

UNIVERSIDADE DE LISBOA

Instituto de Ciências Sociais



Lei cigana - A matriz normativa da população portuguesa cigana

Um exemplo de pluralismo normativo

Documento provisório

Sónia Isabel Teixeira Costa

Orientadora: Professora Doutora Ana Nunes de Almeida

Co-Orientador: Professor Doutor Pierre Guibentif

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Sociologia, na  
especialidade de Teorias e Métodos de Sociologia

2021

UNIVERSIDADE DE LISBOA

Instituto de Ciências Sociais



Lei cigana - A matriz normativa da população portuguesa cigana

Um exemplo de pluralismo normativo

Documento provisório

Sónia Isabel Teixeira Costa

Orientadora: Professora Doutora Ana Nunes de Almeida

Co-Orientador: Professor Doutor Pierre Guibentif

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Sociologia, na  
especialidade de Teorias e Métodos da Sociologia

Esta investigação foi realizada com o apoio institucional da Fundação para a Ciência e Tecnologia, através da concessão de uma bolsa de doutoramento (SFRH/BD/77328/2011), financiada por fundos nacionais do MEC e com a duração de 48 meses.

2021

## II. A lei cigana e o direito oficial

## Agradecimentos

Com estas páginas encerra-se uma caminhada que iniciei há cerca de uma década e que a vida fez coincidir com o meu maior desafio, a maternidade. Um caminho de crescimento, de provação e de, inevitavelmente, algum sofrimento. Crescer doi... De veras!

Tive sorte de me dedicar a um tema a que o tempo acrescentou interesse. Para isso muito contribuiu a colaboração e o amparo das pessoas com que me fui cruzando ao longo do tempo e que comigo partilharam parte das suas histórias de vida, de forma acolhedora, honesta e generosa; mas também a disponibilidade de muitas outras pessoas, ciganas e não ciganas, com que me cruzei ao longo desta período, como investigadores, técnicos de projetos de intervenção e outras pessoas que tiveram a amabilidade de partilhar as suas experiências, saberes e interesse pelo tema, facilitando informação, partilhando reflexões e disponibilizando contactos, - “em cada esquina um amigo...”. As fragilidades desta pesquisa devem-se à minha inabilidade para melhor aproveitar o que esteve à minha disposição.

O sentido do ditado popular “*Colocar o Rossio na Rua da Betesga*” descreve bem o que sinto quando começo a esboçar estas linhas. Não se agradece numa página 10 anos de contributos e apoio.

Ainda que esperado, manifesto o meu sentido agradecimento aos orientadores desta pesquisa - Ana Nunes de Almeida e Pierre Guibentif - que comigo caminharam pacientemente ao longo deste período. Sempre com entusiasmo e disponibilidade. Foram um fator de motivação ímpar. Uma dupla de orientadores que tive a sorte e o privilégio de ter, pessoas que reúnem atributos pessoais e profissionais que muito prezo. Não posso deixar de destacar o interesse, disponibilidade e generosidade com que sempre me acolheram, por telefone, por mail ou presencialmente.

## II. A lei cigana e o direito oficial

Às Amigas e Colegas que me introduziram nos estudos ciganos, Alexandra Castro e Marta Santos, que sempre partilharam o seu conhecimento, experiência e contactos de forma generosa.

Ao Bruno Gonçalves, Luís Romão e Francisco Azul, sempre animadas, disponíveis e honestas.

À Isabel Guerra, pela palavra de incentivo sempre pronta, quando nos lamentamos pelo caminho que escalamos ou pelas dúvidas que nos assolam.

Às minhas Raízes e ao meu Fruto.

Aos Amigos de sempre e às novas Pessoas que vão surgindo no caminho, dando-lhe novos sentidos, estímulos e impulso.

## Resumo

Lei cigana é considerado o conjunto de regras e normas paralelo ao direito oficial, que serve para reger a vida familiar e social da população portuguesa cigana, sendo apenas válido no seio desta população. Perante uma situação de conflito entre os seus elementos, é necessário “*Chamar as leis*”, o que significa que deverá ser solicitada a intervenção de determinados elementos da população cigana a quem é reconhecida autoridade para resolverem as contendas, de acordo com a lei cigana. Uma ordem normativa de transmissão oral e independente do direito oficial que nem sempre está em consonância com este.

Ora, esta investigação tem o objetivo de, por um lado, conhecer e compreender o código normativo que regula a atividade social da população portuguesa cigana e, por outro, compreender as dinâmicas de produção, reprodução e mudança desta ordem. Trata-se de uma pesquisa que cruza as abordagens teóricas no domínio da sociologia do direito com os estudos ciganos, na medida em que procura compreender a normatividade cigana à luz da sociologia do direito.

Uma abordagem etnográfica impôs-se como a estratégia metodológica mais adequada na medida em que permitiu um aprofundamento na compreensão do objeto de estudo capaz de trazer novas dimensões e entendimentos sobre a realidade observada. Uma abordagem usada à escala nacional, que se socorreu de uma triangulação metodológica, composta por observação participante, entrevistas compreensivas e análise de conflitos.

**Palavras-chave:** lei cigana, normatividade, mudança social; diversidade.

### **Abstract**

Roma law is considered the set of rules and norms parallel to official law, which serves to govern the family and social life of the Portuguese Roma population. This law is only valid for this specific population. When faced with a situation of conflict between people, it is necessary to “call the laws”, which means that the intervention of certain authoritative figures in the Roma population must be requested due to the recognition of the authority that they have to settle disputes in accordance with Roma law. It is important to note that the normative order issued under Roma law is by oral transmission and is independent of official law and can sometimes be contrary to it.

This investigation has the objective to, on the one hand, know and understand the normative code that regulates the social activity of the Portuguese Roma population and, on the other hand, to understand the dynamics of production, reproduction and changes that have affected this order. It is a research that crosses the theoretical approaches between the field of the sociology of law and Roma studies, insofar as it seeks to understand the Roma normativity in the light of the sociology of law.

An ethnographic approach was identified as the most appropriate methodological strategy, as it allowed a deeper understanding of the object of study, capable of bringing new dimensions and understandings of the observed reality. This approach was used on a national scale, which relied on a methodological triangulation, composed of participant observation, comprehensive interviews and conflict analysis.

**Key-words:** roma law; normativity; social change; diversity



**Índice**

**Resumo 3**

**Abstract 4**

**Índice 5**

**INTRODUÇÃO .....11**

**CAPÍTULO I .....1**

**O QUE SABEMOS SOBRE A POPULAÇÃO CIGANA NO MUNDO E EM PORTUGAL .....1**

**1. Retrospectiva sumária da produção científica sobre estudos ciganos e lei cigana**

**1**

**1.1. O lugar dos estudos ciganos nas ciências sociais 1**

**1.2. Os estudos ciganos em território português: o espelho de uma academia internacional pouco curiosa 5**

**2. Do que falamos quando falamos de ciganos - categorizações, conceitos e fronteiras simbólicas 7**

**2.1. Minoria étnica - de boas intenções está a ciência cheia 7**

**2.2. Algumas alternativas terminológicas 14**

**3. Contexto histórico – da Índia ao canto mais ocidental da Europa 18**

**3.1. Cidadãos do mundo 19**

**3.2. Já em Portugal 21**

**CAPÍTULO II.....1**

**A LEI CIGANA E O DIREITO OFICIAL.....1**

**1. Lei cigana 2**

**1.1. Lei cigana abordada pela literatura internacional 2**

**1.1.1. O tribunal cigano como mecanismo de controlo social - *Kris* e outras designações ..... 3**

**1.1.2. A disputa de sangue e outras estratégias de controlo social ..... 13**

**1.2. Princípios e valores que norteiam a lei cigana 19**

**1.3. Lei cigana abordada pela literatura nacional 22**

**1.3.1. Domínios de aplicação da lei cigana ..... 24**

*Os casamentos* ..... 24

*Honrar os mortos pelo luto* ..... 27

*A gestão do território* ..... 29

**1.3.2. As figuras de autoridade..... 30**

**1.3.3. Processos de mudança social..... 34**

*A adesão ao movimento evangélico e os impactos na lei cigana – um exemplo de mudança social* ..... 36

**2. O que rege a nossa vida de todos os dias – o direito positivo 37**

**2.1. Para cada ação uma consequência: contingencial, variável e mutável 39**

**2.2. Da ordem jurídica à ordem coativa 42**

**2.3. Estado – o fiel depositário do direito 43**

**2.4. A Positividade do direito 44**

**2.5. A autonomia do direito face à moral 50**

**2.6. O incontornável espaço da retórica 51**

**3. Direito positivo e lei cigana – distinção, interseção e convivência 53**

3.1. A proximidade da moral à lei cigana e a independência do direito	55
3.2. Os princípios orientadores – distintos na génese e no foco	56
3.3. Direito e lei cigana – as diferenças que culminam no processo de implementação	58
4. Breve clarificação conceptual - Lei cigana: Um exemplo do pluralismo normativo	60
<b>CAPÍTULO III.....</b>	<b>67</b>
<b>ESTRATÉGIA METODOLÓGICA .....</b>	<b>67</b>
1. A construção do objeto de estudo	67
2. O trabalho de terreno – os desafios de uma pesquisa etnográfica à escala nacional	71
2.1. O acesso ao terreno e outras reflexões	83
2.2. A análise da informação recolhida	86
<b>CAPÍTULO IV .....</b>	<b>89</b>
<b>A REALIDADE DA LEI CIGANA PORTUGUESA .....</b>	<b>89</b>
1. A diversidade interna da população portuguesa cigana	90
1.1. A ancoragem na família	90
1.2. Da família ao grupo de pertença	95
2. A lei cigana - Uma lei comum com diferentes práticas	110
2.1. Os princípios da lei cigana – Honra e respeito	115

<b>2.2. Os casamentos</b>	<b>117</b>
2.2.1. A prevalência do interesse familiar na escolha matrimonial.....	118
2.2.2. O casamento desejado pelos noivos .....	121
2.2.3. O <i>Fugimento</i> .....	124
2.2.4. A fuga para casar com não ciganos .....	132
2.2.6. Casados. E depois? .....	140
2.2.7. Quando as separações acontecem .....	140
<b>2.3. O luto</b>	<b>155</b>
<b>2.4. As heranças</b>	<b>167</b>
<b>2.5. “O dono” da terra</b>	<b>167</b>
<b>2.6. <i>As desordens, os contrários</i> e o direito à vingança</b>	<b>173</b>
<b>3. Os seus atores</b>	<b>183</b>
<b>3.1. O homem de lei</b>	<b>183</b>
3.1.1. Requisitos mínimos.....	184
3.1.2. Condições complementares necessárias para ser homem de lei.....	186
3.1.3. A construção do papel de Homem de Lei .....	190
3.1.4. A ancoragem dos homens de lei na família e nos grupos de pertença .....	200
<b>3.2. Mulheres de valor ou mulheres de lei?</b>	<b>202</b>
<b>3.3. Sistema de intervenção dos homens de lei</b>	<b>214</b>
<b>3.3.1. O Zelador da lei cigana</b>	<b>214</b>
3.3.2. Quais os motivos de intervenção de Homens de Lei – em que circunstâncias? .....	217
3.3.3. Que homens de lei são chamados a resolver situações de conflito – Quem?.....	221
<b>3.4. Procedimentos de intervenção dos homens de lei – Como?</b>	<b>230</b>
3.4.1. O papel central da linguagem na lei cigana e no processo de intervenção dos homens de lei .	238
<b>4. As dinâmicas de reprodução e transformação da lei cigana</b>	<b>243</b>
<b>4.1. A diversidade em mudança</b>	<b>245</b>
4.1.1. Uma mudança a diferentes velocidades.....	245
4.1.2. O impacto da mudança social nas figuras de poder – a emergência de mulheres de lei .....	264

4.1.3. Da aproximação social à aproximação normativa.....	266
<b>4.2. O impacto da igreja evangélica</b>	<b>268</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>273</b>
<b>1. A matriz normativa da população cigana</b>	<b>274</b>
<b>1.1. Modelo de controlo social – das regras à sanção</b>	<b>274</b>
<b>1.2. Os protagonistas da resolução de conflitos – os homens de lei</b>	<b>280</b>
<b>1.3. Discurso retórico – o contexto de comunicação da resolução de conflitos</b>	<b>284</b>
<b>2. A estrutura social em que assenta à ordem normativa cigana – diversificada e em mudança</b>	<b>285</b>
<b>GLOSSÁRIO .....</b>	<b>289</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>291</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>306</b>
Guião de entrevista a elementos da população portuguesa cigana .....	307
Guião de entrevista aos homens de lei .....	309

### **Índice de quadros**

Quadro 1. Modelo metodológico da investigação.....	78
Quadro 2. Caracterização de entrevistas e momentos de contacto realizados .....	79
Quadro 3. Auto e hétero diferenciação da população cigana portuguesa .....	107

Quadro 4. Síntese - lei cigana no âmbito da família, situações de incumprimento e consequência .....	164
Quadro 5. Síntese - lei cigana no âmbito da gestão do território, situações de incumprimento e consequência .....	172
Quadro 6. Síntese – Tipos de <i>desordem</i> e consequências .....	182
Quadro 7. Homens de lei entrevistados ou referidos em entrevistas segundo o grupo de pertença e a sua escala territorial de intervenção enquanto homens de lei.....	225
Quadro 8. Tipos de casamentos dos entrevistados .....	256
Quadro 9. Modelo de controlo social e formas de reação ao incumprimento da lei cigana .	278
Quadro 10. Modelo de atuação dos homens de lei.....	282

### **Índice de figuras**

Figura 1. Modelo familiar da população portuguesa cigana – níveis de autoridade dos diferentes elementos.....	92
Figura 2. Contexto de comunicação da lei cigana.....	285
Figura 3. Modelo analítico de cumprimento/respeito pela lei cigana .....	287

## Introdução

“*Chamar as leis*”: eis uma das expressões utilizadas por elementos da população cigana para demonstrar a necessidade e a legitimidade para aplicarem e decidirem de acordo com as regras e normas da “lei cigana” perante situações de conflito. Estas regras e normas de transmissão oral são independentes do direito oficial. Ora, o que esta investigação pretende é, por um lado, conhecer e compreender o código normativo que regula a atividade social da população portuguesa cigana e, por outro, compreender as dinâmicas de produção, reprodução e transformação desta ordem normativa. Trata-se de uma pesquisa que se insere na intersecção entre as abordagens teóricas da sociologia do direito e dos estudos ciganos, na medida em que procura compreender a normatividade cigana à luz da sociologia do direito.

A revisão da literatura em torno da temática da população cigana indicia um campo de investigação vasto e profícuo para as ciências sociais. Dois factos ressaltam desta pesquisa: um primeiro que dá conta de um reduzido número de investigações sobre a população cigana portuguesa, registando-se, no entanto, um aumento da produção científica desde o final do século XX (Casa-Nova: 2009); o segundo facto prende-se com a temática da regulação propriamente dita. Se a investigação no domínio da população cigana é escassa, quando cruzada com a temática da regulação ela é quase inexistente. Alguns autores, cujos enfoques são outros objetos de estudo, apenas afloram pontualmente as questões das normas e regras de interação e controlo social no seio desta população. Mas este é o reflexo de um fraco investimento científico nesta temática um pouco por todo o mundo ocidental. Seja pela proximidade territorial com este grupo populacional que o torna menos atrativo (Okely, 1983), seja pelo difícil acesso, muitas vezes mencionado (Lopes, 2008; Casa-Nova; 2009; Castro 2012), o levantamento da investigação sobre este tema revela que ainda há muito por explorar.

Inspirada pelo entendimento de Bourdieu, para quem “*a construção do objeto não é uma coisa que se produza de uma assentada por uma espécie de ato inaugural, e o programa de observações ou de análises por meio do qual a operação se efetua não é um plano que se desenhe antecipadamente, à maneira de um engenheiro: é um trabalho de grande fôlego, que*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*se realiza pouco a pouco, por retoques sucessivos, por toda uma série de correções, de emendas (...)*” (Bourdieu, 2011: 25), defini gradualmente o objeto de estudo desta investigação numa estreita relação entre a literatura existente e a recolha empírica, processo dialético que se foi autoalimentando e que permitiu, desde cedo, desenhar algumas interrogações: A lei cigana é o esquema de ação promotor da segurança e ordem das relações sociais desta população? Como se implementa? Quais os processos e os mecanismos de produção e reprodução da lei cigana? Como se combina a diversidade da população cigana, enquanto ponto assente no âmbito dos estudos ciganos, e a existência da lei cigana? Quão diversa é a lei cigana? Quais os fatores que influenciam essa diversidade?

Estas interrogações indiciam uma complexidade de fatores que influenciam as dinâmicas em torno da lei cigana e os seus significados. Se, por um lado, se pretende compreender em profundidade a lei cigana em Portugal enquanto uma situação de pluralismo normativo, por outro importa explorar como a heterogeneidade da população cigana impacta na respectiva lei.

De forma a cumprir tais propósitos, a investigação procura conhecer e compreender o código normativo da população cigana portuguesa, seus contextos (discursos e práticas) e dinâmicas de produção e reprodução, assentando em três níveis analíticos:

- As “*leis*”/normas implícitas e explícitas (conteúdos que sustentam a interação) e os instrumentos e meios de resolução de conflitos (processo de resolução dos conflitos, de prevenção e sanções ao incumprimento);
- Os protagonistas da aplicação das “*leis*”/normas (quem são e porque possuem legitimidade para evocar as lei e resolver os conflitos), as estratégias de conservação do seu papel intra e inter-comunidades (qual a sua abrangência familiar e territorial); e
- As dinâmicas de produção, reprodução e/ou transformação desta ordem normativa, dos atores e dos papéis desempenhados.

Neste sentido, a dissertação que aqui se apresenta não é uma resposta a uma pergunta ou a uma hipótese de partida. É antes o resultado de um exercício compreensivo orientado pelo objetivo de, por um lado, procurar esboçar um quadro de relações, lógicas de ação e significados e, por outro, desenhar novas interrogações, na expectativa de contribuir para colmatar a marginalidade que as questões da normatividade interna deste grupo assumem na produção científica portuguesa, assumindo uma abordagem de carácter inovador que decorre da escala da realidade empírica em que o trabalho de terreno se realiza. Desde cedo se tornou claro que os contornos



do objeto de estudo se opunham a um trabalho de terreno microterritorializado, remetendo-o antes para a escala nacional, procurando compreender as dinâmicas que estruturam as práticas de gestão da vida familiar e social cigana, permitindo uma leitura integrada com a diversidade e os fatores que a ajudam a explicar. Deixo, portanto, o leitor acautelado sobre o tipo de expectativa que o deve acompanhar na leitura deste trabalho.

Transformar a informação e o conhecimento recolhido e acumulado numa dissertação é uma fase fundamental de uma pesquisa. É por excelência uma das etapas em que a imaginação sociológica, enquanto qualidade que “*ayde a usar la información y a desarrollar la razón para conseguir recapitulaciones lúcidas de lo que ocurre en el mundo*” (Mills (1996 [1959]; 25) é particularmente convocada. Procurando fazer uso dessa qualidade, tanto quanto possível, com o intuito de partilhar a informação e a reflexão que ela suscitou, organizou-se esta dissertação em quatro capítulos.

O capítulo I, o ponto de partida desta investigação, procurar lançar o lastro da pesquisa. Para o efeito, enquadra a produção de conhecimento no âmbito dos estudos ciganos, em particular nos modos de gestão da vida familiar e social da população portuguesa cigana, sistematizada na lei cigana, incursão que permite dar conta das áreas disciplinares pioneiras e a escassa produção neste domínio de investigação; evidenciam-se algumas abordagens cujas fronteiras temporais e delimitações do objeto de estudo colocam interrogações e deixam antever um vasto campo científico por explorar. Cenário que se repete na produção nacional.

Um enquadramento histórico-conceptual completa este capítulo: primeiramente, discute-se o conceito de minoria étnica. Noção que emerge no pós-II guerra mundial e surge como contraponto à noção de raça, com a expectativa de evidenciar a horizontalidade dos grupos sociais, eliminando dinâmicas de organização verticais entre grupos, assumindo que todas as pessoas pertencem a uma qualquer etnia. Mas esta construção analítica parece não cumprir essa pretensão, continuando a ser até aos dias de hoje atribuída a grupos minoritários reforçando mecanismos de fechamento, reprodução e distinção (Machado, 1992; Fenton, 2003; Bader, 2008; Stewart, 2010). Neste sentido, discutem-se os conteúdos veiculados na atribuição dessa designação à população cigana, dando nota das suas repercussões e implicações e as propostas alternativas conceptuais. Termina-se o capítulo dando conta sinteticamente da diáspora cigana, 500 anos de permanência na Europa ainda envoltos em muitas dúvidas e lacunas, mas cujos

## II. A lei cigana e o direito oficial

relatos existentes indiciam uma história de tensão, fechamento e exclusão quase constante, influenciado pelos diferentes períodos históricos, políticos e religiosos vividos, a que Portugal não é alheio.

A existência de uma ordem normativa que rege a vida familiar e social da população cigana é confirmada pela literatura e pelas incursões empíricas. Um conjunto de regras e normas que regulam as relações familiares, territoriais e comerciais – designada pela própria população como “lei cigana”. Esta ordem normativa de transmissão oral, assente nos usos e costumes, tem como principais figuras de autoridade alguns elementos da população - homens, mais velhos e possuidores de um conjunto de qualidades, apelidados de homens de lei ou homens de respeito – a quem cabe o papel de mediar e resolver as situações de conflito que ocorram. Esta normatividade, aplicada apenas no seio da população cigana, co-existe com o direito oficial que regula a vida da sociedade portuguesa. Como se distinguem e como convivem estas duas normatividades é o que se procura explorar no capítulo II.

Para o efeito, no primeiro ponto procura-se enquadrar o tema na pesquisa internacional. É neste capítulo que se procura dar conta do estado da arte, evidenciando as principais linhas que orientam a produção científica no âmbito dos estudos ciganos, as áreas disciplinares que se interessam pela temática e como os conteúdos abordados condicionam a forma como a realidade é compreendida. Uma preocupação científica maioritariamente do mundo ocidental, onde são conduzidas pesquisas sobretudo na Europa Central, Grã-Bretanha e América do Norte e mais pontualmente na América Central e do Sul, pela antropologia e mais recentemente pela sociologia, nomeadamente a sociologia do direito. Com esta incursão pela literatura procura-se captar e discutir a diversidade de mecanismos de controlo social em que assenta a vida social da população cigana noutras latitudes.

No segundo ponto discutem-se as principais características da ordem normativa oficial que rege a vida de cada indivíduo e da sociedade portuguesa – o direito positivo – e com qual a lei cigana convive. Uma normatividade escrita, profissionalizada e que rege toda a vida da população portuguesa, definindo direitos, deveres e obrigações de cada cidadão e de toda a sociedade. Uma ordem normativa à qual os cidadãos portugueses ciganos não são alheios, ainda que, paralelamente, e na interação com outros elementos ciganos, se rejam pela lei cigana. No terceiro ponto procura-se discutir as linhas de interceção entre o direito positivo e a lei cigana, em que se diferenciam e como se relacionam. Finaliza-se este capítulo com uma proposta conceptual que assume a lei cigana como um exemplo de pluralismo normativo, no quadro

teórico da sociologia do direito.

Com uma abordagem etnográfica, esta pesquisa pautou-se por uma alternância de espaços e tempos de observação, questionamento e interpretação, num esforço constante e consciente para reposicionar o rumo da pesquisa e do trabalho de terreno sempre que se considerou oportuno. Assumindo uma escala nacional de observação, foi possível desfocar a pertença dos indivíduos do grupo residencial e territorial para uma pertença mais lata, possibilitando esboçar um modelo analítico de pertenças familiares e grupais à escala nacional, contribuindo para uma melhor compreensão das dinâmicas e esquemas de ação que decorrem em torno da lei cigana. Tendo por objeto de estudo empírico a população portuguesa cigana e não podendo ser observado na sua totalidade, foram sendo progressivamente escolhidas unidades de observação sinalizadas no decurso do trabalho de terreno procurando captar a diversidade dos subgrupos de pertença, a diversidade territorial de residência, idade e o género. Partilhando do entendimento de Kate Fox (2004), para quem o trabalho de terreno decorre enquanto decorre a pesquisa, o trabalho de terreno desta investigação foi realizado ao longo dos oito anos da pesquisa, apoiando-se numa triangulação de técnicas, entrevista compreensivas, observação participante e análise de conflitos.

A informação recolhida passou por um processo de sistematização e reflexão que beneficiou de um sistema de validação triangular, na medida em que foi sendo discutida com informantes privilegiados ciganos e não ciganos e com investigadores da área dos estudos ciganos. Tal preocupação permitiu uma constante reflexão sobre a informação recolhida, tornando as opções metodológicas e de pesquisa mais conscientes e fundamentadas, nomeadamente a escolha de novos grupos a observar e entrevistas a realizar. É este roteiro metodológico que o capítulo III apresenta, partilhando os desafios que se colocaram e as estratégias que foram sendo acionadas para superar alguns obstáculos.

No capítulo IV encontra-se o cerne do contributo que esta investigação espera dar à produção de conhecimento no domínio dos estudos ciganos e da sociologia do direito. Dar conta da diversidade da população portuguesa cigana e das variáveis que influem nessa diversidade, contrariando uma imagem estereotipada de um grupo populacional homogéneo e exótico, é o ponto de partida para explorar, por um lado, a lei cigana nos seus diferentes domínios da vida familiar e social, mecanismos e processos de aplicação e sanções em caso de incumprimento,

## II. A lei cigana e o direito oficial

explorando sentidos e significados; e, por outro lado, como a diversidade se reflete nas dinâmicas desta ordem normativa que, apesar de ser assumida como una, é igualmente entendida pelos seus atores como tendo práticas distintas decorrente da heterogeneidade desta população.

Ainda que todos os elementos da população cigana tendam a assumir um papel vigilante no cumprimento da sua lei, um conjunto de indivíduos desta população - homens mais velhos considerados idóneos para tal função - zela, por excelência, pelos processos e mecanismos da sua manutenção; compreender como estas figuras de autoridade assumem este papel e o crescente protagonismo de algumas mulheres é o que se procura na terceira parte deste capítulo. Complementa este ponto uma reflexão em torno desta ordem normativa, enquanto normatividade que procura garantir a segurança e a ordem nas relações sociais dos elementos desta população, e o lugar da linguagem nestes processos de intervenção das figuras de autoridade, nos mecanismos de controlo social e manutenção da ordem social.

No quarto e último ponto, são abordadas as dinâmicas de mudança social, produção e reprodução da lei cigana, procurando compreender e sistematizar o processo de mudança social vivido pela população cigana com forte impacto na sua lei, enquanto ordem < normativa que co-existe de forma paralela ao direito oficial e apenas válida no seio da população cigana. O processo de mudança social é particularmente relevante na medida em que não só contribui para explicar a heterogeneidade da população cigana, como também ajuda a explicar, ainda que parcialmente, a diversidade que encontramos nas práticas da lei, para a qual concorrem outros fatores, como veremos ao longo desta dissertação.

A investigação científica tem inerente a si o desejo de contribuir para o avanço do conhecimento. Esta pesquisa não será exceção e procura acrescentar contributos em dois domínios, no âmbito da sociologia do direito e na dos estudos ciganos. Assim, por um lado, espera-se que forneça novos elementos para a compreensão das formas de organização e de reprodução social deste grupo populacional; por outro, ambiciona-se contribuir para a produção de conhecimento no âmbito da sociologia do direito, nomeadamente no campo do pluralismo normativo. Neste sentido, a investigação procura debruçar-se sobre as configurações desta ordem normativa, contribuindo para a compreensão dos mecanismos de controlo social e das formas de ancoragem das normas em diferentes formas de sociabilidades.

Fazendo minhas as palavras de Carlos Miguel, um homem filho de pai cigano e mãe não cigana, tenho a ambição de querer *de “alguma forma ajudar a melhor compreender e entender os*

*ciganos, na certeza que é no conhecimento e na compreensão do que nos diferencia que melhor e mais rapidamente conseguiremos chegar ao encontro do que nos une e igualiza. Uma sociedade quanto mais diversificada for e mais igualitária se torne, será, com certeza, uma sociedade integradora, que respeita o seu passado, constrói o presente e acredita no seu futuro. Esta poderá muito bem ser a nossa sociedade portuguesa.”* (Miguel, sem data, 197).



## Capítulo I

### O que sabemos sobre a população cigana no mundo e em Portugal

No âmbito deste trabalho torna-se imprescindível enquadrar a produção de conhecimento nos estudos ciganos, em particular em torno dos modos de gestão da vida social desta população, ancorada na lei cigana, tarefa a que se dedicará este capítulo.

