fiadores de dívidas, prisioneiros de guerra ou escravos comprados.⁸¹ No litoral norte de Moçambique, exemplificado aqui por Angoche, os supostos primeiros chegados são chamados de Anhapakho.⁸² Este grupo é constituído por quatro grandes clãs (nhandare, nhamilala, nhatide e m'bilinzi), descendentes de quatro filhos da mítica mulher fundadora. Os Anhapakho são considerados os supostos primeiros-chegados que 'possuem' a terra, portanto, eles são os wamwenye (as elites proprietárias de terras). Nessa qualidade, eles supervisionavam sua distribuição aos recém-chegados, cuja fidelidade eles tinham reivindicações especiais por meio do casamento e das relações de parentesco. Esperava-se que os retardatários recebessem uma porção de terra

dos primeiros em troca de tributo e lealdade. Hoje em dia esta relação é expressa pelo pagamento em dinheiro, colheitas ou outros bens.

A situação dos clãs muçulmanos Mappila de Malabar, referidos como 'filhos do mesmo ventre', difere de Minangkabau e do norte de Moçambique na medida em que a organização social e as percepções hindus prevaleciam antes da conversão ao Islão, e o sistema de castas foi transportado para o nascente comunidade muçulmana. Enquanto os brâmanes e nayars da casta superior mantiveram seus direitos à terra janmon após a conversão, mas eram uma minoria, os convertidos das castas inferiores, que eram a maioria, permaneceram sem terra. Isso, segundo Stephen F. Dale, levou a várias revoltas e jihads por parte dos Mappila que pontuaram a história de Malabar entre 1489 e 1922, e mesmo após a independência e a divisão da Índia. 83 Em todos os casos, o padrão de residência duolocal dos períodos anteriores, quando um homem casado não residia com sua esposa, mas a visitava diariamente enquanto residia com seu próprio matriclã, vem se transformando em um padrão mais uxorilocal desde meados do século XX. 84 Claro, isso varia de acordo com a situação de cada família, principalmente quando migram para as cidades ou outras regiões. Assim, as características do sistema de parentesco matrilinear idealizado nem sempre são seguidas à risca na atualidade. A educação e o emprego ocidentais modernos, as experiências transnacionais, como nos países do Golfo, onde o Islã mais estrito é seguido, e as transformações econômicas na agricultura e nas sociedades em geral, têm engendrado muitas mudanças. A herança e a posse de outros bens que não sejam a terra ancestral poderiam ter-se tornado mais patrilineares, o padrão de residência poderia variar de uxorilocal a patrilocal ou mesmo independente, e o poder dos chefes nominais dos clãs, fossem mulheres ou homens, poderia ser reduzido para supervisionar a terra ancestral ou resolver disputas familiares. Mas até agora, a própria terra ancestral continua sendo o ponto comum que sustenta a matrilinearidade em todas as regiões examinadas neste artigo.

Conclusão

Apesar da expansão do Islã por vários séculos, as regiões consideradas conservaram uma matrilinearidade que precedeu o advento do Islã. O Islã surgiu por meio do comércio pacífico e da aceitação das populações locais, e não pela força ou uma conversão abrupta. Isso deixou muitas ideias e práticas pré-existentes, como a matrilinearidade, em vigor. Os islâmicos dos séculos XIX e XX tentaram confrontar e até proibir a matrilinearidade, mas a interferência do colonialismo europeu enfraqueceu seu poder e determinação em perseguir esse objetivo. Os regimes coloniais holandês e britânico tentaram sistematizar os costumes locais para melhor controlar as populações subjugadas. Com a ajuda das elites locais, eles codificaram a matrilinearidade na forma de adat perpatih entre os Minangkabau e marumakkathayam 'lei consuetudinária' em Malabar. Embora deixassem espaço para a aplicação da Shari'a islâmica e da herança patrilinear por meio do endosso da propriedade autoadquirida como sendo livre do controle do grupo de parentesco matrilinear, o fato de a

matrilinhagem ter sido codificada garantiu sua sobrevivência. Em contraste com os britânicos e os holandeses, o estado colonial português não tentou codificar quaisquer leis 'consuetudinárias' ou islâmicas, mas ao integrar chefes matrilineares no sistema administrativo oficial, também perpetuou a matrilinhagem.