Num primeiro momento, procura-se dar conta das dinâmicas de produção científica nesta matéria, identificando as principais linhas de produção no domínio dos estudos ciganos, em particular no âmbito da lei cigana, apontando e questionando algumas ausências ou, pelo menos, a sua escassez.

Na segunda parte reflete-se sobre o que está implícito e explícito quando nos referimos a *ciganos*. Cruzando modelos conceptuais, discute-se a designação de minoria étnica e outras propostas conceptuais.

No terceiro e último ponto do capítulo, procura-se trilhar, sinteticamente, a diáspora cigana, dando conta da sua chegada à Península Ibérica e a Portugal. Longe de ser exaustiva, esta incursão pretende contextualizar o cenário em que se movimenta a população portuguesa cigana, evidenciando a realidade dinâmica, heterogénea e complexa que lhe é inerente.

#### 1. Retrospectiva sumária da produção científica sobre estudos ciganos e lei cigana

##### 1.1. O lugar dos estudos ciganos nas ciências sociais

Remontam ao século XVI as primeiras referências na literatura europeia às personagens inspiradas em ciganos, já à época pouco abonatórias, dando início ao estereótipo de trapaceiro

## II. A lei cigana e o direito oficial

e burlão que subsiste até à atualidade<sup>1</sup>. Mas é apenas no século XIX que surge curiosidade científica sobre este grupo populacional. Um marco desse interesse é a criação no Reino Unido da Gypsy Lore Society em 1888, que se mantém ativa até aos dias de hoje com a divulgação regular de produção na área dos estudos ciganos. Até 1982 com a publicação do *Journal of the Gypsy Lore Society* e desde 2000 com a publicação periódica *Romani Studies*. Com o lançamento de dois números por ano, esta publicação divulga artigos dos domínios das ciências sociais abordando diferentes temáticas<sup>2</sup>. Já no século XX, em 1955, surge em Paris a Association des Études Tsiganes, com uma publicação sob o mesmo nome, onde, para além de história, língua e cultura, começam a ser explorados temas como política públicas, que se prendiam com questões de integração e discriminação deste grupo. Contudo, o escasso trabalho etnográfico das produções traduz-se num contributo, em grande medida, especulativo no avanço do conhecimento sobre estas populações (Lopes, 2008).

Como se depreende, a investigação em estudos ciganos é francamente escassa e apenas a partir dos anos 70 do século XX é que a academia, em particular a antropologia, lhe começa a dar alguma importância. Segundo Judith Okely (1983), uma antropóloga britânica no domínio dos estudos ciganos, poderia ser a proximidade geográfica com as populações ciganas que as coloca em desvantagem na lista de interesse científico face a outras populações de regiões mais longínquas e tropicais.

Se os estudos ciganos parecem não suscitar forte curiosidade científica, quando se procura investigação centrada na lei cigana a sua escassez é ainda mais flagrante. Muitas vezes, ou quase sempre, é abordada no âmbito de outras investigações, onde o tema da lei cigana tende a ser secundário. Para além disso, ainda que seja abordada, a expressão ‘lei cigana’ surge em muitas investigações, de raiz antropológica, como parte integrante da cultura ou tradição. Como referido, é nas últimas décadas do século passado que surgem alguns antropólogos que se dedicam a estudar a vida e cultura ciganas, em particular a sua estrutura organizacional e regulamentar. Destacam-se: Jan Yoors, belga, que escreve sobre a sua experiência de viver com um grupo durante 10 anos (1967); Gropper e Rehfish, que investigam os ciganos de Nova

---

<sup>1</sup> Cigano surge no dicionário de sinónimos da língua portuguesa descrito como “Que ou quem age com astúcia para enganar ou burlar alguém. = burlão, impostor, trapaceiro, velhaco” in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013, <https://dicionario.priberam.org/cigano> (consultado em agosto de 2019).

<sup>2</sup> Explorados os títulos e os temas abordados nos artigos desta publicação periódica reforça-se a convicção que a lei cigana é de facto uma temática pouco explorada, não sendo claro se se prende com desinteresse ou a dificuldade de alcançar informação sobre o tema.



York (1975) Anne Sutherland na Califórnia (1975), Teresa San Róman em Madrid e em Barcelona (1976), Martin Gronfors na Finlândia (1977), George Gmelch na Irlanda (1977) e Ficowsky na Polónia (1989). A sociologia segue-lhe as pisadas e surgem, um pouco por toda a Europa, os trabalhos de Thomas Acton (1974) centrados nos países do leste europeu, Judith Okely na Grã-Bretanha (1983), Jean Pierre Liégeois em França (1986), Michael Stewart (1997) na Europa de Leste ou Paloma Gay y Blasco em Espanha (1999).

Segundo Daniel Seabra Lopes, que faz na sua obra *Deriva cigana* (2008) uma interessante reflexão crítica sobre a produção científica no âmbito dos estudos ciganos, esta nova era de produção científica colocava a descoberto a diversidade desta população, evidenciando algumas “*fragilidades do procedimento ciganológico tradicional, o qual consistia em generalizar a partir de uma única comunidade, ou, alternativamente, em inventar um cigano compósito a partir de elementos retirados de várias comunidades.*” (Lopes, 2008: 20) De facto, apesar da diversidade tantas vezes apontada às populações ciganas, nem sempre ela se reflete devidamente nas pesquisas, sendo algumas vezes ignorada e a informação recolhida apresentada como uma realidade transversal a essa comunidade imaginada, os ciganos.

Segundo o mesmo autor, esta nova vaga de estudos rompe com a imagem exótica e cristalizada das populações ciganas e evidencia a sua permeabilidade ao meio social, a par da sua marginalidade que despoletou políticas que vão da aniquilação à integração. Como refere, da “*sua pretensa originalidade, passaram então a ser entendidas como resultado de um conjunto de adaptações e resistências, de acordo com as oportunidades e contrariedades impostas por um meio social mais alargado e poderoso.*” (Lopes, 2008: 21).

É já nos anos 90 do século XX que os estudos jurídicos se interessam pelo assunto, olhando para a lei cigana numa perspetiva legal, encarando-a como um mecanismo legislativo e de controlo.

Walter Weyrauch e Maureen Bell, professores de direito norte americanos, são pioneiros numa reflexão em torno dos sistemas jurídicos autónomos dos ciganos e da sua relação com o direito estatal. Com o artigo *Autonomous lawmaking: the case of the “gypsies”* (1993), tendo por base o sistema jurídico dos ciganos Vlax nos Estados Unidos da América, lançam o debate sobre o tema, dando conta de alguns mecanismos e instrumentos de controlo social, como o *kris*, o designado tribunal cigano no meio académico. Este é um marco na produção científica sobre o

## II. A lei cigana e o direito oficial

tema e um texto que despoletou um forte debate sobre o assunto até à atualidade. Seguem-se algumas reflexões em torno do tema da lei cigana, algumas não sendo mais do que reflexões assentes no artigo daqueles autores (Acton, Caffrey e Mundy, 2001; Carmichael: 2001). Mas aquele artigo, apesar do mérito indiscutível pela reflexão e debate que lança no plano jurídico, é também acusado de contribuir para uma leitura homogeneizante da lei cigana. É precisamente essa imagem monocromática que, já em pleno século XXI, Elena Marushiakova e Vesselin Popov (2007), professoras búlgaras, procuram contrariar através do seu artigo *The Gypsy Court in Eastern Europe*, publicado na revista *Romani Studies*. Circunscrevendo-se à Europa de Leste, procuram dar conta da diversidade existente no que respeita ao *kris*, nomeadamente nos termos usados e nas práticas.

Apesar de ser possível encontrar grupos de ciganos um pouco por todo o mundo, os estudos sobre a lei cigana têm sido conduzidos maioritariamente na América do Norte, na Grã-Bretanha e na Europa Oriental.

É já no século XXI que surge, também, uma abordagem à lei cigana na relação com questões contemporâneas, como os direitos humanos, assim como uma abordagem comparativa sobre a diversidade normativa da população cigana (Acton, 2005; Foley, 2010; Nafstad, 2015).

No geral, a escassa e recente curiosidade científica sobre o tema é fruto de múltiplas motivações, para além das já apontadas. É também sublinhada a dificuldade de acesso à informação, seja pela recusa e indisponibilidade destas populações prestarem informações, seja a crença dos investigadores nessa recusa. Argumentos como a invisibilidade destas populações e o seu desejo de assim continuarem alimentam a ideia da fraca receptividade e colaboração. O facto é que, para além da escassez de investigação, estes eventuais constrangimentos refletem-se na qualidade das pesquisas produzidas. Certo é que a diversidade do grupo e a inexistência e/ou desconhecimento de fronteiras formais que permitam delimitar e caracterizar a diversidade desta população contribui, em grande medida, para a nebulosidade em torno das populações ciganas.

Desde logo, a própria nomenclatura utilizada. O termo cigano assemelha-se a termos equivalentes noutras línguas, gitano em espanhol ou tzigane em francês, zigeuner em alemão, gypsy em inglês. Segundo Bernard Formoso (1994), este vocábulo deriva do grego *athinganos* por referência a uma tribo oriunda da Ásia Menor. Este é um dos nomes atribuídos a um grupo populacional que é tido como tendo uma raiz comum, mas que simultaneamente assume designações distintas a que está associada a ideia de heterogeneidade. Assim, surgem pela

Europa, mas também pela Ásia e América do Norte múltiplas designações, sendo Gypsy, Tinkers, Zingari, Sinti, Manouches, Lovara, Kalderash, Vlax e Macvaja, algumas delas. Tentar georreferenciar estes grupos permite desde logo dar conta do quão difícil é ter um retrato claro da diversidade que está em causa, fruto da evidente influência que o contexto social em que cada grupo cigano está inserido lhe imprimiu ao longo dos tempos.

Esta diversidade parece justificar as palavras da historiadora Claire Auzias (1995) quando escreve, referindo-se aos ciganos: *“A sua cultura e a sua civilização não têm pretensões guerreiras nem burocráticas. Eles não totalizam nem os outros nem o mundo. Eles aparecem-nos por segmentos. Um grupo cigano daqui um grupo cigano dali. Não se consegue globalizá-los, estruturar firmemente as constantes. Dizem-nos que são diversos, plurais, cada um, um microcosmos.”* (Auzias, 1995: 41)

## **1.2. Os estudos ciganos em território português: o espelho de uma academia internacional pouco curiosa**

A produção científica portuguesa sobre o tema reflete a recente e fraca curiosidade científica internacional. Remontam aos finais do século XIX as primeiras pesquisas etnográficas portuguesas sobre os ciganos com a incontornável obra de Adolfo Coelho, *Os ciganos em Portugal*, de 1892. Foi necessário passarem quase cem anos para que a antropologia voltasse a produzir investigação sobre os ciganos, desta vez pela mão de Olímpio Nunes em 1981, *O povo cigano*. Concordando com Daniel Lopes, apesar do conhecimento que o autor demonstra e da informação importante que partilha nesta obra, denota-se uma tendência para preferir *“a extrapolação à contextualização”* (Lopes, 2008: 25). Quase um século depois, a academia continua distante desta temática, sendo organizações como a Obra Nacional da Pastoral dos Ciganos, o Centro de Informação e Documentação Amílcar Cabral, o SOS Racismo e o Secretariado Entreculturas as principais organizações a produzir informação sobre a população (Lopes, 2008).

É a partir dos últimos anos do século XX que surgem alguns investigadores a dedicarem-se aos estudos ciganos.

## II. A lei cigana e o direito oficial

Neste domínio, o atual Alto-Comissariado para as Migrações<sup>3</sup> tem dado um forte incentivo à investigação, sendo o seu enfoque a criação de conhecimento tendo em vista a definição de políticas públicas de integração das populações ciganas, tendo promovido estudos, nomeadamente na área da escolaridade, saúde, trabalho ou representações sociais. É disso exemplo a Coleção Olhares<sup>4</sup>, cuja primeira edição é de 2005 e que conta já com nove números.

Ao nível académico é no âmbito de dissertações de doutoramento que mais surgem interessados pelos estudos ciganos, sendo os principais temas “*o racismo, a habitação, educação, a exclusão e inclusão, o interculturalismo, multiculturalismo e a diversidade cultural*” (Magano e Mendes in Mendes, 2019: 54). Neste âmbito, é possível destacar as pesquisas de M<sup>a</sup> José Casa-Nova (2005), Maria Manuela Mendes (2005), Ruy Llera Blanes (2008), Daniel Seabra Lopes (2008), Olga Magano (2010) e Alexandra Castro (2012). Em todas estas obras, a questão da lei cigana é abordada e a referência ao papel importante que desempenha na vida social e familiar das populações ciganas confirmado, mas está longe de ser o tema central de pesquisa.

A única abordagem jurídica conhecida em Portugal de âmbito científico é a tese de mestrado do jurista Jorge Silva Mourão, defendida em 2011 e intitulada *O casamento cigano – estudo sócio-jurídico das normas ciganas sobre as uniões conjugais*.

As críticas e ressalvas apontadas à produção científica existente têm a intenção, para além de contextualizar a temática, acautelar a investigação em curso. Pretende-se que a informação aqui produzida e compilada, ainda que (bem, assim esperamos) limitada no tempo e no espaço, não extrapole a realidade analisada. Na verdade, uma parte da exploração e compreensão da literatura existente sobre o tema foi de difícil apreensão pela nebulosidade que, por vezes, envolvia as suas teses, nomeadamente pelo universo espaço-temporal a que se referiam, mas também com os quais se comparavam. Resta dizer, correndo o risco de parecer contraditória, que as pesquisas realizadas permitem, todavia, apontar alguns elementos comuns às diversas populações ciganas, nomeadamente no que respeita à lei cigana – entendido como sistema normativo que regula a vida social e familiar destas populações -, cuja existência é, por si só, um elemento comum, obviamente com práticas e nomenclaturas que muitas vezes se

---

<sup>3</sup> Anteriormente ACIME (Alto-Comissariado para as Imigrações e Minorias Étnicas), também antecedido pelo ACIDI (Alto-Comissariado para as Imigrações e Diálogo Intercultural).

<sup>4</sup> É possível ter acesso aos nove números da coleção através do site do Observatório das comunidades ciganas – ACM, disponível em <https://www.obcig.acm.gov.pt/estudos-e-publicacoes>, consultado em agosto de 2019.

distinguem. Feitas as devidas salvaguardas, são exatamente os aspetos comuns e os distintos no que respeita à lei cigana que procuraremos aqui aprofundar.

Considera-se, todavia, que esse aprofundamento deve ser antecedido, por um lado, por uma breve incursão à noção de minoria étnica, categoria científica atribuída à população cigana e, por outro, à diáspora destas populações, de modo a que melhor se compreenda a complexidade que reveste a interação das populações cigana com não ciganas, apontando para alguns dos fatores que poderão explicar ou pelo menos alertar para a realidade atual e para a sua diversidade, nomeadamente do(s) sistema(s) normativo(s).

## **2. Do que falamos quando falamos de ciganos - categorizações, conceitos e fronteiras simbólicas**

### **2.1. Minoria étnica - de boas intenções está a ciência cheia**

Quando falamos em portugueses ciganos rapidamente os associamos à categoria de minoria étnica, uma categoria científica que emerge nos anos 70 do século XX, que suscitou um longo debate teórico com cerca de 50 anos.

Interessa, antes de mais, fazer uma breve nota etimológica sobre o termo étnico, que poderá ajudar a explicar as resistências crescentes à sua utilização e que subescrevemos. Tem origem no termo grego *ethnikos* que significava pagão, associado à ideia de estrangeiro, exterior à nação. Atualmente o termo é definido, nomeadamente no dicionário da Porto Editora, como: “1. *Relativo a etnia; 2. Que é característico de determinada etnia; 3. Que designa um grupo ou uma população.*”<sup>5</sup>

Este termo ganha relevo à medida que o termo raça entra em declínio, já que associa a divisão da espécie humana a características biológicas. Se este conceito tinha implícito a ideia de

---

<sup>5</sup> *étnico* in Dicionário infopédia da Língua Portuguesa. Porto: Porto Editora, 2003-2019. (consultado reem julho de 2019). Disponível na Internet: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/étnico>

hierarquia entre grupos, a etnia remete para a diferença. O pós-II Guerra Mundial parece ser um terreno fértil para que o termo étnico vingue e é em 1975 com a coletânea de textos *Ethnicity: Theory and experience*, de Glazer e Moynihan, dois académicos americanos, emerge um novo instrumento de análise da realidade social – a etnicidade. Com esta noção, os autores procuram, por um lado, destacar a horizontalidade dos grupos étnicos, eliminando as dinâmicas hierárquicas entre grupos e, por outro, afirmar que todas as pessoas fazem parte de um qualquer grupo étnico, e não apenas as minorias ou grupos das margens da sociedade.

É inevitável dar conta da significativa dose de ingenuidade desta noção de etnicidade confirmada pela história. Na verdade, a proposta de instrumento de análise não cumpriu as expectativas promissoras que carregava. Como relembra Steve Fenton, sociólogo inglês, na sua obra de 2003 dedicada à noção de etnicidade, a realidade demonstra que não podemos ignorar que “*a etnicidade não se refere unicamente à diferença, mas à desigualdade estrutural e a uma hierarquia da diferença*” (Fenton, 2003: 136).

De facto, as abordagens teóricas sobre esta realidade são vastas ao longo dos tempos. Se a teoria estrutural-funcionalista olhava para o etnicismo como um conjunto de valores partilhados, desvalorizando os potenciais “*conflitos entre os vários modelos de valores em sociedades multiétnicas*” (Bader, 2008: 34), a teoria pluralista cultural veio dar destaque às diferenças culturais dos grupos etnicamente distintos. O desenvolvimento desta teoria permitiu alargar a diversidade a outras dimensões para além da cultural. Como refere Bader, inspirado por Schermerhorn “*Ela deve partir antes das ‘assimetrias estruturais da riqueza, prestígio e poder entre grupos’ e da sua ‘incorporação política diferencial’. O pluralismo cultural torna-se, assim, um pluralismo social, estrutural ou institucional e o modelo de explicação dominante torna-se uma ‘teoria do conflito de poder’*” (Bader, 2008: 35).

Também Bader assume uma posição crítica face ao conceito de etnicidade que considera ser “*um conceito-contendor, no qual se juntam os mais variados critérios de fechamento adstrito: características comuns reais ou presumidas da cor da pele, etc., do território, origens comuns (míticas), características comuns da história, do idioma ou dialetos, da cultura (étnica ou política), do habitus e dos estilos de vida, da religião, bem como da cidadania – todos os grupos possíveis ou impossíveis, categorizáveis de modo racista, são designados como minorias étnicas.*” (Bader, 2008: 85).

Alinhado com esta ideia está também Fenton, que apresenta a ideia de etnicidade como uma “*construção intelectual dos observadores*” (Fenton, 2003:13). Não que considere que não

existe, muito pelo contrário, considera ser *“alguma coisa de grande interesse a observar e a situar teoricamente no quadro de uma sociologia da modernidade.”* (Fenton, 2003:13), mas alerta para importância de manter a consciência de que estamos perante construções analíticas. Neste sentido, começa por afirmar que a etnicidade *“se refere à construção social da descendência e da cultura, à mobilização social da descendência e da cultura e aos significados e implicações dos sistemas de classificação construídos à sua volta. Pessoas ou povos não possuem simplesmente culturas ou partilham de ancestralidade, eles elaboram-nas na ideia de uma comunidade fundada nesses atributos.”* (Fenton, 2003:14).

Percebe-se ao longo da obra de Fenton a preocupação em reforçar que o conceito de etnicidade é uma construção analítica mobilizada *“para sustentar definições públicas de grupos e as fronteiras entre eles”* (Fenton, 2003:17). Neste sentido questiona *“Qual o grau de causalidade da etnicidade? (...) essas identidades e conexões sociais que designamos como étnicas desempenham um papel importante, ou mesmo primordial, na ação social?”* (Fenton, 2003: 17) Concorda-se com Fenton quando responde que é errado considerar que *“por estar envolvida alguma coisa designada como ‘grupos étnicos’, a ação e as relações sociais e de conflito são primeiramente determinadas ou induzidas pela etnicidade.”* (Fenton, 2003: 18).

Fenton considera que a associação das ideias de descendência e cultura ao conceito de etnicidade surgem para dar sentido de pertença a um grupo. Mas Anthony Smith (1986) aponta para um conjunto mais vasto de características que devem definir um grupo étnico: um nome; uma origem comum, mítica ou não; memórias históricas comuns; um território histórico ou pátria comum; uma cultura comum, nomeadamente língua, costumes, religião e outros aspetos; solidariedade entre os seus elementos; e uma identidade comum.

Mas, mais uma vez, esta construção tende a ser, na realidade, uma hétero-designação, levada a cabo muitas vezes por uma elite científica, política ou organizacional. Não podemos deixar de concordar com a abordagem de Giddens (1998), para quem a noção de minoria étnica acarreta três principais características: discriminação, no sentido em que vêm negados direitos e oportunidades disponibilizadas a outros grupos; um sentimento de solidariedade de grupo que procura compensar a discriminação vivida; e o isolamento físico e social do grupo maioritário. Ou seja, é o reflexo da supremacia de quem atribui a designação e que assume na ordem social um papel dominante e privilegiado face aos grupos apelidados de minorias étnicas. De facto,

## II. A lei cigana e o direito oficial

como refere Fernando Luís Machado, *“falar de etnicidade é, genericamente, falar da relevância que a pertença a determinados grupos étnicos pode adquirir no plano das desigualdades sociais, das identidades culturais e das formas de ação coletiva.”* (Machado, 1992:123).

Ora, quando nos lembramos da população cigana, não podemos deixar de questionar até que ponto a pertença étnica pode acarretar para os elementos do grupo alguns condicionalismos na sua ação social. Ainda que não seja determinante, o estigma associado a este grupo é uma variável significativa na sua ação.

Pina Cabral apelida estas duas faces opostas como marginalidade e hegemonia. Apresenta a marginalidade como *“a condição de pessoas, objetos, práticas e significados que são menos legitimados pela operação dos processos de poder simbólico”* (Pina Cabral, 2000: 874) e, por sua vez, descreve a hegemonia *“como o foco teatral que, banhando de luz intensa uma área específica do palco, transforma o resto numa relativa penumbra. A dominação simbólica, por conseguinte, nega alguns significados, dificulta alguns processos, torna alguns objetos invisíveis, silencia certas pessoas.”* (Pina Cabral, 2000: 875).

Ora, as relações que decorrem entre os grupos que integram estas duas faces estão subordinadas ao contexto, dispondo de múltiplas combinações possíveis de interação. A dependência do contexto está bem patente no modelo de análise proposto por Bader com dois níveis: *“ao nível da estrutura social e das suas transformações a longo prazo e ao nível das oportunidades de ação externas que integra também as mudanças da situação a curto prazo e ocasionais.”* (Bader, 2008: 47). Na verdade, a noção de grupo étnico é pouco sensível à ação dos indivíduos e à interação dos grupos. A construção teórica do conceito tende a centrar-se mais nos mecanismos de fechamento, de reprodução e distinção entre grupos. No âmbito da tese de doutoramento de Rui Pena Pires, subordinada ao tema das dinâmicas migratórias e processos de integração, o autor afirma que *“A reprodução dos processos de etnicização depende pois sobretudo da persistência dos fenómenos de estigmatização e discriminação que estiveram na sua origem e da atualização das respostas contra-estigmatizadoras.”* (Pires, 2003: 112) É certo que a obra se prende com as pessoas retornadas das ex-colónias em 1975, mas a afirmação parece poder traduzir o processo de etnicização que se aplica a outros grupos populacionais, nomeadamente à população cigana.



A este propósito, Cuche (1999) dá conta das categorias que a White Anglo-Saxon Protestant (WASP) atribuiu aos restantes americanos, os ‘grupos étnicos’ e os ‘grupos raciais’<sup>6</sup> (Cuche, 1999). No primeiro cabiam os descendentes de europeus não-WASP e no segundo os que se distinguíam pela cor da pele, como negros, chineses, sul-americanos, entre outros. “*Os ‘étnicos’ são, portanto, os outros, os que se afastam de uma maneira ou de outra da referência identitária americana.*” (Cuche, 1999: 143). Como reforça Cuche, este “*poder de classificar leva assim à etnicização dos grupos subalternos. São identificados a partir de características culturais exteriores, consideradas como se lhes fossem consubstanciais e, por isso, quase imutáveis. (...) [esta] atribuição de diferenças significa menos o reconhecimento de especificidades culturais que a afirmação da única identidade legítima, a do grupo dominante.*” (Cuche, 1999: 143).

Esta diferenciação implícita na identificação coloca a descoberto que o mais importante é marcar a fronteira entre o *nós* e os *outros*. Um limite social e simbólico. Grupos culturalmente próximos podem assumir-se como opostos destacando para o efeito algum aspeto que enalteça essa distância. É a esse processo que Barth (1969) chama etnicidade, o resultado do processo de identificação e catalogação que resulta num afastamento simbólico entre grupos, independentemente das semelhanças e/ou diferenças existentes.

Este afastamento não leva ao apagamento progressivo das diferenças entre si; pelo contrário, por vezes, por um processo de defesa e sobrevivência as diferenças perpetuam-se, mas também as fronteiras são mutáveis, sempre permeáveis a um jogo relacional entre os grupos, que talvez seja menos visível.

Ainda que a população cigana seja científica e politicamente assumida como minoria étnica, as leituras críticas da noção de grupo étnico que foram aqui abordadas permitem questionar até que ponto devemos continuar a utilizar a noção de grupo étnico quando nos referimos à população portuguesa cigana.

A breve incursão que se trilhou aqui pelos conceitos de grupo étnico, minoria étnica ou etnicidade evidenciam algumas fragilidades que colocam resistências à sua apropriação para

---

<sup>6</sup> A propósito desta noção de grupo racial as ciências sociais, em particular a antropologia e a sociologia, tem uma ampla e complexa teorização que não é possível, no âmbito desta investigação, explorar.

nos referirmos à população portuguesa cigana. A compilação de textos feita por Michael Stewart e Marton Rovid (2010), resultado de um curso de verão desenvolvido pela Universidade de Budapeste no âmbito dos estudos ciganos, dedicados à discussão do conceito de etnicidade aplicada aos ciganos, vem reforçar esta nossa resistência.

O texto introdutório de Stewart à obra é bem indicativa da sua posição e da reflexão que os diferentes autores explanam nos seus artigos, dando conta que estas categorias tendem a ter mais desvantagens do que benefícios (Stewart, 2010:7).

A título de exemplo, refira-se a forma como Judit Durst (2010), uma antropóloga que desenvolveu um estudo com duas comunidades no norte da Hungria sobre práticas reprodutivas, demonstra que a variável pertença étnica não serve para explicar as opções tomadas naquela matéria, *“the category of the Gypsy is itself a mere empty category which only acquires any sort of meaning through contact with non-Gypsies. If we can clearly see the character of this relationship, it becomes far easier to understand the differential reproductive practices of (some groups) of Gypsies from non-Gypsies than if we simply try to identify the ‘distinctive cultural trait’ which could explain the differences in the demographic behaviour of Gypsies and non-Gypsies. (...) One cannot claim that ‘the Roma’ as a homogeneous group have more children than the non-Roma since, as we shall see below, the different Roma communities themselves may well also be characterised by divergent reproductive practices and certain groups have completely identical family planning strategies to those of non-Roma of the same social status.”* (Durst, 2010: 19). O que é também afirmado por Alexandra Castro no âmbito da sua tese de doutoramento com população cigana portuguesa, dando conta da sobrevalorização desta categorização: *“A pertença étnica parece, assim, assumir uma espécie de “primado epistemológico” sobre todas as outras pertenças, não se dando o devido relevo ou mesmo ignorando a influência de outras variáveis (i.e., género, perfil de classe, trajetórias sociais...) e de um contexto mais amplo de diferenciação estrutural que produz diferenciação interna no seio destas populações.”* (Castro, 2012: 31).

A coletânea de texto coordenada por Stewart (2010), particularmente interessante do ponto de vista da perspectiva crítica com que comenta a utilização da noção de grupo étnico aplicada à população cigana, coloca a descoberto como a expressão contribui para minar a compreensão da realidade social destes grupos, perpetuando e alimentando leituras essencialistas. São disso exemplo os artigos de Benedik (2010), que evidencia como se culturaliza a mendicância numa cidade austríaca; o artigo de Kovalcsik (2010), que alerta para como a noção de etnicidade pode

perturbar uma reflexão em torno da história artística cigana; e o artigo de Yasar Abu Ghoshue (2010), que alerta para o efeito negativo da etnicização da economia na relações sociais entre ciganos e não ciganos.

Michael Stewart remata: *“while the language of ‘ethnicity and ‘ethnic relations is a popular as ever in social scientific explanations as in the folk management of social conflict, labelling a phenomenon as ‘ethnic’ or as a matter of ‘ethnic relations’ adds precisely nothing to social analysis since the meaning of ‘ethnic’ is internally contradictory”* (Stewart, 2010: 7). A etnicidade é, pois, um conceito que remete para uma certa artificialidade, quer por parte dos atores sociais, ao (in)conscientemente o manipularem, quer por parte das ciências sociais, na medida em que corresponde a uma construção teórica de fatores que na realidade são mais mutáveis e permeáveis do que por vezes se faz crer. Steve Fenton defende que, embora não sendo uma categoria descritiva nem corresponda a uma reificação do significado da cultura de um grupo e, portanto, corresponder, em grande medida, a uma construção, não podemos afirmar que não existe algo a que possamos chamar etnicidade. Existe, mas não é adquirido, nem as vidas das pessoas são governadas por algo chamado etnicidade. De acordo com este autor, esse “algo” remete para a organização social da cultura e da descendência, situada num determinado contexto, ligado a circunstâncias, muitas vezes políticas. Por isso conclui que uma teoria da etnicidade *“has to be a theory of the contexts under which it is activated”* (Fenton, 2003:2).

Podemos concluir que construção analítica das noções de etnia e etnicidade assentam na pretensão de traduzir a realidade social destacando a horizontalidade dos grupos, eliminando dinâmicas hierárquicas e procurando reforçar que todas as pessoas fazem parte de um qualquer grupo étnico, e não apenas as minorias ou grupos das margens da sociedade. Contudo, este propósito está longe de se concretizar, na verdade estes conceitos refletem a supremacia de quem atribui as designações e que assume na ordem social um papel dominante e privilegiado face aos grupos apelidados de minorias étnicas. Na verdade, a construção teórica destes conceitos tende a relevar os mecanismos de fechamento, de reprodução e distinção entre grupos, perpetuando fronteiras sociais e simbólicas.

## 2.2. Algumas alternativas terminológicas

É reconhecendo a veracidade da afirmação de M<sup>a</sup> José Casa-Nova, “*A marginalização sócio-cultural que este grupo [ciganos] apresenta tem subjacente a diferença cultural percecionada como fortemente contrastante com a sociedade maioritária: não é a pertença de classe, mas a pertença étnica que tem funcionado como fator de marginalização e que se mostra independente da posse de maiores ou menores recursos económicos por parte das famílias analisadas.*” (Casa-Nova, 2009: 29) que se reforça a importância de nos apropriarmos de outras noções para traduzir a realidade cigana na interação com os não ciganos.

Fraser coloca a hipótese de falarmos na noção de povo para nos referirmos aos ciganos, ainda que assumamos que “*a palavra povo, superficial e ambígua como é (conjunto de pessoas que constituem uma comunidade, tribo, raça ou nação, segundo os dicionários), possa ser alargada para abarcar este rico mosaico de fragmentos étnicos que hoje constituem as populações que os de fora chamam ‘ciganos’*” (Fraser; 2000: 13)

Neste sentido, concorda-se plenamente com Alexandra Castro quando refere que “*quando se toma como unidade de observação privilegiada a população cigana (...) um duplo desafio emerge: i) evitar (...) abordagens que fiquem prisioneiras de um certo reducionismo e enviesamento funcionalista ou de uma essencialização e naturalização de supostos traços étnico-culturais; ii) estabelecer um vai-e-vem entre empiria e teoria no sentido de aperfeiçoar um conjunto de dimensões de uma grelha de observação e chamar a atenção para fenómenos que não seriam observáveis sem a devida reconfiguração teórica dos conceitos que os tornaram descritíveis*” (Castro, 2012:320).

Ou seja, como bem escreve Dias, “*ao discutirmos a dimensão étnica em termos meramente teóricos corremos o risco de ignorar representações e clivagens dentro do dito grupo, considerando de forma apriorística a etnicidade.*” (Dias, 2008: 152) De facto, como veremos adiante a diversidade é uma constante quando o tema é a população cigana, nomeadamente no discurso dos próprios.

Brian O’Neill (2012) no artigo *Des-guetizando ciganos, comparando minorias*, retoma a ideia de enclave cultural, proposta por Castile e Kushner na sua obra *Persistent Peoples: Cultural Enclaves* para abordar sob outro prisma os “*processos de construção de fechamentos e aberturas entre uma minoria e o seu exterior*” (O’Neill, 2012: 190). Como refere “*Um enclave*

*cultural não é, necessariamente, fechado de todo, mas poderá ter tido, simultaneamente, processos conscientes e hegemónicos de clausura, enquanto noutros níveis culturais podem ter vivido aberturas ou resistências ao fechamento”* (O’Neill, 2012: 190). Ainda que o autor não se comprometa assumindo que esta ideia se aplica à população cigana, revela a sua inclinação quando refere: *“se a ideia se aplica ou não aos estudos de caso de ciganos, ainda está para se ver; mas julgamos que tenha matéria para desbravar, e permite ultrapassar algumas ideias fixas dominantes, apontando para visões mais construcionistas e processuais.”* (O’Neill, 2012: 190).

No que nos diz respeito, e de forma mais afirmativa, consideramos que esta abordagem parece ser, de facto, particularmente interessante no que respeita ao estudo da população portuguesa cigana, na medida em que ajudará a melhor compreender a diversidade deste grupo, mas também a mudança social que acontece no seio desta população, podendo adiantar que ocorre em estreita relação e interação com o contexto social que integra. Como refere o autor, *“os processos de aceitação e de rejeição de visões ou elementos identitários constituem acontecimentos lentos e subtis, repletos de influências e filtrações laterais. Ou, para arriscar uma perspetiva heterodoxa em relação ao conceito de enclave: tudo o que parece fechado não terá elementos não imediatamente visíveis de abertura?”* (O’Neill, 2012: 2003).

A este propósito, O’Neill procura discutir como e porquê este grupo populacional consegue ao longo dos tempos perdurar, apesar das contrariedade e pressões. Inspirado por antropólogos como Stewart, Sandoval, Klass e Castile, que procuram compreender a resistência cultural de outros grupos, O’Neill (2012) considera positiva a persistência e resistência cultural deste grupo populacional. Ora, para este autor, a este enclave cultural corresponde um *habitus*, enquanto conjunto de disposições de um grupo social que orientam toda a ação individual e social, um conceito desenvolvido por Pierre Bourdieu, emblemático da sua obra.

Ora, o *habitus* é o resultado do processo de socialização, em que as disposições vão sendo apreendidas e interiorizadas por cada nova geração, orientando a ação individual no coletivo, mas também em constante renovação. Como refere Bander, o *habitus* é a operacionalização de identidade coletiva enquanto *“resultados transitórios, precários e sempre renovados de desempenhos sintéticos e integrativos específicos da identificação com modelos, ideais,*

*modelos de identidade e ações prototípicas, assim como a negação de modelos alternativos, concorrentes.*” (Bader, 2008: 125).

Para fugir a uma noção cristalizada de *habitus*, Pierre Bourdieu associa-lhe a noção de trajetória social, assumindo que esta imprime variações que devem ser tidas em conta quando nos debruçamos sobre o *habitus* de qualquer grupo social.

E é exatamente isso que Fraser afirma aplicar-se aos ciganos, “*a prolongada associação e mistura com outros povos da Europa marcaram indelevelmente a sua língua, a sua ascendência, a sua cultura e a sua sociedade.*” (Fraser, 2000: 13). É, contudo, justo afirmar que esta declaração poderia ser feita a propósito de tantos outros povos europeus, como a História testemunha.

A este *habitus* corresponde uma identidade, que contrariamente ao *habitus* é consciente, porque assenta numa oposição simbólica, “*a identidade permite ao indivíduo localizar-se no sistema social e ser ele próprio localizado socialmente.*” (Cuche, 1999: 136). Tal como cada indivíduo, cada grupo social, no caso a população portuguesa cigana é dotada de uma identidade social enquanto consciência de uma distinção simbólica face aos não ciganos. Como Cuche salienta “*A identidade social é, ao mesmo tempo, inclusão e exclusão: identifica o grupo (são membros os que são idênticos sob um certo aspeto) e distingue-os dos outros grupos (cujos membros são diferentes dos primeiros sob esse mesmo aspeto).*” (Cuche, 1999:136-7)

A identidade é, assim, uma construção social que depende das subjetividades dos ‘agentes sociais’ e determina a sua posição, as suas representações e escolhas (Bank, 1996; Fenton, 2003). Ainda que configure uma construção, ela produz efeitos sociais bem reais. “*A identidade conhece variações, presta-se a reformulações, quando não a manipulações. Constrói-se, desconstrói-se e reconstrói-se segundo as situações*” (Cuche, 1999: 149).

Ora, a identidade constrói-se numa relação de oposição de um grupo aos restantes com que se relaciona, e é, portanto, uma forma de categorização dos grupos para traduzirem em parte a organização social. É Barth (1969) quem evidencia esta dimensão relacional da identidade, por oposição à conceção objectivista/subjectivista. Ou seja, a identidade está em constante construção no quadro das relações sociais. Trata-se, pois, de uma conceção dinâmica do conceito de identidade “*que põe no centro da análise o estudo da relação, e não a busca de uma essência que se supõe definir a identidade. (...) identidade e alteridade articulam-se uma na outra e mantêm uma relação dialética. (...) a identidade é sempre um processo de*

*identificação no interior de uma situação relacional, na medida também em que é relativa, porque pode evoluir se a situação relacional mudar, seria, sem dúvida, preferível retermos como conceito operatório da análise o de identificação, mais o de identidade.”* (Cuche, 1999: 140)

Logo, o processo identitário tem dois sentidos, a auto-identidade e a hétero-identidade ou exo-identidade definida pelos ‘outros’ (Cuche, 1999) que se combinam quase num processo negocial.

Este processo relacional implica, frequentemente, uma relação de forças entre os grupos em que a hétero-identidade, numa situação de dominação, acarreta a estigmatização do grupo minoritário, designado por uma identidade negativa, a que Cuche chama “*uma identidade vergonhosa e mais ou menos recalcada*” (Cuche, 1999: 142).

Também Judith Okely destaca a forma como a identidade cigana se vai construindo pela interação com os outros, reforçando que acontece, em grande medida, por oposição: “*Gypsy culture is created through contact, sometimes conflict and specific exchange. Gypsy culture is one emerging from ever-present and changing culture contact rather than a former isolate allegedly undermined by contact. Theirs is a culture created from and through difference. (...) Gypsy cultural identity is constructed through opposition, not isolation.*” (Okely, 2010: 41-53).

É nesta linha de raciocínio que O’Neill, procurando afastar-se da noção de grupo étnico, que associa a uma visão mais hermética, introduzindo o conceito de enclave cultural, uma dimensão dinâmica e relacional, neste caso entre ciganos e não ciganos. A este enclave cultural corresponde um *habitus* que se distingue dos *habitus* de outros grupos não ciganos. Este jogo de interação que influencia o *habitus* e a identidade dos grupos ciganos comporta também algumas estratégias de resistência destes grupos minoritários apontadas por alguns autores. É o caso de Stewart que refere ter identificado nos ciganos da Hungria um sentimento de orgulho e superioridade face aos não ciganos, assim como a existência de uma língua própria<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Podemos antecipar que este não é um fenómeno invulgar, este orgulho identificado é também visível na população portuguesa cigana no que respeita ao orgulho que tem na honra das mulheres ciganas, assim como a existência de uma língua própria, o romani, como veremos.

A invisibilidade pode também ser uma forma de resistência, o que Daniel Seabra Lopes apelida de “*couraça de proteção*” (Lopes, 2006: 192), ou uma forma de sobrevivência, como defende Angela Harris (2001).

Deste modo, concorda-se com O’Neill quando refere que estas estratégias de resistência devem ser entendidas “*mais como ação positiva dirigida para a defesa e perpetuação do grupo e menos como meramente reactiva*” (O’Neill, 2012:206). De facto, a resistência não se traduz numa oposição cultural, na medida em que se percebe que alguns dos aspetos culturais resultam da assimilação cultural pelo contacto com a população não cigana, como se verá no capítulo seguinte.

Todavia, não é nossa intenção avançar com mais uma proposta terminológica para designar os portugueses ciganos. Ainda que a proposta conceptual de enclave cultural pareça corresponder à sua realidade, interessante pela permeabilidade que traz implícita, a conotação política que tem a si associada poderá prejudicar tal associação. Neste sentido, apesar de consciente que a ciência carece de categorias que organizem e permitam a reflexão, esta investigação procura fugir à tentação de também ela apontar uma designação ambiciosa capaz de melhor refletir o grupo do que as até agora apontadas.

Inspirados por Bourdieu, que lembra como “*a linguagem levanta um problema particularmente dramático para o sociólogo: ela é, com efeito, um enorme depósito de pré-construções naturalizadas, portanto ignorada como tal, que funcionam como instrumentos inconscientes de construção.*” (Bourdieu, 2011:37) optamos por escolher a expressão com que o grupo de entrevistados se identifica – *portugueses ciganos*, forma como ao longo desta pesquisa nos referiremos às pessoas entrevistadas. Ou seja, optou-se por utilizar uma categoria descritiva que engloba as pessoas portuguesas que se auto-designam *ciganas*, em detrimento de hétéro-rotulagens, procurando evitar contribuir para a “ossificação” de conceitos (Bauman, 2009). Todavia, esta categoria comporta duas limitações. Por um lado, o facto de agregar a diversidade interna deste grupo populacional pode induzir a leituras homogeneizantes e, por outro, pode reforçar a oposição: ciganos e não ciganos. Assumindo que todos as categorias acarretam significados e sentidos, a auto-designação foi fator ponderador da opção.

### **3. Contexto histórico – da Índia ao canto mais ocidental da Europa**



### 3.1.Cidadãos do mundo

Tida como proveniente do oriente, a origem da população cigana está carregada de incertezas. *“Esta é a história de um povo itinerante que chegou aos Balcãs nos tempos mediáveis e gradualmente se foi espalhando por todo o continente europeu e para além dele. Quando bateram à porta da Europa Ocidental, em jeito de peregrinos, despertam uma imensa curiosidade e suscitaram a proliferação de teorias sobre as suas origens.”* (Fraser, 2000:7). Este parágrafo introdutório da obra *História do Povo Cigano*, do britânico Angus Fraser, descreve bem a nebulosa em que está envolvida a história da população cigana, alertando ainda para a cautela com que as referências históricas devem ser analisadas, considerando que *“podem ter sido escritas por ignorância, preconceito ou incompreensão.”* (Fraser: 2000: 15).

A análise linguística é apontada como sendo a fonte de informação mais fidedigna para reconstruir esta história (Fraser; 2000; Ortega, 1994). As informações mais válidas estarão no estudo da língua deste povo, o romani, sendo apontada como a tese mais válida a origem indiana dos ciganos, pela afinidade entre o romani e o sânscrito e o hindí.

Há também um ramo da antropologia, a antropologia física, que procura identificar a sua origem pela genética, mas, mais uma vez, *“a antropologia física e a genética demográfica, no seu atual estado teórico e prático, são sugestivas, mas não conclusivas.”* (Fraser: 2000: 27). Contudo, as pesquisas desenvolvidas remetem-nos para *“o vínculo indiano entre a língua e o falante original e a confirmar que a origem de ambos deve procurar-se no subcontinente indiano, mesmo que a combinação da linguística, da antropologia física e da genética se furte a dar-nos pistas para as circunstâncias históricas que produziram a migração e difusão dos falantes de romani ou para as razões de ter havido um êxodo.”* (Fraser, 2000: 26).

As primeiras histórias e lendas sobre a existência de ciganos remontam à Pérsia, ao reinado de Bahram Gur que terminou no ano de 438 e são relatadas pelo historiador árabe Hamza de Ispahan (Fraser, 2000: 33).

É no século XV que começam a surgir relatos da sua aproximação da Europa Ocidental, onde cedo se torna evidente as atitudes de rejeição por parte dos locais. Um pouco por toda a Europa

## II. A lei cigana e o direito oficial

Ocidental, são vários os documentos históricos que dão conta das tentativas de sua expulsão, nomeadamente dos territórios germânicos, franceses, dos Países Baixos, de Itália, Escócia, Inglaterra, Escandinávia, Hungria e Transilvânia, nesta última a sua condição de escravos só foi abolida em 1848 (Fraser, 2000:92). Simultaneamente, a alguns grupos eram concedidos salvo-condutos assentes na ideia de que se tratava de peregrinos em direção a Roma, a Santiago de Compostela ou outros lugares de culto religioso, não sendo claro se por solidariedade com essas populações ou se uma forma de deles se livrarem.

Estas deambulações pela Europa foram suscitando, para além de repulsa, também alguma curiosidade e fascínio, passando a ser, rapidamente, tema para as diferentes formas de expressão artística, da literatura à expressão plástica. Os seus modos de vida foram retratados, muitas vezes de forma pouco fidedigna, nomeadamente na pintura, com o quadro de Il Garofalo, A cigana, ou a Madona Cigana de Corregio, ambos do século XVI.

Nos séculos seguintes, em que o catolicismo romano se estendia um pouco por toda a Europa, a hostilidade para com os ciganos perpetuou-se, e nem o século XVII, o século das Luzes, imprimiu uma interação mais harmoniosa.<sup>8</sup>

O facto de estarmos perante uma cultura ágrafa, ou seja, um grupo populacional com uma história e língua transmitidas oralmente, muito contribui para que quando se procura traçar a história deste povo as versões se multipliquem, muitas vezes de forma contraditória.

A diversidade existente na população cigana, resultante de diferenças linguísticas, culturais, geográficas, bem como das diferentes atividades profissionais desenvolvidas, acarretam uma carga simbólica que traduz um estatuto social que foi criando nos indivíduos e nos grupos a necessidade de se distinguirem, criando diferentes grupos e subgrupos, como aliás acontece com os portugueses ciganos, o que esta investigação virá a demonstrar (Bodnárová; s/data).

No mundo em geral, são identificados três grandes grupos de ciganos: os Rom, os Sinti ou Manushe e os Calé, que por sua vez se subdividem. Os Rom são compostos pelos Kalderash, Lovara, Tchurara, Matsvaia e Ursari, atualmente residentes na zona Norte, como Escandinávia, e Oriental da Europa; os Sinti são compostos pelos Sinti franceses, Sinti polacos, Sinti alemães, Sinti piemonteses e Sinti alsacianos; os Calé ou Gitanos integram os ciganos catalães, ciganos

---

<sup>8</sup> Para melhor conhecer a história da população cigana na Europa consultar Fraser, Angus. 2000. *História do Povo Cigano* e Moonen, Frans. 2011. *Anticiganismo os ciganos na Europa e no Brasil*.

castelhanos, ciganos andaluzes, ciganos portugueses e ciganos sul-americanos (Fraser, 2000, Marushiakova e Popov, 2011; e Nafstad, 2015).

Mas estas múltiplas designações, para além de estarem longe de ser consensuais também estão em mudança, o que se prende com diferentes motivações, seja porque são termos exónimos não aceites pelos próprios grupos, muito vezes com cargas negativas, ou, pelo contrário exónimos que progressivamente se tornam endónimos. A este propósito, Bodnárová dá o exemplo dos Kalé, cujo termo significava “preto” e que progressivamente foi interiorizado pelos próprios assumindo atualmente essa designação, ou os Tatere: “*Such an example could be the ethnonym Kale in Finland or Cale in Spain and France, both meaning ‘the black ones’. The group name Tatere ‘Tatars’ is another example of an exonym which has later been accepted by the group and used as a self-appellation. The designation Tatere has its origin in the arrival of Roma to Europe who were mistakenly labelled by the surrounding population after the nomadic Tatars.*” (Bodnárová, s/data).

Em Portugal, o termo cigano é comumente assumido pela população portuguesa, sendo que internamente surgem outras sub-designações como veremos mais adiante.

### 3.2. Já em Portugal

Em Portugal, a presença da população cigana é conhecida e registada desde o século XVI. Segundo Adolfo Coelho, na sua obra emblemática *Os Ciganos em Portugal* de 1892, a primeira referência documental é feita por Afonso Valente e surge no *Cancioneiro Geral*, obra de 1516, compilada por Garcia de Resende (Coelho, 1892). A segunda surge na obra do dramaturgo Gil Vicente, a *Farsa das Ciganas*, uma peça de teatro com oito personagens, todas elas ciganas. Depois disso, sucedem-se documentos literários, legislativos e jornalísticos onde a hostilidade com esta população é uma constante.

Como um pouco por toda a Europa, em Portugal são várias as iniciativas ao longo dos séculos para a expulsão dos ciganos. Em 1538, as Cortes de Évora promulgam uma lei que prevê o impedimento de entrada e a expulsão dos existentes em território nacional com sanções para os

infratores – “*açoites com baraço e pregão*”. Sem surtir o efeito desejado, a legislação punitiva sucede-se e agrava-se. Com D. João IV inicia-se, em 1647, uma fase de deportação para os territórios ultramarinos, prosseguida nos dois séculos seguintes com D. Pedro II (Alvará de 15 de julho de 1686) e por D. João V (Alvará de 10 novembro de 1708). Simultaneamente, começa um processo de apropriação dos nascidos em território nacional, ainda que a sua permanência seja aceite mediante algumas condições: vestir-se e falar como os restantes portugueses, sedentarizarem-se e dedicarem-se a atividades honestas, numa tentativa de separar os bons dos maus sem grandes impactos (Costa, 1995).

Ou seja, se até então se apostava numa política de eliminação, a partir do século XVII admite-se a sua permanência, desde que assimilem costumes e modos de vida dos portugueses não ciganos, o que faz perpetuar a perseguição e a integração forçada que se combina com um conjunto de acusações que se mantêm em grande parte até à atualidade (Silva e Silva, 2001: 67).

O século XIX é um período controverso. No ano de 1800, o intendente Pina Manique ordena a prisão de todos os ciganos sem residência conhecida, devendo os filhos ser separados dos pais e entregues à Casa Pia que os deveria educar e instruir na “*moral cristã e nas obrigações sociais e aprenderem as artes manufaturadas.*” Caso esta ordem tivesse sido aplicada e cumprida, este poderia traduzir-se, de facto, no extermínio dos ciganos em Portugal. Mas, no mesmo século, com a revolução liberal, a Constituição de 1822 e a Carta Constitucional de 1826 eliminam as diferenças de raça e reconhecem a cidadania portuguesa aos nascidos em Portugal. Todavia, os séculos de perseguição não se dissipam, as penas até então previstas transformam-se num sistema de controlo/vigilância da população pelas forças policiais. O Regulamento da Guarda Nacional Republicana de setembro de 1920 dedica uma secção aos “ciganos”, em que prevê “*uma severa vigilância sobre os ciganos, observando-os constantemente nos seus movimentos com o fim de prevenirem e reprimirem os seus frequentes actos de pilhagem.*” (Decreto nº 6950, de 26 de setembro de 1920, artigo 181º) Em 1980, sem margem para dúvida, o Conselho da Revolução declara estas normas inconstitucionais (Castro e Correia, 2008). Contudo, em 1985, o novo Regulamento da GNR determina a necessidade desta força policial exercer uma vigilância especial sobre os “*Nómadas*”, onde a preocupação em vigiar e controlo se mantém: “*1. Deve exercer-se especial vigilância sobre os grupos e caravanas de pessoas que habitualmente se deslocam de terra em terra fazendo comércio, participando em feiras ou desenvolvendo quaisquer outras atividades próprias da vida itinerante, observando-os nos seus*

*movimentos com o fim de prevenir e reprimir a prática de atos delituosos, designadamente sobre propriedades e lugares públicos onde se estabeleçam temporariamente.*” (Portaria 722/85 de 25 de setembro DR, DR, 1ª Série, nº 221, de 25 de setembro de 1985, Artigo 81º) Este artigo foi apreciado pelo Tribunal Constitucional como não inconstitucional justificando que nem todos os nómadas eram ciganos e nem todos os ciganos eram nómadas, pelo que não havia distinção em função de raça, mas pela prática de nomadismo.

Este preceito legal não faz mais do que dar cobertura a um alargado sentimento de rejeição popular que se traduz numa pressão popular sobre o legislador. Aliás, a atribuição de características maioritariamente negativas ao indivíduo cigano é corroborada pelo Dicionário de Língua Portuguesa onde o termo surge como sinónimo de “*aquele que tenta enganar nos negócios; trapaceiro; avarento ou sovina*” surge ainda como sinónimo de “*batoteiro, borguista, boémio, burlão*” e antónimo de “*honesto, justo, verdadeiro*”<sup>9</sup>. Esta interação ao longo dos séculos poderá contribuir para explicar o distanciamento social e o desconhecimento existente entre ciganos e não ciganos, apesar da proximidade territorial de ambas as populações.

O facto é que este desconhecimento permanece, em grande medida até à atualidade, o que é, desde logo, notório pela falta de informação do número de ciganos existentes, seja em Portugal, na Europa ou no mundo. Os estudos realizados em Portugal neste milénio, com manifestos constrangimentos, desde logo pelas limitações legais que existem no que respeita a produção de estatísticas étnicas, apontam números muito díspares, que oscilam entre os 25.000 e os 60.000. No âmbito do Estudo Nacional das Comunidades Ciganas promovido pelo Alto Comissariado para as Migrações em 2014, com atualização dos dados em 2016 pelo Observatório das Comunidades Ciganas, é apontada a existência de 37.089 portugueses ciganos a residir em Portugal continental, sendo que na Europa se estima que oscilem entre os 10 e os 12 milhões.

---

<sup>9</sup> (<http://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/cigano> consultado em junho 2019)



## Capítulo II

### A lei cigana e o direito oficial

A literatura e as incursões empíricas realizadas no âmbito desta investigação confrontam-nos com a existência de uma ordem normativa própria da população cigana, que assenta num conjunto de regras e normas que regulam diferentes dimensões da vida social, nomeadamente as relações familiares, territoriais e comerciais. Esta forma de normatividade é apelidada “lei cigana” pela própria população portuguesa cigana, composta por regras que, assentes nos usos e costumes, são transmitidas oralmente e em que alguns elementos - homens, mais velhos e detentores das qualidades necessárias - assumem o papel de autoridade. Os designados homens de lei, homens de respeito, reconhecidos como os que melhor conhecem a lei cigana, são os mediadores em situação de conflito.

A lei cigana enquanto normatividade que rege a vida da população portuguesa cigana co-existe com o direito oficial que regula a vida da sociedade portuguesa, tal como o conhecemos, mas também se distingue dele. Esta afirmação impõe duas questões, de certo modo complementares, cuja resposta iniciamos neste capítulo e que ambicionamos que esta investigação responda: i) como se distinguem estas duas ordens sociais; e ii) como convivem.

Neste sentido, procuraremos neste capítulo compreender, no primeiro ponto, como se caracteriza a lei cigana e que diversidade é possível identificar nos sistemas normativos usados noutras latitudes. Os estudos sobre a lei cigana têm sido conduzidos maioritariamente na América do Norte, Grã-Bretanha e Europa Oriental e mais pontualmente na Europa Central ou na América do Sul. É essa diversidade que procuramos cobrir num primeiro momento, para em seguida abordar a produção científica portuguesa. O levantamento da literatura permitir identificar melhor as lacunas actuais e os domínios nos quais a presente investigação poderá contribuir para o avanço do conhecimento.

Recordamos, num segundo momento, as principais características da ordem normativa oficial que rege a vida de cada indivíduo, enquanto elemento da população de um Estado moderno - o direito positivo -, e com a qual a lei cigana tem de conviver. Uma ordem que orienta as nossas escolhas mais pessoais, como as regras que temos que seguir quando escolhemos e registamos o nome de um filho ou os requisitos formativos que necessitamos de preencher para exercer determinada profissão, o que simultaneamente nos garante que determinado profissional dispõe de competência para a função que desempenha, ou seja, a ordem que nos garante um conjunto de obrigações e direitos na vida em sociedade. Esta reflexão em torno do direito positivo permite, por um lado, entender o pluralismo que caracteriza a experiência jurídica cigana e, por outro lado, refletir, por comparação, as especificidades da lei cigana.

Como convivem e se distinguem é o que se procura desbravar no terceiro ponto, discutindo as diferenças que existem entre estas duas ordens sociais e a maneira como se relacionam.

Finalizamos este capítulo com uma proposta conceptual, assumindo a lei cigana como um exemplo de pluralismos normativo, apresentado no quarto e último ponto.