Apesar desta sobrevivência a longo prazo, a matrilinearidade esteve sob pressão de vários lados, especialmente durante o período pós-colonial devido a mudanças econômicas e políticas relacionadas a projetos de modernização de estados nacionalistas, a virada neoliberal do final dos anos 1980 e a influência de tendências islâmicas transnacionais. Embora isso possa variar entre diferentes regiões e de uma família individual para outra, parece que a característica comum a todas as regiões que ainda mantêm viva a matrilinhagem é a existência e o reconhecimento legal da terra ancestral de grupos de parentesco ou famílias. Esta terra não é apenas um pedaço de terra, mas incorpora a história e os mitos das famílias matrilineares e as enraíza em territórios específicos como blocos fundamentais na construção de suas identidades.

Referências

Miller, Mappila Muslims of Kerala, pp. 32–45, 65; Newitt, A history of Mozambique, pp. 13–23;

Edward A. Alpers, 'East Central Africa', in *The history of Islam in Africa*, ed. Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels (Athens: Ohio University Press; Oxford: James Currey; Cape Town: David Philip, 2000), p. 304; Dale, *Islamic society on the South Asian frontier*, pp. 34–42.

A.R. Kutty, *Marriage and kinship in an island society* (Delhi: National Publishing House, 1972), p. 9;

Leela Dube, *Matriliney and Islam: Religion and society in the Laccadives* (Delhi: National Publishing House, 1969), p. 12; A.D.W. Forbes, 'Southern Arabia and Islamisation of the central Indian Ocean archi- pelagos', *Archipel* 21 (1981): 66, 81.

Karim, *Women and culture*, pp. 61–2.

Tsuyoshi Kato, *Matriliney and migration: Evolving Minangkabau traditions in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), pp. 67–8;

Jeffrey Hadler, *Muslims and matriarchs: Cultural resilience in Indonesia through jihad and colonialism* (Ithaca: Cornell University Press, 2008), p. 19.

Michael Gates Peletz, *A share of the harvest: Kinship, property, and social history among the Malays of Rembau* (Berkeley: University of California Press, 1988), pp. 15–16; see also, Kato,

Matriliny and migration, pp. 86–8.

Ho, The graves of Tarim, pp. 171–3.

Osella and Osella, 'Islam and social reform in Kerala';

Forbes, 'Southern Arabia and Islamisation';

Miller, Mappila Muslims of Kerala, pp. 242, 257–60;

Dale, Islamic society, pp. 112–18;

Kutty, Marriage and kinship, pp. 26, 80–82;

Dube, Matriliny and Islam, p. 26.

Bonate, 'Traditions and transitions';

Michael Laffan, *The makings of Indonesian Islam: Orientalism and the narration of a Sufi past* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2011).

Peletz, A share of the harvest, p. 18;

Evelyn Blackwood, 'Representing women: The politics of Minangkabau adat writing', *Journal of Asian Studies* 60, 1 (2001): 130; Sebastian, 'Matrilineal practices';

Kutty, Marriage and kinship;

Dube, Matriliny and Islam;

Liazzat J.K. Bonate, 'Matriliny, Islam and gender in northern Mozambique', *Journal of Religion in Africa* 36, 2 (2006): 139–66.

Evelyn Blackwood, *Webs of power: Women, kin, and community in a Sumatran village* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2000), p. 1.

Jamal J. Nasir, *The Islamic law of personal status*, 2nd ed. (London: Graham and Trotman, 1990);

Dawoud El Alami and Doreen Hinchliffe, *Islamic marriage and divorce laws of the Arab world* (London: Kluwer Law International for CIMEL SOAS, 1996).