### **1. Lei cigana**

#### **1.1. Lei cigana abordada pela literatura internacional**

A população cigana é historicamente conhecida como um grupo social marginal que gere internamente as suas principais relações sociais e familiares. Por variados fatores históricos, esta população desenvolveu e manteve ao longo dos séculos uma forma de normatividade específica que lhe teria permitido manter uma identidade própria.

É expectável que neste momento seja clara a dificuldade em sistematizar e refletir sobre a produção científica, nacional ou internacional, no que respeita aos sistemas normativos utilizados pelas populações que, um pouco por todo o mundo e à falta de melhor designação, são designadas ciganas. Fruto de exclusão ao longo de séculos, a criação e manutenção de uma forma autónoma de regular a vida social e familiar parece espectacular.



Serviuiu de base a esta reflexão a produção científica existente sobre a temática entre a década de 70 e a atualidade. Uma produção científica que se centra nas áreas da antropologia, sociologia e ciência jurídica, maioritariamente da Europa Central e Oriental e América do Norte. Destes destacam-se os estudos de Gronfors (1986) na Finlândia na década de 70 e de Okely (1983) no Reino Unido na década de 80. Já na década de 90, o estudo desenvolvido por Weyrauch e Bell (1993), com uma abordagem jurídica, sobre os Vlax dos Estados Unidos da América animaram a produção científica e despoletaram uma ampla reflexão, nomeadamente crítica, como a de Wesley Reisman (1993) e de Claude Cahn (2009). O final do século traz nova produção científica que permite explorar a temática noutras latitudes, nomeadamente no Europa Oriental, destacando-se a leitura crítica de Elena Marushiakova e Vesselin Popov (2007), particularmente interessante pelo exercício de mapeamento que procura fazer dos grupos e subgrupos destacando a sua diversidade, sobretudo no que respeita aos seus mecanismos de controlo social. O estudo sobre lei cigana em Sevilha de Jennifer Corriggio (2007) e de Venegas e Martinez (2008) sobre a população cigana da Columbia e do Chile permite-nos abordar a temática noutras regiões. Mais recentemente e na senda de Okely, Ann Foley (2010) reflete sobre as estratégias de controlo social dos ciganos e viajantes ingleses e Ida Nafstad (2015) procura sistematizar os mecanismos de controlo social dos países escandinavos, dando conta da sua parca produção científica sobre a temática.

### **1.1.1. O tribunal cigano como mecanismo de controlo social - *Kris* e outras designações**

Um dos aspetos mais recorrentes na literatura sobre lei cigana e que acabam por assumir o protagonismo quando se fala em mecanismo de controlo social entre os ciganos é o *kris*, aquilo que os autores designam por tribunal cigano. Importa prevenir, que, apesar desse lugar de destaque, este é apenas um dos tipos de estratégias de controlo social usado pelos grupos ciganos, e que procuraremos explorar igualmente neste ponto.

## II. A lei cigana e o direito oficial

De facto, diversos autores confirmam a existência de uma estrutura designada por *kris* praticada por diferentes grupos, nomeadamente os ciganos Vlax<sup>10</sup> no Canadá, definindo-o como “*the leadership structure among the large group of rom in Canada and the United States who have defined as the Rom-Vlax Gypsies.*” (Lee, 2001 [1997]: 188).

Também Fraser, na sua obra História do Povo Cigano, refere o *kris*, enquanto uma instituição dos Rom, definindo-o como “*um tribunal formal constituído por diferentes vitsi [famílias] e é monopólio masculino: consiste em um conselho de anciãos e um ou mais juízes – todos homens. As mulheres raramente falam no kris, mas podem fazê-lo se diretamente envolvidas no conflito.*” (Fraser, 2000: 181).

Venegas e Martinez a propósito da população cigana da Columbia e do Chile, dão também conta de existência do *kris*, enquanto uma reunião de homens mais velhos responsáveis pela aplicação da lei cigana. Estes autores corroboram a importância da lei cigana para a identidade deste grupo e enquanto elemento indispensável para a preservação e reprodução cultural do grupo. Apontam a lei cigana como “*un conjunto de normas tradiciones y de instituciones que regulan la aplicación de su derecho y que se aplica única y exclusivamente en el terreno de las relaciones entre los romá*” (Venegas e Martinez, 2008: 44).

A este propósito importa dar conta do artigo de Weyrauch e Bell sobre os ciganos Vlax no Estados Unidos em 1993, uma reflexão incontornável pela tónica jurídica que coloca na sua reflexão, sendo os primeiros autores a fazê-lo, equiparando a lei cigana a um sistema legal. Estes definem a lei cigana como um “*autonomous legal system (...) not only protects the gypsies from external and internal threats, but also serves as a code that organizes gypsy society.*” (Weyrauch e Bell, 1993: 12-27). Sistema que dispõe de um tribunal como instrumento para resolver conflitos entre elementos internos ao grupo – o *kris*.

Para além do *kris*, Weyrauch e Bell referem a existência de uma fase prévia ao tribunal, ou seja, perante uma disputa, há um momento de aconselhamento que envolve homens mais velhos que procuram encontrar um consenso e a resolução do conflito existente, o momento designado de *divano* “*is an informal proceeding in which the chiefs of the various clans try to mediate a dispute.*” (Weyrauch e Bell, 1993: 42).

---

<sup>10</sup> Os Vlax são um grupo de ciganos cuja proveniência atribuem à Roménia, com um processo migratório que para alguns passou pela Europa Central rumo à América, no início do século XX (Lee, 2001[1997]).

Caso não se resolva o conflito por esta via, é então convocado um tribunal, um *kris*. Estes tribunais são presididos por figuras de poder, que correspondem aos líderes familiares, homens mais velhos legitimados pela sua conduta, um papel que não é hereditário. Cada família Vlach tem o seu líder. Este líder é eleito, sendo que o seu papel não é herdável, na medida em que a sua eleição tem a ver com características próprias, e caso cometa algo que no entendimento do grupo lhe retire a legitimidade do papel, outro assume esse lugar. A idade avançada, a inteligência e o bom senso ou o sentido de justiça são os principais requisitos deste papel. Ainda que a riqueza não seja condição, pode contribuir para esse reconhecimento. Não há autoridade superior ao líder familiar, todos eles têm autoridade semelhante e decidem em conjuntos as questões que envolvam o seu grupo. Este papel é masculino, ainda que às mulheres mais velhas que disponham das mesmas características lhes seja reconhecida alguma autoridade, mas no plano privado e sobre assuntos que envolvam outras mulheres ou crianças. Como referem estes autores “*her power is unofficial but substantial.*” (Weyrauch e Bell, 1993: 41).

A lei que se aplica à interação entre os ciganos é de transmissão exclusivamente oral e assume um elevado grau de flexibilidade, ainda que haja a ideia partilhada de que está claramente definida. A população cigana auscultada por estes autores considerava que a lei cigana é um elemento de coesão do grupo pela antiguidade, mantendo regras e sanções, sendo a sua lei mais democrática do que o direito oficial porque procura o consenso entre as partes.

Segundo Weyrauch e Bell, no grupo estudado, o *kris* é dirigido por um ou mais líderes familiares, os designados *krisnitorya*. Para além destes juízes, existem concelheiros, pelo menos cinco de cada parte do conflito, que poderá ir até um total de 25 homens. A língua oficial de um *kris* é o romani, a língua cigana, e aqueles que falam em inglês são advertidos.

Para estes autores, antigamente, (“*In former times*”, como referem os autores, ficando por esclarecer aquando se refere) as situações que podiam ser levadas a um *kris* eram questões de propriedade, de honra e morais ou religiosas. Sendo que no momento do trabalho de terreno (anos 70 do século XX) os autores referem que as principais motivações para convocar um *kris* são os casos de divórcio e questões económicas que se prendem com a distribuição do território onde podem desenvolver a sua atividade económica.

Sendo a lei cigana de exclusiva transmissão oral, a linguagem é uma dimensão fundamental da lei. A retórica neste processo tem um papel relevante. Todo o processo passa pela audiência das

## II. A lei cigana e o direito oficial

partes e das testemunhas que procuram relatar os factos e os contextos. Num jogo entre a interpretação dos factos e da lei, beneficia quem tiver a maior capacidade de persuadir os juízos e o público. Os que intervêm e dispõem do poder da oratória poderão, inclusivamente, assumir um lugar de destaque num futuro *kris*, nomeadamente assumir o papel de juiz.

Como bem descrevem Weyrauch e Bell, é nesta fase que se jogam todos os argumentos rumo a uma decisão favorável: “*They encourage a broad scope of inquiry and, contrary to non-Gypsy proceedings, are not designed to keep out information which is only remotely related to the controversy. Neither exclusionary rules nor rules against hearsay evidence exist; the parties or their spokesmen may speak freely and at length about their grievances. Similarly, the witnesses may present their testimony colourfully and expansively. In short, they may refer to past events, use exaggerations, and try to gain the favour of the judges and audience. The presentation of facts does not focus on clarifying a single issue.*” (Weyrauch e Bell:1993: 388). Ou seja, é aceite que as partes ou as testemunhas convoquem as informações ou assuntos que desejem para a defesa ou acusação, mesmo que não diretamente relacionadas com os factos em discussão, havendo margem para a dissertação e divagação, com uma preocupação parcimoniosa de focalizar no caso em análise.

Perante todos os argumentos apurados, a decisão é tomada. Segundo os autores, neste grupo as sanções aplicadas pelo *kris* podem ser multa, castigo corporal ou exclusão social. A multa, quando aplicada, é devida por toda a família; o castigo físico, segundo os autores já pouco aplicado, era a sanção para os casos de infidelidade; e a exclusão social pode ser temporária ou definitiva, dependendo da gravidade da situação.

O veredito é declarado pelo juiz em público e com carácter vinculativo, ou seja, as partes estão obrigadas a cumprir a sentença. O *kris* tem, portanto, um importante papel de manutenção da ordem e de controlo social. Não havendo estruturas que forcem o cumprimento das sanções, é o controlo social do grupo que impele ao seu cumprimento, sob pena de reprovação social. A reposição da justiça e da paz do grupo é o objetivo principal do processo. Na medida em que os participantes partilham os mesmos valores sociais, é expetável que os procedimentos e decisões dos *kris* sejam facilmente aceites pela totalidade da população em questão. Os indivíduos vêem-se como membros de um grupo que foi tratado de acordo com a lei, mesmo aqueles que perderem o caso.

O artigo de Weyrauch e Bell, pioneiro nesta abordagem jurídica, foi alvo de diversas críticas. O norte americano Wesley Reisman, professor de direito, regista uma crítica que subscrevemos

particularmente: a falta de reflexão sobre o papel dos juízes, as pessoas que presidem ao *kris*. Questiona: “*How are Romani chiefs really selected? How do they campaign? What indulgences are distributed? What has been the range of from baro behaviour? A chief may be removed from office, we are told. When has this happened? Why?*” (Reisman, 1993:408).

Mas também outros autores como Cahn (2009) criticam o estudo de Weyrauch e Bell pelo ênfase dado a elementos ritualistas e menos a elementos e princípios normativos que sustentam a lei cigana, como honra, dano e restauração; e Acton, Caffrey e Mundy (2001), pela forma homogénea e generalizada com que apresentam a lei cigana e o *kris*.

De facto, mesmo entre os grupos de ciganos que têm esta estrutura, a sua existência é diversificada e o próprio termo assume variantes por influência das línguas local e cigana.

É exatamente esta homegeineização que o artigo de Elena Marushiakova e Vesselin Popov, de 2007 na revista *Romani Studies*, procura desconstruir. Este artigo é particularmente interessante pelo exercício de mapeamento que procura fazer dos grupos e subgrupos que utilizam o tribunal cigano na Europa de Leste e da diversidade que envolve esse recurso, tentando dar conta do que é transversal aos diferentes grupos que dispõem de *kris* assim como o que difere.

Como referido, a mais comum designação utilizada é *kris* que significa tribunal em romani (língua cigana), mas que assume algumas variações. Na Eslováquia, por exemplo, surge o termo *krísi*. A designação *kris* é usada primordialmente por grupos ciganos Kelderari (Kotlyari na Rússia e Kederash na Roménia) e os Lovari/Lovara na Europa Central e de Leste, assim como em muitos outros países do mundo, nomeadamente os Vlax nos Estados Unidos da América e retratados no artigo de Weyrauch e Bell (1993) já explorado. Os Kelderari e os Lovari vivem atualmente na Roménia (principalmente na zona da Transilvânia), Hungria, Eslováquia, República Checa, Polónia, Rússia, Ucrânia, Bielorrússia, Letónia, Lituânia, na Sérvia e na Croácia e utilizam o *kris* (Marushiakova e Popov, 2007).

Segundo as autoras, o termo *kris* também é usado por outros grupos como os Curari, que vivem na Roménia e na Moldávia e por muitos subgrupos da Hungria, como os Posotari, os Kherari, os Khangljari, os Colari, os Drizari, os Mašari, os Cerhara e os Bougešti. E finalmente os Drizari e outros grupos na Eslováquia e na República Checa, que segundo as autoras são chamados na literatura de Lovari. Tal como pelos Giambas, que vivem no sudoeste da Roménia, grupo estudo por Claude Cahn entre 2007 e 2008 (Cahn, 2009).

## II. A lei cigana e o direito oficial

Mas como referido, por influência das línguas locais, o termo *kris* vai assumindo designações distintas, que Marushiakova e Popov (2007) procuram elencar: na Bulgária, os Kardarasi/Kaldarasi usam os termos *mesere*, *mesare* e *mesarjava* e na região romena de Dobrudzha é usado o termo *zudikate*. O mesmo termo também é usado por um grupo apelidado de Lejasi na Moldávia, na Rússia e na Ucrânia. Há uma multiplicidade de outros termos que surgem como equivalente ao *kris*, ainda que com especificidades, como é o caso do termo *stabor*, usado em alguns grupos, como os Kortorari da Moldávia, apenas para se referir aos juízes que integram o *kris*. Noutras latitudes, como na Transilvânia, o termo *stabor* é usado no sentido mais geral de reunião comunitária. Os Ruska usam o termo *syndo* (com origem polaca) e mais recentemente *sudo*, com origem russa. Mas somam-se outras designações, como o termo *globa* usado pelos Ursari na Moldávia; a designação *davija* (de origem árabe) usada pelos Krimurja, na Ucrânia e na Rússia, e ainda o uso da palavra *plecnija* (de origem albanesa) pelos Gurbeti e Maljoko do Kosovo. Daqui decorrem também uma pluralidade de termos para designar os elementos do referido tribunal, como *krisnitori/krisitori* na Jugoslávia, *krisinatori* na Transilvânia, *krisinake* na Eslováquia, e muitos outros como *mesarjavadzi*, *zudikatori*, *syndari*, *pleciari*, *stabor* ou *davijadzis* noutros grupos.

Mas se o artigo de Marushiakova e Popov tem a pretensão de sistematizar e clarificar a multiplicidade de termos e práticas existentes no que diz respeito a esta estrutura de controlo social das populações ciganas, ele é também, conseqüentemente, crítico com a literatura científica sobre o tema, afirmando mesmo que alguma é ficcionada: “*we find any allusion to such an institution during our fieldwork with the Ruska/Xaladitka Roma, although we collected a lot of material (oral histories and personal observations) on sendo/syndo/sudo (Gypsy court), and so we can safely ignore this fictional, non-existent, institution of Gypsy justice.*” (Marushiakova e Popov, 2007: 71).

Apesar da diversidade encontrada na nomenclatura ou na forma de operacionalizar, os autores que exploram o *kris* destacam o mesmo objetivo com que decorre: alcançar o consenso. Com uma lei que assenta em princípios sedimentados na tradição, no costume, cada caso é tratado como único, sendo o objetivo primordial do processo, o restabelecimento da paz entre as partes (Acton, Caffrey e Mundy, 2001; Marushiakova e Popov, 2007; Cahn, 2009). Ou seja, esta estrutura tem como fim último a unanimidade da decisão entre os elementos que o presidem, mas também com os restantes elementos que estão envolvidos e que assistem. É a única garantia

de que as decisões são acatadas, até porque não existem outros mecanismos para tal, para além da pressão social, como também Weyrauch e Bell referem no seu artigo.

Tal como estes últimos autores referem, a propósito dos Vlax norte americanos, também Marushiakova e Popov relatam que os grupos de ciganos por si investigados no Europa Central e Oriental e que dispõem de *kris*, procuram, perante um conflito, num primeiro momento, resolver a situação sem recorrer a um tribunal. Para tal, são consultadas pessoas respeitadas nos grupos, tidas como pessoas de bom senso que vão propor a solução justa para o conflito, o que Weyrauch e Bell referem apelidar-se de *divano*, em romani. Não sendo possível resolvê-lo por essa via, então, é convocado um tribunal.

As semelhanças mantêm-se no que respeita à composição do tribunal. Integram-nos as pessoas mais respeitadas do grupo, homens de família, ou seja, casados e com filhos. Marushiakova e Popov dão conta da participação de mulheres em tribunais, mas como situações excecionais; maioritariamente elas têm um papel passivo, como também Weyrauch e Bell referem a propósito dos Vlax nos EUA.

A associação dos membros adultos mais velhos do grupo com o propósito de constituir um tribunal surge sempre que alguma situação assim o exija, contrariando a tese de Thomas Acton sobre a existência de uma estrutura formal de anciãos (Acton, 2005). A composição do tribunal é resultado das circunstâncias e dos envolvidos. Isso não impede que a composição do tribunal se revista de alguma regularidade, mas isso não os torna membros permanentes, não podendo a sua posição ser herdada. O número de juízes não é fixo, depende da complexidade do caso, e, no seu decurso, o número de juízes pode ser alterado. São as partes envolvidas que acordam sobre o número de juízes a integrar o tribunal. Marushiakova e Popov dão conta de uma recente formalização desta composição na Bulgária, onde os juízes são apontados em número igual pelas duas partes.

Os conflitos são resolvidos por tribunais constituídos dentro do grupo, só muito excepcionalmente são trazidos juízes de outros grupos. Isso pode acontecer perante uma gravidade excepcional ou se for um conflito entre elementos de grupos diferentes; nesses casos, a escolha dos juízes recai sobre grupos que respeitem as mesmas hierarquias e tenham alguma relação anterior, como bem descreve Marushiakova e Popov “*Gypsies in the countries of the former Soviet Union prefer representatives of related groups, so that, for example, it is very*



## II. A lei cigana e o direito oficial

*likely that the Lovari will invite the Kelderari rather than other Gypsies and that Servi prefer to invite Ruska Roma. Krimurja are almost never invited by other groups as they are considered to be 'wild', and are Muslim, and Krimurja do not invite other Gypsies to resolve any problems in their own community either. The Vlaxi are generally considered to be at the bottom of the scale: They invite others to participate in their courts, but it is exceptionally rare for them to be invited"* (Marushiakova e Popov, 2007: 81).

Em contrapartida, é considerado inaceitável o recurso ao direito oficial para resolver conflitos com outros ciganos. O que só é aceitável em disputas com não ciganos. Segundo as autoras, tal é igualmente possível se a disputa for com ciganos pertencentes a grupos que não disponham de tribunal.

Também a este respeito as autoras dão conta de alguma diversidade: para os ciganos dos países da antiga União Soviética, é considerado inadmissível terem qualquer relação com o sistema judiciário oficial; já na Roménia e na Bulgária isso não é desprezado. Pelo contrário, dão conta de tentativas de aproximação entre o sistema jurídico oficial e estas estruturas, ainda que nem sempre com sucesso, como é o caso da Bulgária, onde foi apresentado um projeto para incorporar o tribunal cigano na legislação existente, o que não chegou a ser implementado (Marushiakova e Popov, 2007).

Tal como a composição dos tribunais, os procedimentos que envolvem a organização do tribunal têm, segundo Marushiakova e Popov, algumas semelhanças entre os grupos da Europa Central e Oriental que dispõem desta estrutura. Parece ser possível assumir que estamos perante um fenómeno comum, com algumas variações, fruto dos diferentes grupos ciganos e influenciados pelos contextos sociais dos países onde residem.

Os casos que são levados a tribunal são de três tipos: questões económicas, como dívidas não pagas, invasão do território de mercado de determinado elemento, família ou grupo; questões familiares como casamentos, conflitos entre casais; e questões morais, como casos que envolvam o prestígio ou a honra de alguém.

Como já referido, os membros do tribunal são convidados a integrá-lo pelo respeito que merecem por parte do grupo; nessa condição, as despesas associadas à sua deslocação, estadia e alimentação é suportada, maioritariamente, pela parte que no final for considerada culpada do conflito. Mas existem diferenças no que respeita ao pagamento dos juizes que importa mencionar: na Bulgária, o pagamento é chamado *denguba* e é considerado compensação pelos



dias gastos no julgamento; na Roménia, o termo usado é *vâtrârit* e os juízes são pagos pela decisão final e pelos dias gastos; para os grupos ciganos residentes nos países da antiga União Soviética apenas são pagas as despesas dos juízes; e na República Checa e na Eslováquia, o dinheiro para o tribunal é entregue e contado publicamente no início do processo (Marushiakova e Popov, 2007). *“The formalities in Gypsy courts are very similar throughout the region covered by this study. A court may be held in any appropriate location—a big room in one’s own house, a courtyard, in a meadow, in a restaurant rented for the purpose, in a specially prepared big tent, and in some cases (in Rumania and Bulgaria), in a stadium when a case provokes great interest in the community. Any member of the Gypsy group who so wishes may be present at the hearing, including women and children. The judges sit in a circle, in the past on lamb skins or mats, nowadays on carpets or at a table. Everybody else stands around them. When the public discussion of the case begins, the proceedings are directed by the most authoritative member of the court, though as a rule his standing is not institutionalized in other cases, in Bulgaria, for instance, this right belongs to the most respected person among the judges.”* (Marushiakova e Popov, 2007: 86).

Dado início ao tribunal, as partes expõem a sua posição. Segue-se um debate em que são discutidas as circunstâncias e as testemunhas ouvidas. No decurso das sessões são principalmente os juízes que tomam a palavra, mas qualquer pessoa presente tem o direito de falar, dar a sua opinião, muitas vezes dando conta de casos semelhantes no passado e a sua resolução. É nesta fase que a retórica assume a sua relevância para o desfecho. O que alias é também salientado por Weyrauch e Bell.

São maioritariamente os homens que falam e interromper um homem mais velho é mal visto, o que, inclusivamente, na Transilvânia é punido. As mulheres também podem usar da palavra, mas alguns grupos, como os Krimurja e os Kelderari, tentam limitar a sua participação. As discussões não são limitadas pelo tempo, e como todos falam por longos períodos, especialmente em casos difíceis, a audiência pode demorar alguns dias (Marushiakova e Popov, 2007).

Perante dúvidas sobre o que está a ser relatado pelas partes ou pelas testemunhas, Marushiakova e Popov referem que existe uma prática que todos assumem como um método de estabelecer a verdade - o juramento público - um ato muito respeitável que deverá cumprir alguns requisitos

## II. A lei cigana e o direito oficial

procedimentais. No essencial, a pessoa deverá enumerar um conjunto vasto de desgraças que se abateriam sobre si e sobre a sua família caso mentisse. Este ato é feito na presença de diferentes símbolos consoante o grupo de ciganos. Nos países da ex-URSS, o juramento é feito na presença da figura de São Nicolau Taumaturgetos; na Roménia, Bulgária, República Checa, Eslováquia e Hungria o juramento é feito numa igreja, perante a figura da Virgem Maria; por sua vez, os Krimurja na Rússia e na Ucrânia, maioritariamente muçulmanos, fazem o juramento no quintal de uma mesquita e os ciganos do Kosovo, também muçulmanos, fazem o juramento perante o Alcorão (Marushiakova e Popov, 2007).

As autoras identificam algumas mudanças face ao juramento, nomeadamente fruto da crescente adesão ao movimento evangélico de alguns dos grupos estudados. Para os indivíduos evangélicos não há impedimento de participar num tribunal, mas não podem dizer a lista de desgraças que se abaterão sobre eles caso não digam a verdade. Mas há ainda outros casos relatados pelas autoras que impedem um juramento, nomeadamente o facto de determinado indivíduo estar envolvido em negócios de estupefacientes. Dedicar-se a tal negócio retira-lhe a honra necessária para tal ato, *“is equivalent to selling their soul to the devil”* (Marushiakova e Popov, 2007: 92).

Depois de os juízes terem a decisão, consultam as partes para auscultar a sua disponibilidade para a aceitar e, finalmente, declaram-na publicamente. Com exceção para o caso de haver novos factos ou testemunhas que acrescentem informação à contenda, esta será a decisão final que deve ser acatada. Segundo Marushiakova e Popov, os recursos contra uma decisão do tribunal são frequentes entre os Ciganos da Bulgária, Roménia, Hungria, República Checa e Eslováquia e menos nos países da Ex-URSS. Quando esse recurso é solicitado, novos juízes são convocados, preferencialmente com mais autoridade reconhecida.

No que respeita às decisões, nos grupos investigados pelas autoras, a decisão envolve sempre dinheiro, um valor pago ao lesado, de acordo com as suas possibilidades financeiras. Alertam para o facto de que sentenças com punições físicas que são algumas vezes atribuídas aos tribunais, nomeadamente em casos de adultério feminino, não foram identificadas nos seus estudos. Quando existem elas são infligidas por familiares, e não em resultado de sentença.

Tal como entre os Vlax estudados por Weyrauch e Bell, também nos grupos da Europa Oriental e Central com tribunal as decisões são/têm de ser acatadas, sob pena de ostracização pelo restante grupo. O receio de uma morte social é o garante do seu cumprimento. Por esta razão percebe-se que o tribunal assumia um papel fundamental na vida de muitos grupos ciganos,

enquanto um regulador social, controlando e bloqueando o comportamento desviante nas comunidades e garantindo a sua atividade.

Também em outras latitudes é apontada a existência de estruturas correspondentes ao *kris*, como na Noruega, Suécia e Dinamarca. Ida Nafstad procura identificar o sistema normativo praticado pelos grupos ciganos em território escandinavo. Dando conta da parca produção científica sobre este tema naqueles países, a existente diz respeito ao grupo Vlax que reside naquela região e a informação que encontra aponta para a prática de *kris* precedido de uma etapa anterior, o *divano*, como forma de evitar a convocação daquele mecanismo formal (Nafstad, 2015), tal como Weyrauch e Bell identificaram nos Vlax norte-americanos. A lei cigana é descrita pela autora como “*more or less complete legal system, including lawmaking-, control-, and adjudicating mechanisms, and there are mostly no distinctions between criminal, private and spiritual matters. The importance of gypsy law can be said to relate to its demarcation of Rom culture and identity in opposition to mainstream society, and as a means of preserving Rom community, identity, and culture. Gypsy law is an inherent part of Rom life.*” (Nafstad, 2015). Mas a autora alerta para o facto de as práticas de controlo social usadas por ciganos não Vlax serem praticamente desconhecidas.

### **1.1.2. A disputa de sangue e outras estratégias de controlo social**

Uma das primeiras abordagens ao sistema normativo das populações ciganas que importa destacar foi feita por Martti Gronfors, um sociólogo finlandês, que entre 1976 e 1978 fez um estudo etnográfico junto de um grupo de ciganos finlandeses, identificando o seu instrumento de controlo social, a disputa de sangue (blood feuding).

Nesse sistema, os indivíduos são responsáveis por defender pela força os seus direitos e os dos seus familiares. Gronfors define a disputa de sangue como “*a state of customarily-regulated animosity the kin groups of a killer and killed after homicide (or occasionally after a serious*

*wounding*), a relationship in which both parties anticipate mutual violence. Blood feuding can occur only between kin groups who have some mutual rights and obligations binding them together in some way in times of peace.” (Gronfors, 1986: 111).

A disputa de sangue é protagonizada pelos homens em forma de duelos em que a única autoridade reconhecida é o homem mais velho de cada grupo familiar envolvido. Também aqui o papel da mulher, bastante invisibilizado, distinto e bem definido face ao papel do homem, revela-se apaziguador e preventivo dos conflitos.

O recurso ao Estado é inaceitável. Alguém que é roubado, por exemplo, deve reunir o número de pessoas suficiente para recuperar o seu bem. Situações destas podem, no limite, levar à morte ou ostracização e expulsão do grupo da pessoa ou família que provocou o delito.

Contrariamente ao que poderia esperar-se, que vingança gera vingança, segundo Gronfors, a vida social deste grupo é bastante pacífica no geral porque os seus membros têm bem claro as regras de convivência social e familiar. O mecanismo característico de controle social neste sistema é o evitamento do conflito, pelo que as situações de conflito e violência são raras. Segundo o autor, aquilo que pode parecer um sistema violento e sanguinário corresponde a um sistema judicial institucionalizado para minimizar a violência, tornando cada indivíduo co-responsável pela paz de todos.

Okely, Acton e mais recentemente Ann Foley, investigadores ingleses dedicados aos estudos ciganos, descrevem os ciganos ingleses por si estudados com um sistema de regulação semelhante (Okely 1983; Acton, 2005; Foley, 2010).

Judith Okely (1983), para além de identificar este instrumento de controlo social, a disputa de sangue, dá conta da co-existência de outras formas de controlo social, e identifica cinco formas de reação ao incumprimento das normas no seio dos grupos ciganos: o evitamento; a negociação informal por meio de intermediários; os comentários críticos generalizados pelo restante grupo; o confronto com violência, primeiro à propriedade dos envolvidos, depois aos próprios; e a decisão do conflito por pessoas mais velhas. Esta última forma parece ser uma espécie de tribunal, tal como noutros grupos, mas menos formalizado, em que os homens mais velhos do grupo assumem igual protagonismo na resolução da contenda, com os mesmo objetivos: alcançar o consenso e a paz do grupo.

Ann Foley (2010), no âmbito da sua tese de doutoramento que se apoia num estudo etnográfico com ingleses ciganos e viajantes (*Gypsies and Travellers*), 30 anos depois do trabalho de Okely,

também apresenta a lei cigana como um conjunto de estratégias de controlo social e dá conta de como o sistema de luta continua a ser importante para este grupo *“For Gypsies and Travellers the ability to defend one’s honour and that of their kin is incredibly important, and the failure to do so is considered shameful.”* (Foley, 2010: 134). Mas reforça que dispõe de regras, evitando um ciclo contínuo de violência, o que aliás é reforçado por Acton (2005). Complementam esta forma de controlo: a reprovação social dos comportamentos alheios, com o propósito de garantir o ajuste comportamental dos indivíduos às normas e regras; o evitamento, que se traduz em conflitos latentes sem violência que pode passar pelo corte da interação à mudança de território de uma ou das duas partes e que pode ser temporário ou permanente, mediante o motivo que o despoletou; e o recurso a homens mais velhos do grupo para mediar a resolução de conflitos.

O princípio da vergonha pelo incumprimento das normas está muito presente, o que segundo Foley se prende com a natureza do grupo. Ou seja, enquanto grupo marginalizado, o controlo social interno é fundamental, sob pena de beliscar a coesão social. É preciso garantir de forma rápida a reintegração, pela restauração da ordem, ou o afastamento do infrator, de forma explícita para o grupo, resultando também como preventivo para comportamentos futuros. Como referem Acton, Caffrey e Mundy (2001) é uma espécie de “policiamento comunitário”, em que toda a comunidade participa na determinação da justiça e na sua execução.

Jennifer Hu Corriggio, Professora de direito na Florida, apresenta um importante trabalho sobre a “ley gitana” em Sevilha (2007). É particularmente importante no âmbito desta pesquisa pela parca produção científica na Península Ibérica sobre o tema e pela proximidade cultural que é atribuída às populações ciganas de Portugal e Espanha.

Segundo a autora, este é um sistema normativo que, apesar de não ser escrito, assenta num conjunto de imperativos morais, bem interiorizado, que dita o que cada elemento deve esperar do grupo: *“las leyes gitana,” or Gitano laws, include a whole repertoire of norms encompassing everything from dispute resolution tribunals to moral imperatives to legal rules, customary law, and hierarchical relationships within the community. None of it is written down. However, these mutually understood norms still indicate expected forms of conduct within the community”* (Corriggio, 2007: 23) E acrescenta *“Gitanos also follow a system of customary law in a patriarchal governance system where the respected men’s words govern and are*

*binding in a community, and when practiced enough times, become the law*” (Corriggio, 2007: 24).

Tal como outros autores, Jennifer Corriggio dá conta da importância da unidade familiar, sendo fundamental a sua pertença para a identidade de cada indivíduo, “*member of the Gitano community de pleno derecho*”, como refere. E, por essa razão, qualquer conflito com um indivíduo é extensível à família. Se se tratar de um conflito intra-família, ele será resolvido pelo líder familiar, um homem velho da família a quem é reconhecida idoneidade para intervir em situações de conflito; ou com o envolvimento de outros líderes familiares se se tratar de um conflito entre duas ou mais famílias.

A posição social de um indivíduo joga-se na combinação entre a idade e o género e a sua posição no ciclo de vida, não existindo uma estrutura hierárquica que culmine num líder único. As lideranças resultam das lideranças familiares, sendo os homens ou as mulheres mais velhos apelidados de Tios e Tias, expressões que traduzem respeito e afeto. Importa esclarecer que esta autoridade se joga em territórios distintos, já que os homens assumem uma liderança para o exterior da família, na relação com outras famílias e outros grupos, e as mulheres assumem uma liderança intra-familiar, sempre subordinada à autoridade masculina. São os homens mais respeitados de entre os mais velhos que podem assumir um papel de liderança política e judicial junto da restante população, o que só pode acontecer depois de casados e de serem tornarem avós. Segundo Corriggio, é graças a esta figura de autoridade que a sociedade cigana subsiste: “*Faith and submission to the word of the Tíos is what has kept Gitano society together throughout the centuries.*” (Corriggio, 2007:28).

É preciso mostrar-se merecedor desse papel, antes de mais pela liderança familiar, mas é também possível perder-se este estatuto, se se praticarem comportamentos que atentem contra a lei cigana. “*One gains this status by showing leadership and strength in keeping one’s family together and showing oneself as a responsible provider. Additionally, one can lose Tío or Tía status if one engages in irresponsible behaviour, such as using drugs, taking economic advantage of other Gitanos, abandoning minor children or a wife, or remarrying too many times.*” (Corriggio, 2007:29).

Refere que perante um conflito são chamados a intervir um conjunto de homens mais velhos com autoridade reconhecida, compondo um “*consejo de Ancianos*” que podem ser pertencentes a outros territórios próximos, caso os homens mais velhos da localidade onde ocorre tenham interesses conflituantes com o desempenho dessa função. Mas Corriggio avança com uma

informação particularmente interessante, dando conta da existência de um Conselho de Anciãos (El Consejo Gitano), criado pela União Romani, com autoridade reconhecida entre a população cigana para mediar conflitos internos e que tem também como objetivo refletir sobre a sua normatividade, inclusivamente permitindo alguma uniformização (Corriggio, 2007), dando conta de uma tendência para normalizar e formalizar esta normatividade.

Quanto à resolução dos conflitos propriamente dita, Corriggio caracteriza-a como “*geared towards reaching results which meet community standards of agreement.*” (Corriggio, 2007: 30).

Se estas são as semelhanças encontradas por Jeniffer Corriggio no que respeita ao sistema normativo cigano do grupo que observou com outros grupos retratados na literatura, aponta também diferenças entre a população cigana de Sevilha face a outros. Uma das principais é a existência ou não do *kris*, não sendo claro a que grupos atribui esta estrutura.

Em jeito de reflexão, conclui-se que os grupos ciganos convocam distintos instrumentos de controlo social para manterem a ordem interna.

Tendo em conta esta diversidade de formas de controlo social, Acton (2005) apresenta uma proposta de teorização dos diferentes modelos e acrescenta uma terceira forma. Para além do *kris* e da disputa de sangue, apresenta uma forma de resolver situações de conflito que consiste na intervenção de homens mais velhos com um papel de mediação do conflito, sem o formalismo associado a um *kris*, modelo já identificado por Okely no Reino Unido e por Corriggio em Sevilha. Segundo Acton, este é também um modelo praticado pelos ciganos Polska, principal grupo da Polónia. A esta tipologia, Acton associa três valores centrais: ao *kris* associa a democracia/consenso; à disputa de sangue a responsabilidade pessoal/consciência individual; e à resolução pelos mais velhos a autoridade/tradição. Apesar da tipologia apresentada, o autor reforça que se trata de um modelo teórico e que na sua aplicação, mesmo que determinado grupo esteja associado a um tipo em particular, eles compartilham alguns dos valores dos outros. “*In fact, everyone actually wants to pay lip service to the values of individual responsibility, democracy with consensus, and tradition with authority. They just prioritise different values to different extents.*” (Acton, 2005: 41). De certo modo, esta permeabilidade apontada por Acton vai ao encontro da tipologia de reações que Okely e Foley concebem. As diferentes formas de reação identificadas assumem valores diferenciados.

## II. A lei cigana e o direito oficial

Como afirmam Acton, Caffrey e Mundy (2001), isso mostra como sistemas de valores semelhantes podem ser aplicados através de mecanismos de controle social distintos. Os autores vão mais longe, elaborando a tese de que o *kris* corresponde aos primórdios do direito penal e que o sistema de disputa de sangue é o que o antecede. Nas suas palavras, “*one might theorize the kris as an embryonic state developing a criminal law from the historically prior civil law embodied in the norms of Gypsy groups regulating conflicts through the feud system.*” (Acton *et al*, 2001: 237). Ou seja, a disputa de sangue, assente no poder da força, perde terreno para um sistema de controlo social mais estabilizado, onde a resolução dos conflitos passa pela reposição da justiça e pela sanção dos infratores, evitando a violência e o uso da força, ancorada num conjunto de regras promotoras da coesão do grupo.

Ora o que estes autores defendem é que não se trata de dois sistemas de controlo social distintos, a disputa de sangue dos ciganos do Noroeste Europeu e os *kris* existentes na Europa Oriental ou noutras latitudes. Os dois modelos “*are polarized variations of a common structure*” (Acton *et al*, 2001: 237). São os modos de vida que condicionam a evolução do sistema de controlo, afirmando que “*The feud model belongs to a more anarchistic and nomadic lifestyle; the tribunal model to a more settled and structured one.*” (Acton *et al*, 2001: 237). Mas defendem que qualquer reflexão em torno do sistema de controlo social deve ter em conta o contexto envolvente do grupo, não descurando a mudança social a que é permeável. Como exemplo, referem o movimento de mulheres ciganas pela igualdade de género, nomeadamente no acesso à escolaridade, e o seu inevitável impacto nas formas e processos de controlo social. “*Both of these systems are the products of history; but this does not mean their present ephemeral forms are set in tablets of stone, or that they are inherently conservative or reactionary, as Reisman suggests of the kris*” (Acton *et al*, 2001: 249).

Avançando numa tentativa de teorizar sobre este sistema normativo à luz da produção e conceptualização do direito, os autores acrescentam “*Among the Romanichals and the Kaale we find only civil law, not criminal law, and the ultimate sanction against its breach is private vengeance, the feud, although the power of morality (or shared concepts of shame) and public opinion is such that generally in feuds, fortune favours the righteous. These groups, therefore, although individualistic and even anarchistic in contrast to the Kalderash and Lovari, (whose collectively regulated society possesses in the kris an embryonic form of the state, a "fictitious bearer of right"), nonetheless have an articulated social morality. We thus see here a structural inversion: remarkably similar conceptions of morality, property, cleanliness and honour are*



*enforced in totally different ways.*” (Acton et al, 2001: 247). Assumem deste modo uma leitura evolucionista da construção dos mecanismos de controlo social.

Esta tese é distinta das justificações avançadas por Marushiakova e Popov (2007) para a existência de grupos ciganos com e sem *kris*. Se Acton defende uma teoria com um cunho evolucionista, Marushiakova e Popov apostam no contexto e modos de vida.

Segundo afirmam, os grupos que não têm a estrutura de controlo social *kris* estão há muito sedentarizados ou nunca tiveram um modo de vida nómada, mas isso não significa que o contrário, ou seja, ter um modo de vida nómada, seja a única razão para ter *kris*, ainda que considerem ser um fator ponderador, tendo em conta que muitos dos grupos de ciganos nómadas têm ou já tiveram um tribunal cigano. O seu particular isolamento potencia a criação e manutenção de estruturas de regulação social autónomas face às comunidades não ciganas.

Outro fator que as autoras apontam como estando relacionado com a existência de tribunal é a língua romani. Os grupos que têm tribunal mantêm o uso da língua romani mas nem todos os que falam romani mantêm ou alguma vez tiveram um tribunal. Uma outra diferença significativa na abordagem é que na ausência de *kris* não identificam outro tipo de sistema de regulação.

A exploração da literatura em torno dos mecanismos e processos de gestão e controlo social interno da população cigana pelo mundo confrontou-nos com uma diversidade de fatores que estão em causa quando procuramos caracterizar, situar e delimitar a diversidade deste grupo populacional, contexto que interfere quando se tenta traçar a(s) matriz(es) normativa(s) da população cigana pelo mundo. Deste modo, é possível identificar alguns mecanismos, processos e práticas distintas, mas também designações diferentes para a mesma realidade, como é o caso do chamado tribunal cigano, mais conhecido na literatura como *kris*.

## **1.2. Princípios e valores que norteiam a lei cigana**

## II. A lei cigana e o direito oficial

Antes de nos debruçarmos sobre a literatura nacional vale a pena fazer aqui uma breve reflexão sobre os princípios e valores que norteiam a lei cigana, podendo já antecipar assinaláveis coincidências nas reflexões que a literatura nacional e internacional tece.

Dada a complexidade de que se reveste a população cigana no mundo, a começar pela própria designação, como já referido, não será possível enunciar numa fórmula única os resultados dos estudos que respeitam os conteúdos normativos praticados por esses grupos. A sua exaustividade não seria comportável com a pesquisa em causa, para além de que não se pretende desenvolver um estudo comparativo, e a tentativa de sistematização incorreria no perigo de generalizações – o que se procura a todo o custo evitar.

Por essa razão, para além dos mecanismos de controlo social que procurámos desbravar na produção científica internacional existente, optamos por apontar e discutir os princípios que norteiam as práticas de controlo social encontradas, não deixando de ressaltar aspetos da ordem normativa que se considerem importantes destacar, nomeadamente pela sua centralidade na vida social do grupo, ou pela sua especificidade.

As diferentes estratégias de controlo social apresentadas obedecem a um rígido código moral. Segundo Weyrauch e Bell, a propósito dos Vlax nos EUA, este é orientado por uma espécie de código de conduta que assenta em duas distinções de comportamento, o puro, *vujó*, em romani, e o poluído, *marime*<sup>11</sup>. Estas noções estão associadas a partes do corpo humano distintas, dividindo-o em puro e impuro. A parte superior do corpo é fundamentalmente pura e limpa e a parte inferior do corpo é *marime*, correspondendo as áreas genitais, as pernas e os pés. A cintura é a linha divisória. Assim, o termo *marime* refere-se a comportamentos perturbadores para este grupo de ciganos, que se podem traduzir, no limite, pela expulsão do grupo, em consequência da violação das regras de pureza. Estas duas noções correspondem ao “certo” e ao “errado”, o expectável e o reprovável e traduzem um sistema de ordenação do mundo baseado em duas categorias opostas. Muitos outros grupos, ainda que não utilizem as designações indicadas, assentam a sua ordem social nesta dicotomia. Como refere Ferrari “*um sistema que opera por meio de pares de oposição, em que alto e baixo-ventre, interior e exterior, homem e mulher, rom e gadje são dicotomias que correspondem às categorias de pureza e impureza, respetivamente.*” (Ferrari, 2010: 47).

---

<sup>11</sup> A noção de puro e impuro é estudada por muito autores, nomeadamente antropólogos, junto de outros grupos populacionais. Este repeito vale a pena consultar a obra de Mary Douglas. 1991 [1966] *Pureza e perigo - Ensaio sobre a noção de poluição e tabu*.

É esta categorização que sustenta que a prática de comportamentos impuros ou desonrosos seja penalizada com recurso a diferentes instrumentos de controlo social, como já descrito. Como se constata na literatura consultada, estas normas que regem os comportamentos assentam num quadro moral sedimentado no costume.

Os costumes são, muitas vezes, ritualizados, e assumem uma importância central neste sistema normativo: *“in Gypsy law, adherence to values must be demonstrated by compliance with the rituals that support those values.”* (Barnes, 2003: 841). Como já mencionado, o costume sustenta a lei cigana, ou, como refere Barnes, *“is supported by the routines of the day and the lifetime.”* (Barnes, 2003: 841).

A este propósito, autores com pesquisas em diferentes latitudes coincidem na sua reflexão. Ainda que a lei cigana assente num sistema de classificação moral que varia consoante o grupo, são apontados como traços comuns o facto de terem a vida social e familiar marcada por uma ordem moral dicotómica – certo e errado. Esta distinção encontra-se por vezes referenciada sob a dicotomia honra e vergonha (Ferrari, 2010; Foley, 2010). A esta dicotomia junta-se uma hierarquia social com dois eixos, género e idade, que definem papéis sociais e familiares bem demarcados. Homens e mulheres, mais jovens e solteiros e mais velhos e casados, são categorias de uma estrutura social bem definida.

É no cruzamento do quadro moral com a estrutura social que a noção de honra aparece associada à moralidade e à decência femininas com repercussões na honra masculina (Paloma Gay e Blasco, 1999; Okely, 1983). Como refere a antropóloga brasileira Florencia Ferrari, a honra masculina *“depende da vergonha de ‘suas mulheres’, a esposa e as filhas, e sua ação foca-se no controle destas.”* (Ferrari, 2010: 40).

As regras que definem o que corresponde a honra e vergonha são as balizas que regulam a vida social e familiar dos ciganos, mas também a convivência com não ciganos. Como referem Weyrauch e Bell (1993), a lei cigana, enquanto código normativo, é um elemento diferenciador dos não ciganos.

Importa mencionar que a lei cigana é fortemente criticada por violar os direitos humanos, pela forma como a estrutura social praticada traduz uma forte desigualdade de género, atribuindo direitos e deveres a homens e mulheres significativamente distintos, facto que está bem patente nos lugares protagonizados pelos homens nas estruturas de poder e controlo social face ao papel

invisível das mulheres, a menos que sejam parte do conflito ou suas testemunhas (Barnes, 2003).

Também em Portugal esta dicotomia está patente: a importância da honra e do respeito são os alicerces de uma convivência pacífica no seio da população cigana. Como refere Alexandra Castro, estamos perante “*um código moral que opera entre categorias de honra e vergonha*” (Castro, 2013: 220). De forma mais emotiva, Carlos Miguel descreve a importância destes valores para a população cigana: “*Respeito, palavra e sentimento muito importante na forma de estar da etnia (...) a honra é um conceito muito enraizado e cultivado pelos ciganos entre si.*” (Miguel, 177-183).

### **1.3. Lei cigana abordada pela literatura nacional**

Como já foi dito, em Portugal os estudos ciganos são em número reduzido, e aqueles que colocam o foco na lei cigana são quase inexistentes; porém, todos a abordam, reconhecendo a sua centralidade na organização e gestão da vida familiar e social cigana. Se na literatura internacional a reflexão sobre a lei cigana surge centrada nos mecanismos de controlo social com menor destaque para as questões de conteúdo, em Portugal a falta de produção centrada numa abordagem jurídica faz com que a maioria da literatura existente dê, contrariamente, particular relevância aos conteúdos da lei cigana.

Por essa razão, se nos pontos anteriores a investigação se centrou na literatura internacional específica sobre a lei cigana, o processo de pesquisa para o caso nacional é inverso, ou seja, foi preciso um processo de exploração minucioso para identificar a reflexão produzida sobre a lei cigana numa panóplia de temas variados de pesquisa, como já referido no ponto 1.2. do capítulo I. Neste sentido, serviu de base à reflexão que a seguir se apresenta a produção científica nacional, maioritariamente, decorrente de teses de doutoramento produzidas em Portugal nas áreas da antropologia e sociologia, nomeadamente as pesquisas de M<sup>a</sup> José Casa-Nova (2005), Maria Manuela Mendes (2005), Ruy Llera Blanes (2008), Daniel Seabra Lopes (2008), Lurdes Nicolau (2010), Olga Magano (2010), Alexandra Castro (2012) e Sara Acedo (2012). No domínio jurídico apenas se conhece a tese de mestrado do jurista Jorge Silva Mourão, defendida

em 2011 e intitulada *O casamento cigano – estudo sócio-jurídico das normas ciganas sobre as uniões conjugais*. Destacam-se ainda as investigações de Donizete Rodrigues (2006) e Ana Brinca (2006) e o texto de Carlos Miguel (2008), dedicado aos protagonistas da lei cigana, *Homens de respeito - Etnias tradicionais e suas identidades*, documento particularmente interessante pelo duplo pertença do seu autor, filho de pai cigano e jurista de formação.

Com uma abordagem essencialmente antropológica e sociológica, a aproximação à lei cigana destes textos vai muito para além dos mecanismos de controlo social, observando as normas como traços culturais, dando pouco realce a forma como a normatividade se estrutura. Pode ser esta abordagem disciplinar que explica por que na literatura nacional o entendimento da lei cigana é mais lato, cobrindo não só a resolução de conflitos, mas também toda a gestão da vida familiar e social, o equivalente ao direito civil.

No essencial, a lei cigana surge como uma normatividade que regula a vida social e familiar da população cigana ditando as regras relativas às uniões matrimoniais, ao luto, aos negócios e aos conflitos que emergem entre famílias e membros ciganos. Como refere Casa-Nova “*A Lei Cigana constitui uma espécie de código de conduta que é transmitido oralmente de geração em geração, estruturando os processos de socialização das crianças e jovens do grupo étnico cigano e as práticas dos jovens e adultos e regulando as suas ações, sendo aplicável apenas intra-grupo.*” (Casa-Nova, 2009: 117)

Uma lei de transmissão oral, ela é fundamental na vida desta população. Nas palavras de Daniel Lopes, “*ela inscreve-se rigorosamente nos corpos e nos hábitos dos indivíduos ao ser continuamente posta em prática, isto é, reactualizada, reencenada, performada.*” (Lopes, 2008: 70).

A definição apresentada por Carlos Miguel, enquanto português cigano e com formação académica em direito, é, como já referido, particularmente interessante pela sua acumulação de papéis, na medida em que utiliza nomenclatura jurídica para descrever a lei cigana, considerando-a direito consuetudinário, conceito aplicado aos sistemas jurídicos em que o costume é a sua principal fonte do direito. (Gilissen [1979] 2016) Nas suas palavras, a lei cigana corresponde a “*um conjunto de regras herdadas da tradição cigana e passadas oralmente de geração em geração. (...) transversal e omnipresente (...) um direito consuetudinário aplicado no seio das comunidades ciganas e nunca escrito.*” (Miguel, 2008: 192-193). Ora, um conjunto

de regras que abrange a gestão da vida social, nomeadamente os processos que conduzem às uniões matrimoniais, que definem o luto e a gestão do território, mas também o processo de resolução dos conflitos, identificando as figuras de autoridade e os mecanismos de controlo social.

### 1.3.1. Domínios de aplicação da lei cigana

#### *Os casamentos*

As uniões matrimoniais são uma dimensão fundamental da vida e reprodução social da população portuguesa cigana. A escolha dos cônjuges dos filhos e das filhas tende a ser endogâmica, como estratégia de defesa identitária que permite reforçar os laços familiares e sociais (Mendes, 2005) e deve obedecer a um conjunto de passos que culmina numa boda (Casa-Nova; 2009; Lopes, 2008; Mendes, 2005).

O compromisso de dois jovens para casar pode ser resultado do interesse deles ou das famílias, sempre respeitando os interesses destas. Como refere Carlos Miguel, as uniões conjugais são mais do que o casamento entre duas pessoas, são a união de duas famílias, havendo “*aspetos determinantes na hora de fazer o ‘pedimento’*”. Estes são “*sempre feitos numa lógica de clã, representando a união de duas famílias, tornando-as mais fortes perante terceiros, em que o fator económico é da máxima importância.*” (Miguel, 2008: 185).

Assim, tudo se inicia com o pedido de casamento, feito habitualmente pelo “*pai ou por um tio do rapaz pretendente, a quem este tenha confidenciado um interesse por determinada rapariga.*” (Lopes, 2008: 71), quando estamos perante um casamento em que o desejo dos jovens é tido em conta. Nas situações em que o casamento é uma opção das famílias, o pedido

pode ser feito ainda antes dos noivos terem nascido, e é sempre orientado pelos homens da família. Confirma-se mais uma vez o modelo familiar patriarcal. A iniciativa é da família do noivo e nunca da noiva. O pedido é feito pelo pai do noivo ao pai da noiva, mas pode ser feito ou dirigido a uma mulher, caso o pai tenha falecido.

A partir do momento em que o compromisso é firmado, feito o pedido e aceite, os jovens em causa “*passam a ser designados por noivos, pois encontram-se comprometidos um com o outro, ou seja, reservados um para o outro. O pedimento é assim um compromisso estabelecido entre duas famílias, com vista a uma futura aliança, visando o casamento entre dois dos seus membros.*” (Mourão, 2011: 70).

Depois disso apenas a noiva pode desfazer o compromisso, *dar-lhe cabaças*, sem que com isso perca a honra, sua e da família, “*Desde a data em que se encontra pedida até ao casamento, a noiva tem sempre a possibilidade de a qualquer altura recusar o pretendente/noivo (ou porque não gosta dele, ou porque se apaixona por outro, ou por qualquer outra razão), recusa esta designada pelos ciganos com a expressão ‘dar cabaças’.* Quanto ao elemento masculino, *nunca esse pode recusar ou romper com o compromisso assumido.*” (Mourão, 2011:70).

Entre a confirmação do compromisso e a concretização do casamento os noivos não devem conviver de modo a manter a honra dos próprios e das famílias. O contacto é essencialmente com as famílias, para os preparativos do casamento e avaliar e preparar a noiva para o papel de mulher casada, que deverá desempenhar em breve, função que cabe à família do noivo. Como escreve Carlos Miguel, “*Após terem ficado «pedidos», os noivos não se falam, nem convivem entre si, mesmo que a noiva vá à casa dos futuros sogros, o que se verifica para que se conheçam melhor e estes avaliem a sua preparação para o casamento e a moldem aos usos e costumes da família do futuro marido. Conviver, partilhar, falar, estão reservados para o pós-casamento. É assim que manda a tradição e é assim que se mantém a honra dos noivos e das suas famílias.*” (Miguel, 2008: 186). Aliás, é maioritariamente para junto da família do marido que o novo casal deverá ir viver depois do casamento (Castro, 2013).

Chegada a boda – festividade que decorre ao longo de vários dias - este é um momento social relevante, sendo a ocasião por excelência das famílias mostrarem o seu poder económico e apresentarem as suas filhas solteiras: “*uma ocasião de festa por excelência, o casamento cigano assume uma imagem de grandiosidade, que advém da necessidade e interesse de ostentação*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*que as famílias têm. São momentos em que as famílias mostram o seu poderio económico pelos carros em que se fazem transportar, pelo ouro que carregam no corpo e pelo que vestem, muito particularmente as «solteiras». É normal, num casamento, uma «menina» estrear quatro ou cinco «toilettes» por dia, e o casamento nunca dura um ou dois dias.» (Miguel, 2008:185).*

Um dos momentos mais importantes da boda é, segundo alguns estudos ciganos, a prova da virgindade da noiva protagonizada por uma mulher de honra, designada por *arrontamento*, condição para que o casamento se efetive, honrando as duas famílias. Como refere Mourão “*O ritual da prova da virgindade, vulgarmente designado pelos indivíduos do grupo étnico cigano pelo nome de arrontamento, consiste no desfloramento da noiva praticado por uma mulher de idade, uma anciã, uma mulher de respeito, mulher sem falta, que não poderá ser solteira, nem separada ou divorciada.*” (Mourão, 2011: 65). Este é um aspeto que vai ao encontro da desigualdade de género apontada aos grupos ciganos, em que a honra dos homens é consequência da conduta feminina de filhas e esposas (Rodrigues e Santos, 2006). Como refere Casa-Nova, a confirmação da virgindade da noiva representa a honra da sua família e da família do noivo, “*a realização do ritual da prova da virgindade feminina cumpre a função social de confirmação e preservação da honra e prestígio da noiva e da família alargada, extensivos ao valor do noivo e respetiva família, cuja imagem social se confirma como (e se quer) intata.*” (Casa-Nova, 2009:138).

Para além do casamento combinado, também acontecem uniões conjugais por fuga dos jovens. Vários autores apontam duas principais razões para as fugas acontecerem: a desaprovação da união pelas famílias e o desejo de antecipar o casamento. Para além destes motivos, alguns autores, como Casa-Nova (2009) e Alexandra Castro (2013), identificam outro que poderá provocar a fuga dos noivos e que se prende com as dificuldades financeiras das famílias em patrocinarem a festa de casamento. Nestas circunstâncias, a fuga é encenada e a consequência é a não realização da festa, como dita a lei cigana. Aquilo que se prevê como penalização dos noivos corresponde exatamente ao objetivo da fuga.