Lambek, 'Localising Islamic performances', p. 65.

Ethnologist 36, 2 (2009): 282;

Tsuyoshi Kato, 'Change and continuity in the Minangkabau matrilineal system', *Indonesia* 25 (1978): 2.

Franz von Benda-Beckmann and Keebet von Benda-Beckmann, 'Islamic law in a plural context: The struggle over inheritance law in colonial West Sumatra', *JESHO* 55 (2012): 782–3.

Saskia Wieringa, 'Matrilinearity and women's interests: The Minangkabau of Western Sumatra', in *Subversive women: Women's movements in Africa, Asia, Latin America and the Caribbean*, ed. Saskia Wieringa, 2nd ed. (London: Zed, 1997), pp. 242, 248;

Evelyn Blackwood, 'Representing women: The politics of Minangkabau adat writing', *Journal of Asian Studies* 60, 1 (2001): 126–7;

Kahn, *Constituting Minangkabau*, pp. 127–8.

Blackwood, 'Representing women': 128.

Wieringa, 'Matrilinearity and women's interests', p. 242.

Kato, *Matrilinearity and migration*, pp. 33–4, 38; Blackwood, 'Representing women': pp. 126–7;

Wieringa, 'Matrilinearity and women's interests'.

G. Arunima, *There comes papa: Colonialism and the transformation of matrilinearity in Kerala, Malabar, c.1850–1940* (New Delhi: Orient Longman, 2003), pp. 15–25;

Kunjulekshmi Saradmoni, *Matrilinearity transformed: Family, law and ideology in twentieth century Travancore* (New Delhi: Sage, 1999), pp. 86–110;

Robin Jeffrey, 'Matrilinearity, women, development – and a typographic error', *Pacific Affairs* 63, 3 (1990): 375.

Von Benda-Beckmann and Von Benda-Beckmann, 'Islamic law in a plural context': 783.

Ibid.: 788.

Karim, *Women and culture*, p. 63.

Jeffrey, 'Matriliny, women, development': 374–5;

Manaf Kottakkunnummal, 'Contestations in religion, gender, and family among matrilineal Mappila Muslims in colonial Malabar, Kerala, c. 1910– 1928', *SAGE Open* 4, 1–12 (2014), DOI: 10.1177/2158244014525416.

Jeffrey, 'Matriliny, women, development': 375–6;

Kottakkunnummal, 'Contestations in religion'.

Arunima, *There comes papa*, pp. 20–25, 95.

Sebastian, 'Matrilineal practices': 73–9;

Kottakkunnummal, 'Contestations in religion'.

Dube, *Matriliny and Islam*, p. 36.

Dale, *Islamic society*.

Miller, *Mappila Muslims of Kerala*, pp. 270–73;

Sebastian, 'Matrilineal practices': 80–81.

Miller, *Mappila Muslims of Kerala*, pp. 275–82;

Sebastian, 'Matrilineal practices': 80–81.

Liazzat J.K. Bonate, 'Women's land rights in Mozambique: Cultural, legal and social contexts', in *Women and land in Africa: Culture, religion, and realizing women's rights*, ed. L. Muthoni Wanyeki (London: Zed, 2003), pp. 96–133;

Isabel Casimiro, 'Cruzando lugares, percorrendo tempos: Mudanças recentes nas relações de género em Angoche' (PhD diss., University of Coimbra, 2008);

Signe Arnfred, *Sexuality and gender politics in Mozambique: Rethinking gender in Africa* (Uppsala: Nordic Africa Institute; Oxford: James Currey, 2011);

Daria Trentini, 'On the threshold of a healer's mosque: Spiritual healing, hazard and power in

northern Mozambique' (PhD diss., SOAS, University of London, 2012);

Carla Braga, "'They're squeezing us!' Matrilineal kinship, power and agricultural policies: Case study of Issa Malnaga, Niassa Province', in *Strategic women, gainful men: Gender, land and natural resources in different rural contexts in Mozambique*, ed. Rachel Waterhouse and Carin Vijfhuizen (Maputo: Núcleo de Estudos de Terra, Eduardo Mondlane University and ActionAid-Mozambique, 2001), pp. 199–225.