Apesar da exogamia ser reprovável no seio da população cigana, entendida como o casamento de elementos ciganos com não ciganos, eles acontecem. Nestes casos, a honra da família é afetada, mas o tempo e os modos de vida podem atenuar tal situação. Como refere Miguel, a propósito da sua própria história de vida, filho de um casal em que o elemento feminino não era cigano, apenas o tempo, o facto de seu pai continuar a comportar-se como cigano e o nascimento de filhos dessa união (Carlos Miguel e o seu irmão) fez com que a situação se



amenizasse e a união fosse aceite, “*Tal «reintegração», digamos assim, ficou a dever-se ao facto de o meu pai ter continuado a levar ‘uma vida de cigano’. Isto é, continuou sempre ligado aos negócios, que desenvolvia com os seus familiares, mas também por, entretanto, lhe terem nascido os filhos, e as crianças são sempre um elemento aglutinador de grande importância na estrutura familiar cigana.*” (Miguel, 2008:188).

Segundo Carlos Miguel, atualmente o casamento com não ciganos, ainda que continue a ir contra as premissas da lei cigana, parece ser menos penalizador “*As consequências são as mesmas: a desonra por não respeitar a tradição e, como consequência, ser banido de tudo o que envolva a tradição cigana. Ora, se esta ainda é uma realidade aos dias de hoje, com toda a assimilação e aculturação já existentes, há cinquenta anos atrás era uma guerra.*” (Miguel, 2008: 188).

Percebem-se aqui dois indícios de mudança social. Por um lado, as fugas dos noivos para evitar a despesa de casamento; por outro, o número crescente de relações conjugais entre ciganos e não ciganos e a amenização das suas consequências. Como veremos mais adiante, abordar a dimensão da mudança social será fundamental na compreensão das dinâmicas em torno da lei cigana.

### ***Honrar os mortos pelo luto***

A literatura existente é unânime quanto à importância do cumprimento do luto pela morte de um familiar no seio da população cigana (Lopes, 2008; Casa-Nova, 2009; Acedo, 2012; Miguel, 2008). O luto reflete-se não só nas indumentárias vestidas, como nas práticas das famílias, de forma mais ou menos permanente, mediante o grau de parentesco.

Sara Acedo, no âmbito da sua tese de doutoramento cujo trabalho de terreno é realizado junto de um grupo de ciganos de Évora, constata que o luto é “*un modo de respetar y mantener presente la memoria del difunto, permite exteriorizar el dolor por la pérdida de un ser querido y, ante el propio grupo, se hace visible un cambio drástico en la vida y estatus de los afectados*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*que requiere se respetado. Además, la importancia y características de la estructura de parentesco, género y edad esta también presente en el luto.” (Acedo, 2012:117).*

São as mães, principalmente aquelas a quem morre um filho varão, e as viúvas, de quem mais se espera que demonstrem pesar. É expetável que vista roupa totalmente preta, se despoje de bens e abandone quaisquer atividades lúdicas; até os cuidados de higiene são muitas vezes desconsiderados: *“En casa de las viudas el luto puede llegar a ser aún más riguroso, los muebles continuarán durante años reducidos a lo imprescindible y los que se salvan de la destrucción se cubren con trapos negros, el suelo ya no se abrillanta ni se encalan las paredes cada ano. Como la casa, el cuerpo de la viuda se esconde tras el ‘preto’ (luto/negro) de sus ropas. Su vida como mujer-esposa se ha roto para siempre y su cuerpo de despoja de todo aquello que antes la identificaba como tal para marcar el comienzo de un nuevo estatus. (...) El ‘preto’ de las viudas dura toda la vida como el nuevo estatus que ocupan como tales.”* ((Acedo, 2012:118).

No entanto, outros familiares, como os filhos ou os irmãos da pessoa falecida, devem também manifestar o seu luto, mas decorrido um determinado período que pode ir até três anos, devem voltar à sua vida quotidiana, como também refere Sara Acedo, *“los hijos/as y hermanos/as del fallecido también visten de ‘preto’ entre uno y tres anos, durante ese tiempo les estarán prohibidas las mismas actividades que a la viuda con la diferencia de que éstos, dependiendo fundamentalmente de las posibilidades económicas de la familia, pueden y deben reiniciar su vida laboral para seguir viviendo.”* (Acedo, 2012:120).

As manifestações de luto estendem-se para além do espaço privado, sendo incentivado e respeitado por outros elementos ciganos, evitando momentos de festa na presença de pessoa em luto. *“El luto de las viudas y de sus familiares trasciende el espacio doméstico cuando se retoman las actividades económicas, en los espacios públicos como la calle o el mercado también se respeta el duelo, así, por ejemplo, los ‘ciganos/as’ que no están de luto procuran evitar la música, los cánticos y las risas fuertes y muestran su apoyo especialmente en los primeros momentos.”* (Acedo, 2012:120).

Carlos Miguel descreve bem o que significa o luto para os ciganos, não deixando de fazer notar algumas mudanças associadas a esta prática que, no seu entender, se devem à sedentarização e às mudanças nos modos de vida, *“A morte acarreta sempre para as famílias sofrimento presente e futuro, é sempre uma dor prolongada, cultiva-se a tristeza, tanto aos olhos dos outros, como na vivência do dia-a-dia. (...) É verdade que a sedentarização atenuou um pouco*

*a dureza deste rigor, até porque os hábitos de higiene passaram a ser outros e a existência de negócio regular ou diário obriga a outras exigências de comportamento, mas na sua génese ele mantém-se. (...) para além do sentimento de perda, há uma reacção de autoflagelação pela dor; como se a vida perdesse o sentido, ou melhor, ganhasse um outro sentido devido à ausência de quem morre. É como se houvesse também aqui solidariedade familiar com o sofrimento de quem deixa a vida.” (Miguel, 2008:195).*

Também aqui se revela mudança social que importa analisar tratando-se de compreender quais os fatores que a favorecem, e como estes se manifestam.

### ***A gestão do território***

A distribuição e a ocupação territorial é, também, ditada pela lei cigana. Uma vez residentes em determinada localidade, qualquer família que pretenda instalar-se deverá pedir autorização aos que já lá residem, sendo a figura de autoridade o líder familiar, papel desempenhado muitas vezes pelo homem mais velho da família: *“uma vez fixada num determinado território, ou seja, instalada, com residência fixa, essa família passa a ter o domínio desse território. A partir desse momento, é essa família, por intermédio do seu elemento mais velho, ou de maior respeito, que autorizará a fixação de ciganos pertencentes a outra família ou, simplesmente, a utilização desse território para aí procederem à sua atividade de venda ambulante. (...) Não respeitando este preceito, esse novo cigano, naquele território, será alguém desintegrado da sua própria comunidade e, por natureza histórica, desintegrado da sociedade. Isto é, viverá numa dupla marginalidade.” (Miguel, 2008: 176).*

Mas esta pertença territorial vai muito para além do direito de residência; o domínio comercial deve reger-se pelas mesmas regras. Qualquer indivíduo que pretende estabelecer negócio onde outros elementos estejam instalados só o pode fazer sob a autorização dos anteriormente estabelecidos (Castro, 2013:180).

Como recorda Carlos Miguel *“Lembro-me de ver ciganos que andavam na «venda da mala» virem pedir autorização ao meu pai, na presença da minha avó, para poderem vender em*

*Torres Vedras, assim como também me lembro de um outro cigano espanhol, que pretendia abrir uma loja de fazenda na então vila, se ter dirigido ao meu pai pedindo permissão para se instalar. Esta prática, já muito em desuso no nosso país, ainda é exercida em alguns concelhos.” (Miguel, 2008:176).*

O que aqui é referido por Carlos Miguel é de relevante importância porque, para além de insistir na existência de mudança social, Carlos Miguel salienta que essa mudança não é linear e assume diferentes ritmos, o que se procurará explorar ao longo desta investigação.

### **1.3.2. As figuras de autoridade**

O incumprimento das regras previstas pela lei cigana obriga ao envolvimento de indivíduos do grupo a quem é reconhecido o poder e a competência de procurar a solução, e que na literatura são designados por “homens de respeito”. Estes podem intervir em situações mais formais de disputa, que Casa-Nova chama tribunal ou apenas como aconselhamento. *“As penas em que incorrem os infractores quando a infracção é considerada grave, são aplicadas pelos chamados ‘homens de respeito’, através do tribunal cigano quando a quebra da Lei implica desonra ou morte ou de reuniões de aconselhamento também junto de elementos adultos considerados de respeito quando a quebra da Lei origina disputas familiares menores, mas para as quais não existe consenso entre as partes conflituantes. (Casa-Nova, 2009: 117).*

Será certamente a formação jurídica de Carlos Miguel que o faz recorrer a nomenclaturas jurídicas para explicar em que consiste a lei cigana e de que instrumentos dispõe para se fazer cumprir. Perante um conflito, um homem com determinado perfil, estimado pelas partes envolvidas, deverá encontrar a solução para a contenda que, por sua vez, deverá ser acatada e cumprida. Nas palavras do próprio: *“A Lei Cigana é aplicada através de um mecanismo muito similar à figura do Tribunal Arbitral que o Direito Português há muitos anos adotou e agora se pretende implementar em todo o País. É óbvio que os ciganos não têm um Tribunal, enquanto edifício ou estrutura orgânica, mas têm um mecanismo tradicional para resolver os conflitos que surjam no seio da comunidade. Ou seja, havendo um conflito entre duas famílias, é chamado um Homem de Respeito, que não seja familiar dos beligerantes e seja simultaneamente aceite pelas partes envolvidas, e será este homem quem, face à situação em*

*concreto, ditará a Lei Cigana e resolverá a situação sem apelo, cabendo a cada um dos elementos das famílias desavindas respeitar a decisão, pois por aí passa também a sua honra enquanto ciganos.*” (Miguel, 2008:193).

Este é um papel que surge recorrentemente nos estudos ciganos, enquanto uma figura de autoridade central na gestão da vida cigana, em particular em situações de conflito - os homens de respeito ou homens de lei. Casa-Nova, referindo-se ao grupo de ciganos portugueses que estudou, verifica que *“a comunidade funciona não com um líder comunitário, mas com vários líderes, homens mais velhos da comunidade, com elevado prestígio dentro da mesma, considerados ponderados e sábios, que também constituem uma espécie de ‘tribunal’ cigano onde procuram resolver os problemas de maior gravidade internos ao grupo cigano.*” (Casa-Nova, 2009:150).

Esta descrição é reflexo de uma organização social da população cigana, na qual o género e a idade constituem critérios fundamentais para a definição do papel social dos indivíduos. O facto do conflito ser resolvido por um homem de respeito deve-se ao entendimento de que o homem mais velho constitui o expoente máximo da autoridade *“Partilha-se da ideia base de que a autoridade deriva da experiência e da idade, o que se fundamenta no pressuposto de que a sabedoria é consequência da experiência de vida, neste sentido os jovens não podem ainda aceder a elas.*” (Mendes, 2005: 9).

A estrutura familiar da população cigana parece assumir uma organização marcadamente hierarquizada. No topo estão os mais velhos, detentores do saber, de experiência de vida, conhecedores das normas sociais - a lei cigana-, e na base encontram-se as crianças. O seu cruzamento com o género cria um conjunto de posicionamentos distintos na estrutura social com direitos e obrigações, sendo o casamento o marco que reposiciona os indivíduos na estrutura social desta população (Rodrigues, 2006; Lopes, 2008).

Ora, o papel de autoridade máxima é um papel masculino que apenas pode ser, em parte, herdado pela mulher caso aquele morra. Nestas circunstâncias, se a viúva honrar a sua memória através do luto, será tida como uma mediadora em situações de conflito familiar, mas nunca com o alcance de um homem de respeito. As suas competências são limitadas às questões conjugais e familiares, sendo apenas as mulheres que recorrem a si. Como constata Sara Acedo, *“Las ‘ciganas’ que enviudaron jóvenes se hacen viudas ‘velhas’ con el paso del tiempo, si sus*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*maridos eran hombres queridos y respetados y ellas han sabido conservar su memoria siguiendo las normas que atañen a su condición serán, al final de sus vidas, mujeres respetadas, ejemplo vivientes de la continuidad de las normas y valores grupales y como tales conservadoras y guardianas del orden social. Su opinión suele ser respetada, las mujeres más jóvenes de grupo de parientes y afines acudirán a ellas, especialmente ante conflictos conyugales y/o familiares, y harán de mediadores en la resolución de estas tensiones llamando a la calma.”* (Acedo, 2012:121).

A autoridade reconhecida a estes homens mais velhos advém do seu perfil social, mas também da sua “linhagem” (Mendes, 2005: 9), o que significa que a sua pertença a uma família de prestígio contribui para que lhe seja reconhecida tal competência, mas é o seu perfil que parece ser determinante para o seu reconhecimento. Este homem “*tem ao seu cuidado a sua família, e deve destacar-se pela prudência e pelo conselho, ele é o depositário das “leis ciganas”, ele conhece-as com profundidade e tem legitimidade para decidir com base nelas.*” (Mendes, 2005). Reforça Carlos Sousa que são “*peçoas com a máxima autoridade no interior da família e da comunidade, são líderes naturais, mediadores de conflitos, administradores da justiça, da lei cigana.*” (Sousa, 2010: 178).

Este não parece ser um papel herdado, depende antes do perfil de indivíduo e da sua trajetória de vida, dando provas ao longo dela de que preenche os requisitos de tal importante papel, como refere Casa-Nova: “*a posição ocupada não existe por hereditariedade, sendo construída ao longo da existência de cada sujeito-actor e necessitando de um reconhecimento pela comunidade, (normalmente outorgado pela regularidade da exemplaridade comportamental destes sujeitos): serem considerados ponderados, inteligentes, fieis à sua companheira, bom marido e bom pai, bom negociante, solidário e pródigo, detentor de capital social e simbólico junto da comunidade de pertença e de outras.*” (Casa-Nova, 2009:160).

Autores como Rodrigues e Santos (2006) referem a necessidade de existir uma riqueza herdada e construída, ou seja, uma riqueza familiar que contribua para o seu reconhecimento social mas, simultaneamente, este líder deverá dispor de competências que lhe permitam potenciar essa mesma riqueza, capaz de se fazer evidenciar e destacar, ou seja, o poder e reconhecimento pela riqueza.

O recurso a estes homens idóneos pode ser feito intra ou inter-famílias, “*ele poderá estender a sua influência fora do âmbito do parentesco, e poderá ser convocado por outros anciãos de outras linhagens distintas da sua para que atue como mediador em conflitos*” (Mendes, 2005:

11).

O que tais investigações não exploram são os domínios de intervenção destes homens de respeito nem as fronteiras da sua autoridade. Ou seja, sobre que áreas da vida em sociedade podem intervir e quando, como e quem lhes reconhece autoridade.

Um outro aspeto que se destaca é o facto de o recurso ao Estado, e, portanto, ao direito formal, para a resolução de contendas internas ser inaceitável. Elas deverão ser resolvidas internamente com a intervenção de uma ou mais figuras de autoridade, dependendo da importância do conflito. É interessante verificar que a ação de qualquer cigano, se envolvido num crime contra outro elemento da população cigana, mesmo que submetido à justiça oficial, será sempre apreciada à luz da lei cigana. Emerge aqui a valorização do controlo social interno como forma de organização e reprodução social.

Em casos de maior gravidade, a sua resolução é promovida de forma consensual entre as partes por um conjunto destes homens, organizados em conselho como se de um tribunal se tratasse. *“Este ‘tribunal’ é um órgão informal a que recorrem sempre que têm origem disputas não sanáveis sem intervenção exterior entre famílias ciganas ou intra-famílias alargadas e as decisões, tomadas por consenso, são por normas seguidas pelas duas partes.”* (Casa-Nova, 2009). Podem, inclusivamente, ser chamados homens externos ao grupo populacional envolvido, desde que a reputação desses homens seja reconhecida por todos (Lopes, 2008: 201).

Este conselho não constitui uma estrutura permanente, mas circunstancial, resultante da necessidade criada pelo conflito. Para Lopes *“a eventual autoridade destas assembleias, formadas algo de improvisado, radica sobretudo no respeito que os membros inspiram e no vago carisma que estes tenham conseguido granjear, ambos efémeros.”* (Lopes, 2008: 202).

Tomada a decisão sobre como resolver o conflito, os autores divergem sobre o cumprimento dessa decisão por parte dos envolvidos, o que poderá prender-se com o contexto dos grupos observados. Tendo desenvolvido trabalho de terreno num grupo populacional num bairro periférico da cidade do Porto, Casa-Nova (2009), refere que as decisões tomadas pelos homens de lei tendem a ser acatadas. Por sua vez, com base no seu trabalho de terreno num bairro periférico da cidade de Lisboa, Seabra Lopes (2008) dá conta de que as decisões não são vinculativas, nomeadamente exemplificando com situações de conflito por si presenciadas e cujas soluções não foram cumpridas pelas partes. Para além do contexto, outros fatores, como

as motivações do conflito, poderão influenciar este cumprimento. Mas o que de facto isto já antecipa é a diversidade que marca a população cigana no que respeita às práticas associadas à sua lei.

Apesar da idoneidade reconhecida a estas figuras masculinas, alguns autores afastam terminologias que lhes são atribuídas, como patriarcas, ou outros termos como reis, ou aos momentos que protagonizam, como tribunais, referindo que quando surgem se trata de aproximações e comparações que correspondem a construções de não ciganos.

### 1.3.3. Processos de mudança social

Parece ser evidente que não estamos perante um grupo populacional cristalizado no tempo. A produção e reprodução da sua ordem normativa poderá advir de uma estratégia de sobrevivência social, onde a *“valorização simbólica dos valores de práticas sociais do grupo adquire uma forma reactiva e de defesa perante as práticas de exclusão, marginalização e de assimilação de que são alvo e que se inserem num processo de longa duração.”* (Mendes, 2005). Para Teresa San Román, antropóloga catalã, a existência de um código não escrito com formas institucionalizadas de resolver litígios entre ciganos resulta, essencialmente, de dois fatores: a atitude maioritariamente discriminadora e xenófoba da população maioritária para com este grupo populacional e a falta de regularização da situação jurídica de muitos dos seus elementos, por vezes com falta de documentação, residência ou contrato de trabalho (San Róman, 1997).

Estas estratégias parecem ilustrar e confirmar o que Ian Gough e Len Doyal (1994) consideram ser os dois pilares fundamentais das necessidades humanas: a sobrevivência e a autonomia.

Independentemente dos argumentos que sustentam a produção e reprodução da lei cigana, a ideia de marginalidade é transversal a todos eles. Como refere Blanes, *“um dos principais motores do estereótipo a partir do século XIX será a identificação do cigano como uma raça, e portanto, uma raça distinta da raça branca (...) onde surge tanto um racismo literal, científico – isto é, de diferenciação fenotípica e classificação de pessoas e coletivos a partir do seu aspeto físico – e, um racismo civilizacional, ideológico – de situação de pessoas e grupos num projeto de humanidade.”* (Blanes, 2008:47).



Por outro lado, os contextos de socialização destas populações têm vindo a abrir as suas fronteiras, o que se traduz num processo de mudança social multidimensional (residencial, económico, cultural, entre outros) e que afeta, em grande medida, os seus modos de vida. Mudança social no sentido de Guy Rocher *“toda a transformação observável no tempo, que afeta, duma maneira que não seja provisória ou efêmera, a estrutura ou o funcionamento da organização social dada coletividade e modifica o curso da sua história.”* (Rocher, 1989: 221).

Blanes sintetiza bem o processo de mudança social vivido pela população cigana: *“O trabalho, a vida em família, a cultura, o espaço – muito, para não dizer tudo, mudou para os ciganos ao longo do século XX, que passaram (na sua maioria) de viver em meios rurais, entre povoação e povoação, praticando uma economia ambulante e ocupando um lugar geográfico e culturalmente lateral à vida das aldeias e cidades ibéricas, a viver em zonas urbanas e suburbanas, lidando com novas perguntas e necessidades”* (Blanes,2008:31).

Importa reforçar que esta mudança social é filtrada pelo contexto, pelas práticas e pelos comportamentos de cada família ou grupo local em que se inserem, ou, nas palavras de Daniel Lopes, *“enxertada em meios sociais mais vastos, que tentam explorar em seu proveito enquanto evitam ser absorvidos por eles”* (Lopes, 2008). Esta é uma relação, ou deve dizer-se tensão, dialógica, entre a permanência e a fluência, para utilizar a nomenclatura de Teresa San Román (1997). Esta perspetiva dinâmica da influência sofrida pela população cigana, conjugando o devir com a permanência, permite *“aliviar a discussão de outros termos, mais carregados, como ‘cultura’, ‘identidade’ ou ‘tradição’”* (Lopes, 2008: 365). É este processo dinâmico de mudança social a diferentes velocidades, nomeadamente no domínio da lei cigana, que se procura nesta investigação compreender. Neste sentido, apresenta-se de seguida um exemplo dessa mudança social - a adesão ao movimento evangélico – procurando reflectir sobre o seu impacto na lei cigana.

***A adesão ao movimento evangélico e os impactos na lei cigana – um exemplo de mudança social***

Cedo nos deparámos com uma mudança social vivida pela população cigana que se prende com a adesão à igreja evangélica de Filadélfia<sup>12</sup>. Este é um movimento religioso que surge em França na década de 50 do século XX e se espalha pela Europa nas décadas seguintes até aos dias de hoje, nomeadamente pela Península Ibérica (Blanes, 2008), e consiste numa “*igreja cristã evangélica com uma doutrina pentecostal e carismática. Apesar da sua proposta discursiva universalista, a sua frequência é composta na sua grande maioria por crentes ciganos, o que faz com que ficasse conhecida nos meios cristãos (e também académicos e mediáticos) como uma ‘igreja cigana’*” (Blanes, 2008:18).

Os autores que se debruçam sobre este tema são unânimes em apontar a relevância da igreja evangélica na vida social e familiar da população cigana (Brinca: 2006; Blanes, 2008; Méndez, 2012; Monteiro, 2013). Numa tentativa de que a lei de deus suplante a lei cigana, a conversão à igreja evangélica, designada por igreja cigana, procura afastar “*os homens do jogo, do álcool, da droga e do comércio da droga e, sobretudo, da lei dos contrários*<sup>13</sup> (...) [Assente na] “*lei de deus que diz: ‘não matarás! Deves perdoar as ofensas!’*” (Bastos, 2006: 86).

Como já verificado, a produção científica portuguesa sobre a temática da lei cigana surge como complementar à exploração de outras temáticas e circunscrita aos micro-territórios de análise, não permitindo captar a sua diversidade e a forma como é influenciada pelos contextos nas suas práticas, correndo, algumas vezes, o risco de serem assumidas as conclusões obtidas nesse cosmos para o todo, caindo algumas vezes em generalizações que em nada contribuem para o conhecimento da realidade da população portuguesa cigana. Aliás, umas das principais lacunas da produção portuguesa sobre a lei cigana prende-se com o fraco aprofundamento em torno das questões da mudança social. Ainda que seja a florada, fica por fazer uma reflexão em torno desses processos, das variáveis e impactos dessa permeabilidade à mudança social a que a população portuguesa cigana não é imune.

---

<sup>12</sup>Este nome é inspirado no nome da antiga cidade Filadélfia, onde atualmente se localiza a cidade Alesahir, em território turco. É mencionada na Bíblia como uma das sete congregações religiosas da Ásia Menor e o seu nome significava amor fraternal.

<sup>13</sup> *Contrários* é o termo utilizado pela população cigana para designar a relação de tensão e zanga que permanece entre duas famílias, após um conflito grave.

## **2. O que rege a nossa vida de todos os dias – o direito positivo**

Para melhor entender a experiência jurídica cigana importa compreender o contexto de pluralismo normativo e jurídico em que vivemos, onde o direito oficial assume um lugar de destaque.

Em todas as sociedades existe uma distinção entre o que é permitido e proibido. A existência de ordens normativas é universal e inerente à humanidade, permitindo a convivência pacífica entre elementos de uma mesma sociedade. Os mais antigos documentos de natureza jurídica aparecem cerca do ano 3000 a.c. (Gilissen [1979] 2016). Ou seja, em todas as sociedades, das mais antigas à atualidade, existem regras que estabelecem o que cada um dos seus elementos pode, deve e tem de fazer – ou seja, os direitos, os deveres e as obrigações.

Qualquer grupo social obriga a relações sociais e, nesse sentido, é necessário que cada elemento saiba o que pode esperar dos outros em diferentes dimensões da vida social, seja nas relações familiares, na troca de bens ou na divisão do trabalho. Estas expectativas traduzem-se na convicção que cada membro do grupo sabe o que espera enquanto comportamento adequado dos outros membros, ou reprovável, quando diferirem das expectativas partilhadas pelos elementos do grupo. Isto implica a existência de uma ordem normativa que regule a vida do grupo.

Perante um conflito são necessárias a criação e a implementação de, por um lado, mecanismos de reposição da estabilidade, com o sacrifício das partes envolvidas ou de apenas uma, em detrimento das restantes, e, por outro, a designação de agentes legitimados para implementar esses mecanismos. Ou seja, qualquer ordem normativa prevê mecanismos de exercício e manutenção do poder e a criação de modelos de conduta adequados e de obediência obrigatória.

Herbert Hart, teórico inglês nascido em 1907, defensor da corrente positivista do direito, procura descrever o direito centrando-se na realidade dos factos, evitando premissas teóricas problemáticas. Apesar de reconhecer a diversidade de sistemas jurídicos existentes, Hart destaca os cinco tipos de normas que considera serem incontornáveis e que permitem

compreender em que consistem e como se organiza a produção e a aplicação do direito: “(i) regras que proíbem ou impõem certos tipos de comportamento, sob cominação de pena; (ii) regras que exigem que as pessoas compensem aqueles que por si são ofendidos de certas maneiras; (iii) regras que especificam o que deve ser feito para outorgar testamentos, celebrar contratos ou outros instrumentos que confirmam direitos e criem obrigações (iv) tribunais que determinem quais são as normas e quando foram violadas e que estabeleçam o castigo ou compensação a ser pagos; (v) um poder legislativo para fazer novas regras e abolir as antigas.” (Hart, [1961] 2011:7).

Os cinco tipos de normas do direito enunciados por Hart permitem-nos destacar três características incontornáveis do direito: o direito enquanto uma ordem jurídica (que sistematiza normas jurídicas de conduta); coativa (que se impõe, se necessário pela força física); e que emana do Estado, cuja legitimidade decorre da legalidade e do procedimento. É sobre estas características que nos debruçaremos de seguida.

Partimos, então, de uma definição de direito que procuraremos complexificar, ou melhor, enriquecer, ao longo deste ponto. Segundo Hans Kelsen, autor da obra *Teoria Pura do Direito*, o direito “é uma ordem normativa da conduta humana, ou seja, um sistema de normas que regulam o comportamento humano.” (Kelsen [1960] 1985:3)<sup>14</sup>, correspondendo a norma a “algo que deve-ser ou acontecer, especialmente que um homem se deve conduzir de determinada maneira.” (Kelsen [1960] 1985:3). No âmbito do direito, este dever-ser acarreta uma consequência perante a sua inobservância. Ou seja, o direito prevê a realização de qualquer conduta, prescrevendo-a ou penalizando-a. Este ‘dever-ser’ é, nas palavras de Latorre, “uma categoria jurídica lógica independente, nela reside a nota peculiar do jurídico.” (Latorre, 1978:161).

As normas não se cingem a obrigar ou comandar, mas também a ‘dar competência para’ ou ‘o poder de’ agir de determinada forma. A norma deve ser vigente e eficaz. Ou seja, uma norma para ser válida tem de existir, de ser prescrita, aplicada e cumprida. As normas têm ainda uma vigência espaço-temporal, ou seja, a própria norma descreve o seu âmbito de alcance no tempo e no espaço. Depreende-se do até então mencionado, que estamos perante direito positivo, na medida em que este prescreve a conduta humana, no sentido em que a prevê, ou seja, obriga o

---

<sup>14</sup> A tradução portuguesa desta obra é elaborada a partir na segunda edição de *Reine Rechtslehre*, de 1960, sendo a 1ª edição da obra de 1934.

indivíduo a determinada conduta, permite-lha, sanciona-o ou confere-lhe o poder de produzir ou intervir na produção de normas. Estamos perante a principal característica do direito, ele próprio define as suas condições de validade. O próprio direito é que define o que é direito: construindo uma hierarquia de leis, como defende Kelsen[1960] (1985); definindo leis secundárias que estabelecem como produzir leis primárias, segundo Hart [1961] (2011); e ainda definindo procedimentos que legitimam a sua alteração, como evidencia Luhmann [1972] 1983, teses que serão exploradas mais adiante.

Por outro lado, quando determinada conduta não é regulada de modo positivo, o que quer dizer que não existe norma que prescreva aquela conduta, ela é regulada negativamente, ou seja, não sendo proibida, é tacitamente permitida.

### **2.1. Para cada ação uma consequência: contingencial, variável e mutável**

O direito é, portanto, não só uma ordem normativa, mas uma ordem jurídica, na medida em que soma à prescrição de uma conduta, uma consequência ou desvantagem quando se verifica uma conduta oposta à prescrita. É aqui que reside uma das especificidades do direito, *“precisamente pelo facto de ligar à conduta oposta uma desvantagem, (...) ou seja, uma pena no sentido mais amplo da palavra.”* (Kelsen [1960] 1985:17).

Ora o direito pressupõe assim uma condição, uma expectativa condicional, no sentido em que estabelece uma relação entre “se/então”. Para qualquer facto, comportamento ou conduta existem consequências jurídicas, resultantes de um processo de análise, escolha e finalmente decisão, o que Luhmann chama da *“relação (...) entre a contingência do comportamento e a contingência da sanção”* (Luhmann [1972] 1983:29). Esta relação estabelecida pelo direito positivo permite a criação de uma estrutura de interdependências, prevendo uma matriz que combina factos e decisões, em que cada entrada desta matriz é independente, permitindo uma variação racional, controlada e dirigida.

A interdependência permite desfocar a vinculação do direito das situações e consequências e focalizar-se na sua matriz de possibilidades aplicada às expectativas. O direito torna-se um

programa de decisões condicionadas. O que por sua vez permite a aceitação das decisões e respectivas consequências, sem as calcular ou valorar, na medida em que decorrem de determinações legais, *“A sustentação da decisão não é uma relação valorativa entre as consequências, mas a própria vigência da norma, e é apenas no seu âmbito que ela pode ser interpretada.”* (Luhmann, [1972] 1983:31).

Mas este programa de decisões condicionadas em que consiste o direito tal como o conhecemos hoje é variável, vive em constante mudança nas suas codificações, sendo as decisões no sentido de legislar uma escolha de entre as possibilidades existentes, *“O direito resulta de estruturas sistêmicas que permitem o desenvolvimento de possibilidades e sua redução a uma decisão, consistindo na atribuição de vigência jurídica a tais decisões.”* (Luhmann, [1972] 1983: 8), adquirindo um carácter *“revogável e modificável”*. Estamos, deste modo, perante a *“legalização de mudanças legislativas”* (Luhmann, [1972] 1983: 9).

A consciência desta contingência e condicionalidade de que se reveste o direito permite ter presente que uma decisão legislativa corresponde à seleção de uma opção em detrimento de outras possibilidades, ainda que não as exclua definitivamente, sendo possível convocá-las no futuro. Ou seja, *“não as elimina do horizonte da experimentação jurídica para o caso de que pareça oportuna uma modificação correspondente do direito vigente”* (Luhmann, [1972] 1983: 10).

A complexificação do direito tem acompanhado - e é também fruto - das necessidades de uma sociedade cada vez mais funcionalmente diferenciada, assumindo novas estruturas e formas de organização. Esta amplitude reporta-nos para a dimensão social do direito. Primeiro pela sua ampla e crescente abrangência social e, segundo, independentemente do conhecimento que cada indivíduo tem dele, ele é aceite. O direito passa a ser um *“instrumento do desenvolvimento social, como mecanismo de definição e distribuição de chances e de resolução de consequências funcionais problemáticas, as quais surgem inevitavelmente do rápido crescimento da diferenciação entre sistemas funcionais.”* (Luhmann, [1972] 1983: 12).

A condicionalidade e contingência do direito remetem-nos para a sua dimensão temporal. Vigoram hoje normas que ontem não existiam e amanhã vigorarão normas que hoje ainda não se encontram em vigor, enquanto outras serão revogadas. No caso do direito português, todos os dias o *Diário da República* revoga e publica legislação.

Esta variabilidade do direito obriga à procura da coerência, o que se consegue por via da “*reflexividade da normatização*”. Ou seja, a definição de normas obedece a um processo previamente normatizado, “*existem normas que normatizam a normatização*”, é disso exemplo o direito processual (Luhmann, [1972] 1983: 15).

Já no início do século XX, Kelsen propunha uma teoria “normativista” do direito, fazendo derivar a validade de uma norma da norma juridicamente superior, sucessivamente até se chegar a aquilo que designava por norma fundamental: “*Uma norma somente pertence a uma ordem jurídica porque é estabelecida de conformidade com uma outra norma desta ordem jurídica. Por esta via, somos reconduzidos finalmente à norma fundamental, que já não é estabelecida de conformidade com a determinação de uma outra norma e que, portanto, tem de ser pressuposta.*” (Kelsen, [1960] 1985: 163).

Também Hart [1961] (2011), quase três décadas depois<sup>15</sup>, defende a existência de uma espécie de baliza ou contornos do sistema jurídico, que apelida *norma de reconhecimento*. Ou seja, um conjunto de critérios que orientam a criação, transformação e aplicação do direito, no essencial contidos na Constituição.

Deste modo, a Constituição assume o papel cimeiro, na medida em que “*regulamenta a forma de seleção do direito variável*”. (Luhmann, [1972] 1985:13-14). A comparação apresentada por Latorre ilustra bem esta estrutura: “*As normas jurídicas formam como que uma pirâmide apoiada no seu vértice. (...) essa norma final que constitui o vértice da pirâmide é a chave de todo o sistema jurídico.*” (Latorre, 1978: 162). A Constituição corresponde ao vértice, sendo que todas as normas deverão estar em consonância com o prescrito na Constituição. No sentido material, a Constituição é um documento que sistematiza as normas que regulam o funcionamento do Estado e outros assuntos políticos, “*o fundamento do direito positivo de qualquer ordem jurídica estadual.*” (Kelsen, [1960] 1985:155), carecendo de um processo complexo para se constituir ou ser alterada. Como refere a Constituição Portuguesa vigente: “*A validade das leis e dos demais actos do Estado, das regiões autónomas, do poder local e de quaisquer outras entidades públicas depende da sua conformidade com a Constituição.*” (nº 3 do artigo 3º da CRP). A Constituição é, portanto, uma das principais fontes do direito, que

---

<sup>15</sup> A 1ª edição da obra de KELSEN, Hans, a Teoria Pura do Direito data de 1934.

orienta os trabalhos do Governo, eleito pelo povo, na elaboração mais detalhada das leis, e das autoridades administrativas na definição das normas que põem em prática essas leis.

### 2.2. Da ordem jurídica à ordem coativa

Ora, uma ordem jurídica regula fatos jurídicos. Um fato assume sentido jurídico porque é qualificado à luz da norma jurídica, “*A norma funciona como um esquema de interpretação. Por outras palavras: o juízo em que se enuncia que um ato de conduta humana constitui um ato jurídico (ou antijurídico) é o resultado de uma interpretação específica, a saber, de uma interpretação normativa.*” (Kelsen, [1960] 1985:3).

Ora, quando determinado ato é considerado ilícito, à luz das normas vigentes, ou seja, contrário à norma prescrita, ele surge como pressuposto de uma norma: prevê a norma que matar alguém pressupõe uma pena de prisão. O ilícito é assim parte integrante do direito e não a negação ou recusa do direito, pelo que pressupõe uma sanção. Estamos, então, perante normas sancionatórias, que no essencial correspondem a “*consequências desfavoráveis derivadas do não cumprimento das normas*” (Guibentif, 2004: 44) e que têm como objetivo a imposição do cumprimento efetivo das normas. Norma que não prevê sanção, em caso de incumprimento é designada por norma imperfeita que perde a sua qualidade jurídica.

Prever uma norma sancionatória só tem sentido porque o direito é também uma ordem coativa, na medida em que atribui uma sanção ao autor de uma conduta contrária à prescrita pela norma jurídica, mesmo que contra a sua vontade, utilizando, se necessário, a força física. Isto significa que o direito legitima que outro indivíduo aplique esse ato coativo como sanção pela conduta praticada. Segundo Kelsen, “*atos de coerção são atos a executar mesmo contra a vontade de quem por eles é atingido e, em caso de resistência, com o emprego da força física.*” (Kelsen, [1960] 1985:76). Mas esta força física apenas pode ser aplicada por indivíduos ou órgão competentes para esse fim, esta é a única circunstância em que a força física é permitida: “*a coação exercida por um indivíduo contra outro ou é um delito, ou uma sanção.*” (Kelsen, [1960] 1985: 29).



Existem cinco tipos de normas sancionatórias: compulsória (norma que pretende levar o infrator a cumprir a norma, ainda que tardiamente); reconstitutiva (norma que prevê o restabelecimento da situação tal como seria caso não tivesse existido incumprimento); compensatória (não sendo possível reconstituir, há que compensar pelo dano); preventiva (pretende prevenir futuras infrações); e punitiva (aplicação de uma pena como penalização pela infração), podendo ser acumuladas.

A segurança coletiva é precisamente a ausência de força física, ainda que relativa, na medida em que ela não é totalmente ausente, mas exclusiva dos órgãos definidos pela própria ordem jurídica. É interessante o facto de que quanto maior a amplitude do processo de normatização, maior deverá ser a garantia de que o direito em vigor poderá ser imposto, *“o direito depende agora essencialmente da disponibilidade abstrata da força física”* (Luhmann, [1972] 1983:20). Ou seja, a coercibilidade do direito pressupõe que o direito em vigor preveja, mesmo que indiretamente, a sua imposição pela força.

### **2.3.Estado – o fiel depositário do direito**

Cabe ao Estado, enquanto entidade gestora de um determinado território e do seu povo, protagonizar os mecanismos jurídicos de controlo, regulamentação social e deter o monopólio da força física.

Nas palavras de Marcelo Rebelo de Sousa e Sofia Galvão, o Estado corresponde a *“uma colectividade, ou seja, um povo fixo num determinado território que nele instituiu, por autoridade própria, um poder político relativamente autónomo.”* (Sousa e Galvão, 1991:18). E é este poder político conferido que lhe permite criar o direito e depois submeter-se a ele, na medida em que este regula a conduta dos indivíduos, nomeadamente no que respeita à sua própria criação, passando a designar-se Estado de direito, e que Kelsen define como *“uma ordem jurídica relativamente centralizada segundo a qual a jurisdição e a administração estão vinculados às leis – isto é, normas gerais que são estabelecidas por um parlamento eleito pelo povo, com ou sem a intervenção de um chefe de Estado que se encontra à testa de um*

governo.”(Kelsen [1960] 1985: 218). Logo, o “*Estado não é mais do que a personalização duma ordem jurídica.*” (Latorre, 1978: 161).

Esta definição de Estado de direito destaca a atividade do Estado - a administração estatal - e remete-nos para as duas funções do Estado, que comportam estruturas jurídicas distintas: a função política, de governo que se traduz na “*definição e prossecução pelos órgãos do poder político dos interesses essenciais da colectividade, realizando, em cada momento, as opções para o efeito consideradas mais adequadas.*” (Sousa e Galvão, 1991:142); e a legislativa e judiciária, de criação e aplicação de normas jurídicas, entendida como “*o acto de um poder competente através do qual é conferida qualidade jurídica externamente reconhecida a um determinado conteúdo normativo.*” (Kaufmann e Hassewer, 2002: XX).

Neste sentido, o Estado “*cria o direito, aplica-o e impõe-o, pela força se necessário. Aparece na sua tríplice veste de juiz, polícia e legislador*” (Latorre, 1978: 26).

Mas, apesar do poder do Estado sobre o direito, na medida em que o direito é politicamente escolhido, a influência do poder político sobre o direito é balizada por estruturas diferenciadas e diferenciadoras das funções do Estado. Uma separação clássica das funções do Estado é a distinção e independência entre o poder legislativo, executivo e judiciário, separação que funciona como contentor e neutralizador de influência entre estes diferentes poderes. Como refere Luhmann, “*o Estado de direito desenvolve-se no sentido do Estado protetor do direito*” (Luhmann, [1972] 1983:53).

### **2.4.A Positividade do direito**

O destaque dado à dimensão processual acontece na aplicação do direito. Mas também na produção do direito, as regras processuais são elaboradas designadas pela lei como possuidoras de qualificações adequadas a essa função, criando obrigações para todos os que integram o âmbito da lei nela definido (Hart [1961] 2011). O conceito de Lei tem dois sentidos, o material, que significa, no essencial “*a declaração de uma ou mais normas jurídicas pela autoridade competente.*” (Baptista Machado, 1999: 159) e formal enquanto “*qualquer diploma emanado*

*do órgão legislativo (...) quer nesse diploma se contenham verdadeiras normas jurídicas, quer comandos individuais concretos.*” (Baptista Machado, 1999: 159).

Um direito composto por normas jurídicas contingentes e mutáveis por sensibilidade à mudança e às necessidades sociais, onde governo e legislador são papéis escrupulosamente distintos, legislados pelo Estado, onde as normas traduzem escolhas e alternativas, substituídas sempre que tal se justifique, o que Luhmann chama de positivização do direito.

Em síntese, o direito é válido pela simples razão de que existe, como refere Guibentif: *“o direito passou progressivamente a ter validade apenas pelo simples facto de existir como direito positivo, isto é: publicado regularmente segundo as formas previstas pela própria lei, depois de um procedimento de elaboração, ele também definido pela lei.”* (Guibentif: 2004). Segundo o mesmo autor, esta positividade resulta do trabalho progressivo de compilação e sistematização da matéria legal, o que permite não só inventariar como formular e articular melhor os conceitos jurídicos. Este processo de sistematização e compilação resulta de vários séculos de um processo paralelo de reflexão em torno dos fundamentos das leis e do direito, com interferência mútua. Esta positividade permitiu, nomeadamente, separar a ordem social da ordem religiosa; distanciar e relativizar o direito perante as normas morais, assentando o direito na razão, como defendia Kant, ouvalendo pela sua simples positividade.

### ***Mas como se garante a sua legitimidade?***

A crescente transformação do direito enquanto *“uma estrutura de expectativas contingencial e dependente de decisões”* (Luhmann, [1972] 1983:61) obriga a dar relevância ao facto de se reconhecer ao direito positivo um carácter vinculativo, ou seja, é necessário colocar a tónica na legitimidade do direito. Como se reconhece a legitimidade do direito? O direito, ou melhor, uma decisão é legítima porque tem inerente a si a expectativa da aceitação. Ou, nas palavras de Luhmann *“legítimas são as decisões nas quais pode-se supor que qualquer terceiro espere normativamente que os atingidos se ajustem cognitivamente às expectativas normativas transmitidas por aqueles que decidem.”* (Luhmann [1972] 1983:64). Assim, uma decisão é

## II. A lei cigana e o direito oficial

legítima porque é aceite, é aceite porque é legal (prevista por uma norma jurídica), é legal porque resulta de uma escolha racional reconhecida, logo, a decisão só pode ser aceite - reconhecida como legítima. Ou seja, a legitimidade do direito decorre do cumprimento de um conjunto de regras que orientam todo o processo de criação de legislação.

A definição clara de procedimentos que devem ser seguidos na tomada de decisão contribui, em grande medida, para a legitimidade do direito, procedimentos tidos como *“sistemas sociais orientados a curto prazo, constituídos tendo em vista um fim, aos quais são atribuídas funções especiais de elaboração de decisões vinculativas.”* (Luhmann, [1972] 1983:178). No decurso de um processo, os participantes apenas devem convocar o seu papel social diretamente relacionado com o contexto alvo de decisão, respeitando e seguindo as regras prevista no sistema processual rumo à decisão, até que a norma seja aplicada e cumprida. Perante determinado contexto ou conduta, as expectativas são balizadas pelas normas contingenciais que seguindo os procedimentos são confirmadas por decisões vinculativas, que não podem ter outro desfecho possível que não a sua aceitação. Não há preocupação em prever o que Luhmann chama pré-requisitos motivacionais. Ou seja, a imposição do cumprimento do direito é intrínseca a ele, independentemente da vontade ou motivação para o seu cumprimento. Logo, a legitimidade decorre da legalidade e do procedimento. A este propósito, Habermas ([1981] 1987) alerta para a necessidade de haver alguma cautela e reflexão em torno da crescente judicialização de diferentes áreas da vida que carecem e beneficiem de outras abordagens de intervenção. Como refere, convém *“impedir as áreas da vida que necessitam funcionalmente de uma integração social que passe por valores, normas e processos de comunicação, de caírem na orbita dos imperativos sistémicos dos subsistemas economia e administração, numa altura em estes subsistemas crescem por dinâmica própria; e trata-se de impedir que sejam remodelados pelo direito enquanto médium de regulação, pois isto os conformaria a um princípio de integração societal para eles disfuncional.”* (Habermas, [1981] 1987: 202).

De modo a garantir a sua legitimidade, o direito cria mecanismos de autoprodução, imposição e controlo da sua implementação. Quando as práticas de condutas não estão de acordo com as normas vigentes, o direito é também capaz de se impor, socorrendo-se para tal de mecanismos de manutenção do direito, restituição e reconstituição das condições jurídicas – nomeadamente por via da força física, a sua competência coativa, como anteriormente mencionado.

Controlo pressupõe uma análise crítica do processo de decisão, tendo em vista uma intervenção efetiva em qualquer fase do processo, sempre que se verificarem desvios. (Luhmann,

[1972]1983). Os mecanismos de controlo são tão mais importantes quanto a crescente diferenciação do direito. Assim, um processo de decisão pode ser simultaneamente objeto e forma de controlo. Para tal, é criada uma estrutura orgânica que estabelece relações hierárquicas de instâncias judiciais. Importa ter presente que os processos de controlo estão sujeitos aos mesmos critérios que as decisões em análise. Estamos sempre perante aplicação do direito.

Luhmann distingue três tipos de controlo: i) o controlo hermenêutico que, no essencial, consiste na interpretação das normas jurídicas e da capacidade de persuasão dos argumentos que orientam o processo até à decisão; ii) o controlo profissional, que consiste na profissionalização e a especialização dos profissionais que protagonizam o direito; e finalmente iii) o controlo político, através da instalação de procedimentos políticos de preparação de atos legislativos (Luhmann [1972] 1983).

Assim, o direito capacita indivíduos e confere poder jurídico a determinados órgãos, como órgãos legislativos, com poder de criar normas jurídicas, mas também órgãos judiciais, de controlo e aplicação, como as forças de autoridade ou os tribunais e seus respetivos funcionários.

### ***A flexibilidade de um sistema que prima pela previsibilidade***

Apesar da exaustividade com que o direito regula a vida social, existe aquilo que em direito se designa por lacunas, o que significa que determinadas condutas não são reguladas. Não sendo proibidas, são tacitamente permitidas. Perante estas circunstâncias, cabe ao tribunal, na pessoa do juiz, criar norma jurídica e a decisão tomada abrir um precedente para futuros fatos semelhantes, o que Kelsen chama “*direito material novo*”. Para além das lacunas, há ainda as situações em que as normas existentes permitem várias interpretações. Nestas situações a interpretação que fundamenta a decisão do juiz torna-se norma geral, designando-se jurisprudência. A vinculação de decisões futuras a este precedente depende do sistema jurídico. No caso português, por exemplo, nenhum juiz está obrigado a decidir no mesmo sentido. Em

sistemas jurídicos como o anglo-saxónico, a jurisprudência é central e determinante, e, portanto, uma fonte decisiva de direito (Gilissen, [1979] 2016; Latorre, 1978).

Para além das lacunas do direito e das normas com mais do que uma possível interpretação, perante qualquer conduta, um órgão jurídico vê-se obrigado a definir o sentido da norma que vai aplicar, ou seja, definir que interpretação vai assumir. A aplicação do direito é mais do que a leitura e aplicação da norma escrita. Ou antes, é a interpretação da norma escrita. Na verdade, o direito goza da característica de polissemia, ou seja, a diversidade de sentidos. Como refere Ferreira da Cunha, *“interpretar o direito, v.g. o direito escrito, não é só lê-lo, mas verdadeiramente criá-lo. (...) Há assim, uma margem de liberdade e de condicionamento nesta tarefa do interprete.”* (Cunha, 2013: 206). Para este autor, no direito o *“seu (suum), a Pessoa (Persona) e a Justiça (Iustitia) são a tríade de tópicos caracterizadores do verdadeiro Direito, o direito justo (...) a simples exterioridade do jurídico pode detectar-se pela presença do poder, força, coação, de litígio, tribunal, polícia, lei, norma, etc. não podemos, porém, esquecer que sem estes tópicos exteriores é difícil que os substanciais, internos, sejam capazes de viver, na prática”* (Cunha, 2013: 329).

A interpretação da lei é prevista pelo próprio direito. No caso português, o Código Civil prevê que *“A interpretação não deve cingir-se à letra de lei, mas reconstituir-se, a partir de textos, o pensamento legislativo, tendo sobretudo em conta a unidade do sistema jurídico, as circunstâncias em que a lei foi elaborada e as condições específicas do tempo em que é aplicada.”* (art.9º do CC).

Na verdade, diferentes atores experienciam a interpretação das normas, sejam os protagonistas de um conflito, os elementos pertencentes à comunidade/sociedade ou o órgão que aplica o direito. Partindo desta premissa, Moncada considera que *“Aquilo que o interprete deve retirar da lei não é o significado científico ou técnico dos termos por ela utilizados, de acordo com uma linguagem especializada, válida para uma pequena comunidade de especialistas e por ela apenas compreensível. O sentido a extrair da lei é seguramente aquele em que se reconheça uma comunidade muito mais ampla para a conduta da qual ele possa guardar um significado objectivo e indiscutível.”* (Moncada, 2002: 175).

Em síntese, é reconhecido, de maneira geral, que toda a norma tem uma margem de livre apreciação que pode ser intencional, ou não, por parte do legislador. Em ambos os casos, essa margem permite ao aplicador da norma fazer a sua interpretação e criar norma individual, desde que o faça à luz do que refere a norma geral e superior, e, em última instância, a Constituição.

Mas a margem de livre apreciação não tem as mesmas balizas ou contornos para todos os teóricos. A este respeito, António Manuel Hespanha alerta para a necessidade de *“que a tarefa de restauro do sentido deve ser particularmente cautelosa na conservação da traça original em que se cristalizou a vontade legitimadora do povo. O intérprete deve sujeitar-se estritamente aos limites postos pelas intenções e objectivos originais do legislador constituinte - como se tratasse de um património histórico classificado -, sem empreender qualquer espécie de revisão ou actualização das suas motivações. Sob pena de passar de intérprete a legislador e, no caso concreto, mais grave ainda, a de legislador constituinte, levando a cabo uma revisão escondida e abusiva da Constituição.”* (Hespanha, 2007: 556).

Kelsen, por sua vez, vai mais longe no poder que atribui ao aplicador da norma, considerando que o juiz é, também, um *“criador de direito”*. Tendo em conta o seu papel de intérprete, Kelsen refere que esta função é *“relativamente livre (...) [e] voluntária. Na medida em que, na aplicação da lei, para além da necessária fixação da moldura dentro da qual se tem de manter o ato a pôr, possa ter ainda lugar uma actividade cognoscitiva do órgão aplicador de direito, não se tratará de um conhecimento do direito positivo, mas de outras normas que, aqui, no processo da criação jurídica, podem ter a sua incidência: normas da Moral, normas da justiça, juízos de valor sociais que costumamos designar por expressões correntes como bem comum, interesse do Estado, progresso, etc.”* (Kelsen [1960] 1985: 249). Para além de reconhecer uma maior margem de ação ao juiz, Kelsen lembra que o processo de interpretação começa antes da tradução da norma, na interpretação dos factos que levarão à invocação de determinada norma.

Na obra *Introdução à Filosofia do Direito e à Teoria do Direito Contemporâneas*, coordenada por Kaufmann e Hassewer, Gunter Ellscheid retoma Kant e a sua preocupação com o funcionalismo do direito, apresentando o direito como sendo composto por dois planos, o plano da legislação sobre regras gerais - o plano da política, e o plano jurídico-técnico, sendo que cada plano não se deve intrometer no trabalho desenvolvido pelo outro plano. Mas o autor questiona se este modelo tem aplicabilidade ou apenas se se trata de um modelo possível de funcionamento. De facto, como refere Luhmann, as lacunas no plano político deixam margem para que no plano da aplicabilidade seja tomada a real decisão. Para além da questão hermenêutica, há o sentido do texto atribuído pelo seu intérprete e as consequências desses sentidos atribuídos, pelo que Ellscheid conclui que *“o conteúdo de uma lei depende sempre, também, do seu interprete.”* (Ellscheid, 2002: 214).

Também Fritjof Haft no seu artigo “Direito e Linguagem”, dá conta de que *“toda a aplicação do direito comporta (...) um elemento criativo”* (Haft, 2002: 322) e por essa razão alerta para a necessidade de se ter consciência que *“os juízes são marcados por estruturas de pré-compreensão”* e que essas estruturas devem ser debatidas, procurando atingir uma decisão *“mais correcta”* (Haft, 2002: 323).

### **2.5.A autonomia do direito face à moral**

Uma primeira distinção entre o direito e a moral reside na forma como ambos prescrevem e reagem a conduta humana, mais do que no seu conteúdo, já que eles podem ser coincidentes em alguns domínios ou matérias. Enquanto o direito está, no essencial, preocupado com a conduta efetiva, ainda que no domínio do direito penal os fatores motivacionais são ponderados na decisão, a moral foca-se no móbil da conduta. Ou seja, estamos perante focos distintos, a moral centra-se na intenção e o direito na ação, independentemente da sua intenção/motivação (Latorre, [1968] 1978). Independentemente do desejo de matar ou roubar, o direito só pune, ou seja, aplica uma sanção, perante uma conduta qualificada pelo direito positivo de roubo ou homicídio. Por outro lado, o direito dispõe de mecanismos para aplicar sanções como reação a um ilícito, a moral apenas pode desaprovar uma conduta contrária a que determina (Kelsen, [1960]1985: 249).

Por outro lado, importa dar conta de que há grande coincidência entre algumas normas morais e jurídicas, contudo se as normas morais são sinónimo de normas justas, o direito não está a isso obrigado, ainda que assim seja desejável. Até porque a valoração de uma ordem jurídica como justa ou injusta é-o por referência a um dos vários sistemas de moral existentes, pelo que é um juízo de valor relativo e não absoluto. Neste sentido, a validade do sistema jurídico é independente de qualquer sistema de moral. Determinada norma jurídica poderá ser tida como justa por um sistema e injusta por outro. Ora, o dever jurídico não tem/deve ter qualquer implicação moral, podendo coincidir com alguma prescrição moral, mas também ser contrária.



## 2.6.O incontornável espaço da retórica

Não é possível falar em interpretação do direito sem falar em retórica, apesar de esta abordagem dever ser muito cautelosa pela carga negativa atribuída ao conceito ao longo dos tempos (Haufmann e Hassemer, 2002). A retórica nasceu da necessidade de discursar bem, com o fim de reivindicar a propriedade de terras na Grécia antiga, após a queda de um governo que as tinha expropriado (Cunha, 2013). A retórica constitui a necessidade de persuadir, convencer e legitimar: *“tem se entendido por retórica jurídica quer a disciplina (ou a realidade sobre que se debruça) atinente a um vasto, vastíssimo, conjunto de elementos discursivos, argumentativos, ponderadores, que se manifestam pelo pensamento problemático com presença nas diversas formas por que se manifesta e vive o direito. Nesta visão muito lata, retórica jurídica engloba, na verdade, não só a tópica como a própria dialética.”* (Cunha, 2013:607).

Ao longo dos séculos a retórica foi *“reduzida a uma retórica das figuras, consagrando-se à classificação das diversas maneiras com que se podia ornamentar o estilo”* (Perelman, [1977] 1992:16) Um nome incontornável quando falamos de retórica é Chaim Perelman, um polaco que cedo se naturalizou belga, a quem é atribuída a revalorização da retórica. Perelman ([1977] 1992:13), convencido *“da importância desta disciplina para o pensamento contemporâneo”* dedicou-se a reabilitar e renovar a retórica, uma *“nova retórica”*, como a apelida, reconhecendo a importância da argumentação e a incontornável retórica em qualquer interação.