Peletz, *A share of the harvest*, p. 18;

Blackwood, *Webs of power*, pp. 70–74;

Evelyn Blackwood, 'Women, land and labour: Negotiating clientage and kinship in a Minangkabau peasant community', *Ethnology* 34, 4 (1997): 138, 279; Kahn, *Constituting Minangkabau*, p. 41.

Blackwood, 'Women, land and labour': 281.

Peletz, *A share of the harvest*, p. 18. See also, Karim, *Women and culture*, pp. 63–4.

Saradmoni, *Matriliney transformed*, p. 34.

Saradmoni, *Matriliney transformed*, pp. 9, 62–3;

Kutty, *Marriage and kinship*, pp. 87–116, 127;

Dube, *Matriliney and Islam*, pp. 27–8, 37; Sebastian, 'Matrilineal practices': 71–2; Dale, *Islamic society*, pp. 24.

Dube, *Matriliney and Islam*, p. 40; Sebastian, 'Matrilineal practices': 73.

Eduardo do Couto Lupi, *Angoche: Breve memória sobre uma das Capitánias-Môres do Distrito de Moçambique* (Lisboa: Typografia do Anuario Commercial, 1907), pp. 162–7;

Joseph Frederic Mbwiliza, *A history of commodity production in Makuani 1600–1900: Mercantilist accumulation to imperialist domination* (Dar Es Salaam: Dar Es Salaam University Press, 1991), pp. 69–71;

A.J. de Mello Machado, *Entre os macuas de Angoche: Historiando Moçambique* (Lisboa: Prelo, 1970), pp. 391–2;

Nancy Jane Hafkin, 'Trade, society, and politics in northern Mozambique, c. 1753–1913' (Ph.D. diss., Boston University, 1973), pp. 49–50, 204–5;

Bonate, 'Women's land rights in Mozambique'.

Bonate, 'Traditions and transitions';

Casimiro, 'Cruzando lugares, percorrendo tempos'.

Kato, Matriliney and migration, pp. 52, 212;

Dube Matriliney and Islam, pp. 54–5, 68; Bonate, 'Women's land rights'.

Blackwood, 'Women, land and labor': 282. See also, Kahn, *Constituting Minangkabau*, p. 155.

Karim, *Women and culture*, pp. 70, 76.

Thomas Reuter, 'Precedence in Sumatra: An analysis of the construction of status in affinal relations and origin groups', *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde* 148, 3/4 (1992): 514–15.

Kato, Matriliney and migration, p. 63; Peletz, *A share of the harvest*, p. 25.

Lupi, *Angoche*, pp. 70, 114–15, 135, 173, and *passim*; João de Azevedo Coutinho, *As duas conquistas de Angoche* (Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca, Agência Geral das Colónias, 1935), p. 91;

Liazzat J.K. Bonate, 'The ascendance of Angoche: Politics of kinship and territory in the nineteenth century northern Mozambique', *Lusotopie* 1 (2003b): 121–2;

Bonate, 'Traditions and transitions'.

Ilias, *Mappila Muslims of Kerala*, p. 117; Dale, *Islamic society*;

P. Rashakrishnan, 'Peasant struggle and land reform in Malabar', *Economic and Political Weekly* 15, 50, 13 Dec. 1980, pp. 2095–2102.

Kato, Matriliney and migration, p. 214;

Kahn, *Constituting Minangkabau*, p. 41;

Dube, Matriliny and Islam, p. 43; Sebastian, 'Matrilineal practices': 74;

Bonate, 'Traditions and transitions'.