Também Fritjof Haft, no seu texto *Direito e Linguagem*, debruça-se sobre a retórica jurídica, definindo-a como *“uma disciplina prática, que se preocupa com as consequências a tirar do acesso ao espaço livre de criação na aplicação do direito.”* (Haft, 2002:322). É aqui clara a ponte que Haft estabelece entre a retórica e a interpretação da lei. O autor relembra que, apesar de todos os avanços e recuos na história do direito, aos aplicadores do direito, tal como na antiguidade, cabe trazer a *“ordem ao mundo”*, afirmando que a sua ação não é hoje muito distinta da de outrora: *“o jurista (...) procedia de forma sistemática. Ele estabelecia sequências. Indicava conceitos abstratos e resumia o caso com base neles. Analisava as alternativas de decisão. Escolhia os argumentos e determinava as suas posições relativas. Produzia relações de dedução. (...) Ponderava. Decidia. Criava ordem, onde os outros viam um caos. (...) não*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*resolvendo assim o conflito, mas decidindo-o e dando-lhe um fim através do compromisso o mais sustentável possível. O meio de que se socorria era a linguagem.*” Como conclui, na verdade, *“nada de fundamental se alterou até hoje.”* (Haft, 2002:325).

Para Perelman: *“A teoria da argumentação, concebida como uma nova retórica (ou uma nova dialética), cobre todo o campo do discurso que visa convencer ou persuadir, seja qual for o auditório a que se dirige e a matéria a que se refere”* (Perelman, [1977] 1992: 24) ou seja, assume um espectro vastíssimo, na medida em que cobre todos os aspetos relacionados com a adesão e todo o processo de fundamentação para o alcançar. No mesmo sentido vão as palavras de Haft *“Hoje, envidam-se esforços, por todo o mundo, no sentido de fazer emergir a retórica «nova, científica, pós-aristotélica». A sua tese central – não é possível, em parte alguma, um discurso neutro. (...) Toda a declaração, logo também toda a declaração jurídica, é intencional, situacional, pragmática – em suma retoricamente estruturada.”* (Haft, 2002: 324).

Contudo, a nova retórica conhece para Perelman claras balizas; prima pela força dos argumentos, pelo seu aspeto lógico, focando-se na troca ou apresentação de argumentos assentes em razões e em meios de prova. A sua principal preocupação é com a força, a intensidade e a solidez dos argumentos, de modo a garantir a adesão do seu auditório. Neste sentido, a retórica não está preocupada com o estilo ou a beleza do discurso, mas antes com a estrutura e força persuasiva ou conclusiva dos argumentos.

Com a sua proposta de nova retórica, Perelman procura teorizar e propor um equilíbrio entre legalistas e os decisionistas. Os primeiros consideram que o poder dos juízes deve ser reduzido ao máximo possível sem qualquer poder criativo, garantido a previsibilidade e a estabilidade das decisões, logo, no seu entender, garantir o máximo de segurança jurídica. Os segundos, atribuíam amplos poderes aos juízes, permitindo uma constante atualização do direito.

É facto que o direito deve ser previsível, de modo a garantir uma ordem estável e duradoura, contudo, ele deve ser atual, garantindo uma resposta adequada aos conflitos sociais. A história do direito demonstra estas oscilações entre mais ordem e segurança face ao desejo de liberdade e evolução. Ao abordar o raciocínio jurídico e a especificidade da argumentação no direito, focada na fundamentação de uma decisão, Perelman situa a dimensão da argumentação jurídica num espaço intermediário entre o determinismo legalista e a arbitrariedade da decisão. Considera que importa dar espaço à sociedade e às exigências institucionais, para que a decisão proferida seja convincente.

Perelman entende que a fundamentação de uma decisão deve ser convincente para as partes em litígio, para os juristas e para a sociedade em geral, ressaltando a importância da razoabilidade e aceitabilidade social de uma decisão em detrimento da verdade ou a coerência lógica. Em síntese, Perelman ressalta a necessidade de se alcançar uma solução satisfatória para os litígios, revestida de bom senso, equidade e interesse geral. Mas que só é aceitável socialmente se acompanhada de uma argumentação jurídica suficientemente convincente. Alerta para a condição essencial da prática da retórica, que só pode ocorrer se a audiência ou público se apresentar em liberdade de adesão: *“Pode-se, de fato, tentar obter um mesmo efeito seja pelo recurso à violência seja pelo discurso visando à adesão das mentes. É em função dessa alternativa que se concebe mais claramente a oposição entre liberdade mental e coação. O uso da argumentação implica que se tenha renunciado a recorrer unicamente à força, que se dê valor à adesão do interlocutor, obtida com a ajuda de uma persuasão racional, que não o trate como um objeto, mas que se apele à sua liberdade de juízo. O recurso à argumentação supõe o estabelecimento de uma comunidade das mentes que, enquanto dura, exclui o uso da violência.”* (Perelman, [1977] 1992: 73).

É inevitável mencionar aqui Niklas Luhmann, para quem os comportamentos humanos são precisamente mediados pela comunicação, ou seja, pelo sentido que comportam. Negando a existência de sentidos naturais e universais, Luhmann considera que o direito contribui para a garantia da segurança, ou seja dá um sentido inteligível às condutas humanas, na medida em que formula modelos de comunicação que permite uma certa segurança semântica. (Hespanha, 2007).

### **3. Direito positivo e lei cigana – distinção, interseção e convivência**

Relembrando, a lei cigana traduz-se num conjunto de regras próprias que permitem regular toda a vida social deste grupo, e cuja transmissão é exclusivamente oral e apenas válida no seio da população cigana. Esta ordem normativa tem como principais protagonistas indivíduos do género masculino, com idade avançada, reconhecidos pela maioria como tendo competência para intervir em situação de contenda ou litígio, os designados homens de lei, que

## II. A lei cigana e o direito oficial

operacionalizam a prática e o discurso jurídicos - a “lei cigana”. Assim, depreende-se que a lei cigana é uma ordem normativa paralela ao direito estatal.

A lei cigana cinge-se à oralidade, transmitida entre gerações; cada regra/norma apoia-se no costume, legitimado, em grande medida, pela antiguidade, sendo as convenções internalizadas entre os membros do grupo, que se conformam com elas de maneira consistente e sem muita reflexão. Por sua vez, no direito estatal a lei é escrita e resulta de um processo legislativo que se compõe por cinco fases: elaboração, aprovação, promulgação, publicação e entrada em vigor.

A lei cigana constitui um exemplo daquilo que muitos autores, no âmbito do estudo direito, designam por direito consuetudinário, assentando no costume enquanto *“usos, práticas, tradições que se tinham criado duma maneira insensível e gradual, transmitiam-se de pais para filhos e pautavam juridicamente a conduta dos homens. Esses modos de agir que vinham do passado, repetidos constantemente com a consciência da sua obrigatoriedade, e fortalecidos pela espécie de religiosidade decorrente do seu carácter antigo, eram acolhidos pelos julgadores, que deles se serviam como critério de resolução dos conflitos submetidos ao seu julgamento. A observância dos costumes é favorecida pelos instintos da imitação e do hábito: é mais fácil repetir do que inovar.”* (Galvão Teles, 1998:79). É portanto, um uso legitimado pela antiguidade.

Neste processo de normatividade, a memória tem um papel fundamental porque é o que permite a um povo somar história e construir identidade, *“assim a memória da norma (latíssimo sensu: de toda a normatividade, de toda a regra, de todo o padrão) vive sobretudo do decorar. É menos memória, mais flexível, mais evanescente.”* (Cunha, 2013: 540). Sendo a lei cigana estritamente de transmissão oral, a memória assume neste domínio uma particular relevância.

Independentemente de ser escrita ou decorada, a memória é sempre importante para qualquer ordem jurídica, assim também o é para o direito, começando nos factos que originam uma situação de disputa (Cunha, 2013) e prolongando-se para as leis a aplicar. No entanto, para o direito positivo a memória é traduzida em textos escritos, institucionalizando e oficializando a memória dos povos, assumindo uma versão jurídica de determinado povo através de leis e documentos processuais.

A centralidade do costume na aplicação da lei cigana e a sua aceitação coloca no centro do debate a eficácia de um processo de memorização, armazenamento e recuperação de regras reforçando a eficácia e importância de uma administração oral da lei.

Ora, a lei cigana e o direito distinguem-se, para além da forma como se sistematizam e transmitem, no conteúdo e nas práticas, ainda que coincidam nas áreas que regulamentam e, portanto, co-existam.

### 3.1. A proximidade da moral à lei cigana e a independência do direito

Se o direito positivo é independente da moral, as fronteiras entre moral e lei cigana são mais ténues. Na verdade, a lei cigana é muitas vezes justificada com argumentos valorativos numa estreita relação com uma ordem moral, assentes na honra, justiça e na solidariedade entre os seus membros. Já no direito, os direitos e deveres jurídicos são independentes da moral (Hart [1961] 2011).

Se o direito se distancia da ordem moral, na lei cigana as *leis* integram todas as normas que regulam a vida em sociedade, independentemente de se tratar de normas que regem a propriedade ou a conduta humana. Na lei cigana, a moral integra a normatividade, não se distinguindo no conjunto das leis ou normas existentes, incluindo diferentes dimensões, elencadas por Vecchio de forma generalista, como “*as normas da convivência, da decência, da etiqueta da cortesia (...) a maior parte dessas normas, com efeito, bem vistas as coisas, são apenas partes secundárias ou subespécies da Moral, enquanto no costume se reflectem, precisamente da moral*” (Del Vecchio, 1979:359). A lei cigana, não distinguindo as diversas ordens normativas, como as normas jurídicas, normas morais, usos sociais e religiosos, considera toda a norma com a mesma obrigatoriedade, imperatividade e inviolabilidade. Esta leitura da lei cigana remete-nos para a afirmação de Claire Auzias, historiadora francesa: “*Os Roms não conhecem mais do que o direito natural, os laços do sangue e da linhagem, essa famosa comunidade, cara aos mitólogos.*” (Auzias, 1995: 58). Talvez perigosa pelo absolutismo que tem implícito, não podemos deixar de concordar na associação estabelecida entre lei cigana e direito natural assente “*nas leis naturais, fundamentais, universais, permanentes, imutáveis, que decorrem da natureza humana.*” (Gilissen, [1979] 2016 :364).

É, alias, esta relação híbrida que permite que a lei cigana, como já constatado, sofra influências pela crescente filiação de população cigana à igreja evangélica, sendo possível identificar uma apropriação de normas religiosas pela lei cigana. Na verdade, a lei cigana pode ser apelidada de normatividade sincrética, na medida em que corresponde a uma normatividade que nunca se sistematizou e por essa razão *“tem tendência a misturar-se, num sincretismo epistemologicamente confuso, no qual, logicamente, alguns aspectos jurídicos não se encontram, contudo, ausentes.”* (Cunha, 2013: 538).

### **3.2.Os princípios orientadores – distintos na génese e no foco**

Os princípios orientadores destas duas ordens também se distinguem. A lei cigana orienta a sua ação pelos princípios da honra, da justiça e da solidariedade entre os membros da comunidade. Assentes numa estrutura social fundamentada nos critérios género e idade, que é distinta da reconhecida pelo direito oficial, os princípios que regem a lei cigana têm um foco mais coletivo do que individual. A solidariedade entre os elementos da população portuguesa cigana como garantia de interajuda e manutenção do grupo e a honra da família são primordiais para a lei cigana, enquanto promotores da sobrevivência do grupo e da sua identidade.

Para o direito estatal, a justiça, a promoção da igualdade, da garantia da liberdade e da segurança são apontados por diferentes autores como os seus fins, funções, valores ou princípios (Latorre, 1978; Hespanha, 1997; Eiró, 1997). Independentemente da nomenclatura utilizada, importa dar conta das várias dificuldades que se colocam à sua prossecução para além da sua compatibilização. Como refere Guibentif *“se o direito em certas situações consegue compatibilizar os diversos interesses em presença, já noutras se vê forçado a sacrificar alguns ou alguns deles. A composição dos interesses realizada pelo direito implica uma hierarquização destes, ajuizando uns, os que devem prevalecer, mais importantes que os outros, que devem ser sacrificados.”* (Guibentif, 2004: 115). Esta escolha é feita mediante determinados critérios tidos como bons pela generalidade dos elementos da sociedade, sendo este reconhecimento a condição para que sejam aceites por essa mesma sociedade. Ou seja, os interesses dos indivíduos são hierarquizados pelos critérios estabelecidos pelo direito.

Desde logo, no que respeita à igualdade, Luhmann defende que a única responsabilidade a que o direito está obrigado é a tratar todos os indivíduos de forma igual, uma igualdade perante a lei que traduz por *“especificação e aplicação universal de critérios para a decisão ‘sem consideração da pessoa’ – um princípio decisório que seria altamente imoral em sociedades arcaicas. A justiça torna-se agora a implementação uniforme do direito, por causa da sua vigência.”* (Luhmann [1972] 1983: 87).

Por seu lado, António Manuel Hespanha distingue a igualdade formal da igualdade material, designando esta última por *“igualdade efectiva, no plano das relações sociais reais”* (Hespanha: 2007:142). Com esta distinção tece uma leitura crítica do direito enquanto promotor de igualdade, destacando que a igualdade formal condiciona a igualdade de todos perante a lei, que na verdade se traduz, em seu entender, na individualização da desigualdade material: *“o direito criava, ainda, o mito da igualdade, insinuando que, estabelecida a igualdade formal, as desigualdades materiais tinham origem em diferenças de mérito ou de capacidade e vontade de trabalho, pelo que cada um apenas se tinha que queixar de si próprio.”* (Hespanha, 2007: 143).

O direito tem também a pretensão de facilitar e promover a segurança da vida em sociedade, ou seja, regulando, estabelecendo regras de interação. Nesta medida, crê-se que *“se promove o entendimento harmonioso, baseado na verdade, na justiça e na liberdade (autenticidade) de cada membro da sociedade.”* (Hespanha, 2007:151). Ou seja, a segurança jurídica traduz-se na previsibilidade e estabilidade da ordem jurídica. Previsibilidade porque a cada elemento é assegurado o conhecimento antecipado do que pode esperar da vida em sociedade; e estabilidade pela perdurabilidade por um período das normas jurídicas definidas de forma clara. Na senda deste raciocínio, o filósofo alemão Habermas teoriza acerca da coesão social e defende que esta se promove pela racionalização da ação dos indivíduos. Distinguindo uma racionalidade instrumental, que se centra na adequação da ação do homem face aos seus objetivos, e uma racionalidade comunicacional, que procura a harmonia entre os elementos de uma sociedade através dos consensos, potencializada pela linguagem. Esta teoria de Habermas sofre várias críticas, nomeadamente as que apontam para a diversidade de entendimento da linguagem que, porque assume diferentes registos, fins e codificações, pelo contrário, poderão dificultar a comunicação, ou refletir e promover desigualdades.

Há alguns autores que consideram que o direito está longe de cumprir a função de promover a coesão social e a igualdade entre os elementos de uma sociedade, e, pelo contrário, é um mecanismo de domínio de um grupo social, legitimando poderes particulares e diferenciados. O marxismo é uma das correntes que continua a atrair autores, como Gramsci, teorizando em dois planos, o normativo e o simbólico. No primeiro, apontando a definição de normas benéficas para grupos sociais favorecidos, nomeadamente ao nível do direito do trabalho perpetuando as condições para a sua manutenção, e no plano simbólico apoiando e disseminando conceitos como mérito, produtividade, designadamente. Mas outras correntes, como os estudos feministas, consideram que o direito tem um discurso no masculino, assumindo o masculino como a normalidade, o que acarreta uma discriminação simbólica significativa que tem procurado ser, no plano legislativo, combatida, mas que no plano prático ainda subsiste. Se dúvidas há sobre uma discriminação de género no direito, as discriminações étnicas, ou chamemos-lhe distinções legais legitimadas pela norma, são mais evidentes quando percorremos a história do direito ocidental. É aliás recente o fim de normas de segregação racial como as existentes nos EUA ou na África do Sul ainda na segunda metade do século XX.

Ora os princípios, fins ou valores do direito são o que norteiam a sua definição e revisão, mas que nunca se alcançam ou concretizam de forma perfeita ou plena. No caso da lei cigana, os seus princípios são o garante da sobrevivência identitária desta população, ainda que isso signifique uma estrutura social fortemente hierarquizada, nomeadamente nas questões de género, evidenciada numa dominação das mulheres pelos homens em muitos aspetos da vida social, mas também no plano individual.

### **3.3. Direito e lei cigana – as diferenças que culminam no processo de implementação**

Comparando o direito estatal com a lei cigana percebe-se que o espaço retórico que leva à decisão é muito mais balizado no direito estatal.

Primeiro, porque a lei cigana é menos formal e processual, com um discurso mais próximo do quotidiano, em parte devido a não profissionalização deste sistema normativo, onde diferentes papéis se acumulam e se sobrepõem de forma complexa. Contrariamente, o direito estatal



apresenta-se fortemente estruturado, institucionalizado, profissionalizado e especializado, com tarefas e funções bem balizadas e hierarquizadas.

Segundo, a lei cigana, quando convocada, socorre-se do modelo de mediação para conduzir e resolver as contendas, valendo-se mais da persuasão do que de leis e regras de forma factual. Estratégia que é seguida desde a construção do objeto da contenda até ao seu desfecho. Este método de orientar e alcançar a resolução da contenda permite garantir a adesão das partes à decisão final e o seu cumprimento, mas também acautela a manutenção das relações existentes entre as partes.

Importa aqui referir que o direito oficial, de algumas décadas para cá, aposta crescentemente nos dispositivos alternativos de resolução de litígios (alternative dispute resolution – ADR), os quais utilizam a mediação como principal instrumento de resolução de litígios.

Boaventura Sousa Santos, no âmbito de uma investigação que levou a cabo nos anos 70 do século XX, numa favela do Rio de Janeiro, descreve o que considera ser um direito interno e informal existente na favela, gerido pela associação de moradores que promovia a resolução de conflitos na comunidade decorrentes da luta pela propriedade – o direito de Pasárgada. A descrição que propõe desta normatividade poderia ser usada para descrever o processo de tomada de decisão no âmbito da lei cigana: *“as decisões não resultam da aplicação inequívoca de normas/lei gerais a casos concretos. São antes o produto da aplicação gradual, provisória e sempre reversível de topoi, cuja carga normativa se vai especificando à medida que se envolve pela argumentação. Com a facticidade concreta da situação em análise. O objetivo é construir progressivamente e por múltiplas aproximações uma decisão que seja aceite pelas partes e pelo auditório relevante, ou que, não sendo aceite por todos, mantenha uma carga de persuasão suficiente para marginalizar ou estigmatizar os recalcitrantes”* (Santos, 1988: 19).

De facto, o processo de decisão pela lei cigana assume contornos bem mais casuísticos do que no direito estatal, estando em grande medida dependente dos seus protagonistas, as partes e os homens de lei chamados a intervir. Dada a natureza da lei cigana, a sua permeabilidade à interpretação e à construção argumentativa sobre os factos, a decisão é sobremaneira mais lato do que no direito positivo. Como refere Boaventura Sousa Santos, a propósito do direito de Pasárgada, *“a amplitude do espaço retórico do discurso jurídico varia na razão inversa do nível de institucionalização da função jurídica”* (Santos, 1988: 59).

Ambos os sistemas dispõem de instrumentos de coação, ainda que se distingam. A sanção jurídica é imposta pelo estado, detentor de uma estrutura complexa de coação, que permite dar cumprimento a um processo pré-estabelecido e juridicamente regulamentado, desempenhado por órgãos com legitimidade reconhecida pelo direito, aos quais é permitido impor sanções a quem não cumpre as normas jurídicas, nomeadamente por via da força física. Na lei cigana, a sanção é decretada pelos homens de lei, mas é aplicada pelas partes envolvidas, sob o controlo coletivo. Deste modo, a estrutura de controlo, a aplicação da lei cigana e da sanção, é criada e dissipada casuisticamente. As sanções traduzem-se pela reprovação moral pelo grupo ou na exclusão social, mas, por vezes, também na violência física, ou na perda de bens como compensação do incumprimento da norma. A exclusão social ou a reprovação – sanção típica da ordem do trato social - constitui uma das sanções por excelência da lei cigana, dimensão que será aprofundada no capítulo IV. Ainda que seja um sistema que restringe a liberdade individual, as suas características coercivas não são necessariamente percebidas pelos membros do grupo e mesmo que o percebam, tendem a tolerá-la porque se apresentam no costume, sendo mais prontamente aceite do que as leis (tão distantes) impostas pelo Estado. A este propósito evidencia-se uma significativa diferença entre estas duas ordens normativas, enquanto que o direito oficial individualiza a ação, ou seja, é o cidadão isolado que é responsabilizado pela ação, na lei cigana a família do indivíduo partilha da sua responsabilidade e das consequências de qualquer ato por si praticado.

Finalmente, se no direito estamos perante uma estrutura com um conjunto de órgãos cuja ação está previamente estabelecida, na lei cigana todo o poder de decisão sobre o processo está concentrado nas mãos de um ou mais homens de leis, ainda que a audiência e as partes assumam o papel, implícito, de avaliar a condução do processo. Mas os homens de lei não concentram apenas o poder de decisão, a própria forma como se lembram e ditam a lei é também um importante fator de mudança na lei cigana.

#### **4. Breve clarificação conceptual - Lei cigana: Um exemplo do pluralismo normativo**

A presente investigação remete inevitavelmente para uma reflexão teórica sobre a coexistência de normatividades num mesmo espaço social, o que aliás constitui um dos debates centrais da

sociologia do direito. De facto, ao longo dos últimos cem anos, diversos autores da área da antropologia e da sociologia jurídica têm-se dedicado a estudar contextos sociais onde coexistem variadas formas de regulamentação do comportamento social, independentemente da sua formalização. A génese da reflexão está associada em grande medida ao seu reconhecimento empírico nos estudos sociológicos e antropológicos desenvolvidos em grupos sociais com direitos costumeiros, no início do século XX (Ehrlich, 1913; Malinowski, 1926; Radcliffe-brown, 1952; Gurvitch (1977); ou Jorge Dias, 1948 e 1953 em Portugal).

Eugen Ehrlich, teórico austríaco, estudou o sistema normativo nas comunidades camponesas na região de Bukowina, as quais, ignorando o direito oficial do império Austro-Húngaro, mantinham em prática o seu direito costumeiro. Este autor defende que o direito não pode ser apenas proveniente do Estado, mas antes um produto da sociedade, que, organizada sob variadas motivações, cria diversas ordens jurídicas em coexistência, ainda que algumas destas não estejam formuladas como proposições jurídicas. Ehrlich defende a existência de um *'direito vivo'*, cuja fonte é a dinâmica social, que, independentemente do sistema jurídico oficial, encontra e implementa formas de controlo social não formalmente institucionalizadas. Este autor não procura eliminar a figura do Estado nos sistemas jurídicos, mas colocar a sociedade como principal gerador de direito. O direito como construção social das associações humanas produtoras de normas de controlo social.

Georges Gurvitch, teórico russo, mas radicado em França, parece partilhar da tese de Ehrlich. Para Gurvitch, o Estado está longe de ser a única fonte jurídica, explicando este atual centralismo por condições históricas e políticas. Chega a ser apelidado de anti-estatal por Carbonnier (1979). Defende a coexistência de grupos sociais capazes de produzir ordens jurídicas diferentes, considerando impraticável a ideia do direito criador do direito, extraindo validade e legitimidade de si próprio. Entende que a conceção do direito está ligada aos factos, à experiência, e, portanto, sustenta que o direito é um *'direito social'*. *“Onde existe uma sociedade, uma classe social, um grupo estruturado, ou mesmo tão-somente um Nós ativo, há possibilidades de nos encontrarmos em presença do direito”* (Gurvitch, 1977: 240). Considera que o que atribui legitimidade ao direito é o reconhecimento coletivo, a identificação da sociedade com o sistema jurídico.

O desenvolvimento deste debate faz emergir o conceito de pluralismo jurídico, colocando o

## II. A lei cigana e o direito oficial

foco na própria definição de direito. Ou seja, o conceito de direito, enquanto direito positivo - ligado ao estado, sistematizado e escrito, cuja aplicação é da responsabilidade de um grupo de profissionais claramente definido e identificado, condições das quais retira a sua própria validade/legitimidade - é colocado em causa, emergindo propostas de definição mais latas, como se depreende das teses de Ehrlich e Gurvitch.

De forma mais radical posiciona-se o antropólogo John Griffiths no seu artigo *What is legal pluralism?*, considerando que o principal obstáculo à teoria do direito é o centralismo jurídico que define como “*systematic and unified hierarchical ordering of normative propositions, which can be looked at either from the top downwards as depending from a sovereign command (Bodin, 1576; Hobbes, 1651; Austin, 1832) or from the bottom upwards as deriving their validity from ever more general layers of norms until one reaches some ultimate norm(s) (Kelsen, 1949; Hart, 1961)*” (Griffiths, 1986:3). Considera, pois, que o centralismo jurídico não existe e que, inevitavelmente, a organização normativa da sociedade obriga à existência de um pluralismo jurídico.

O sociólogo português Boaventura Sousa Santos tem também um papel de destaque neste debate. A partir do trabalho de investigação que realizou numa favela do Rio de Janeiro, já anteriormente mencionado, defende a existência de um pluralismo jurídico assente na tese de que “*no mesmo espaço geo-político haja mais do que um direito ou ordem jurídica.*” (Santos, 1988: 64). O autor assume uma versão funcionalista da noção de direito, atribuindo-lhe uma função social. O direito de Pasárgada resulta da necessidade de criar formas alternativas de resolução de conflitos naquela favela. O facto de toda a comunidade ocupar terrenos ilegais coloca no plano da ilegalidade formal qualquer disputa pela propriedade entre moradores. Conclui com esta investigação que o alcance do direito estatal não é pleno, mas antes coexiste com outras formas de direito ou regulamentação. Assumindo o direito como um: “*conjunto de processos regularizados e de princípios normativos, considerados justificáveis num dado grupo, que contribuem para a criação e prevenção de litígios e para a resolução destes através de um discurso argumentativo, de amplitude variável, apoiado ou não pela força organizada.*” (Santos, 1988: 72).

As perspetivas teóricas elencadas permitem extrair duas considerações sobre a noção de pluralismo jurídico: a diversidade de formas de manifestação da juridicidade; e a negação do direito positivo como única fonte produtora e gestora do direito.

Interessa ainda esclarecer a evolução do conceito. Se, inicialmente, o pluralismo jurídico surge

como matriz teórica para a conceptualização de contextos empíricos claramente delimitados - ordens normativas de comunidades que, por fatores histórico-sociais, constituíam grupos resistentes ao direito formal – foi depois progressivamente apropriado para designar a multiplicidade de ordens coexistentes nas sociedades cuja delimitação pode ser menos claramente definida e delimitada (classes sociais, grupos sociais, associações, etc). Esta difusão da definição, associada àquilo que alguns autores consideram ser uma leitura abusiva da noção de direito, despoleta críticas ao conceito, baseadas em três principais argumentos.

Um primeiro refere-se à concordância com a delimitação do conceito de juridicidade. A fluidez e a volatilidade destes modos informais de controlo social não permitem uma clara distinção entre direito e costumes, tradições, normas morais ou ainda estratégias de poder de alguns indivíduos ou grupos sociais. Perante esta nebulosidade, qualquer norma social se constituiria como direito. Assim, ainda que se assuma a existência de sistemas de regras com carácter de obrigatoriedade, estes autores não lhes reconhecem juridicidade (Robert, 1998). Este argumento é retomado por Tamanaha (2008) no seu artigo *Understanding Legal Pluralism: Past to Present, Local to Global*. Nesta sua reflexão, o autor sublinha que, tendo em conta a proliferação de formas de direito defendidas pelos pluralistas jurídicos, a linha que separa o direito dos restantes domínios da vida em sociedade torna-se pouco precisa. “*When understood in these terms, just about every form of norm governed social interaction is law. Hence, we are swimming, or drowning, in legal pluralism.*” (Tamanaha, 2008: 393). Então, reflete o autor, se a lei é apenas uma regulamentação normativa, porque apelidamos as ordens normativas de lei? Assente nesta premissa considera a designação “pluralismo normativo” mais adequada.

O segundo argumento prende-se com o facto de a multiplicidade dos sistemas normativos não excluir a intervenção do direito formal, sempre que se considerar pertinente. Ainda que os indivíduos acatem o direito informal, reconhecem a existência de um direito oficial que pode ser acionado ou convocado a qualquer momento. Perante factos normativos dissidentes, se o direito formal não os condena é porque os desconhece. Importa clarificar que não se trata de hierarquizar estes sistemas, dando a primazia ao direito, mas clarificar que estamos perante sistemas distintos que não deverão ser entendidos como partes de um todo.

O terceiro, e último argumento, é de ordem cognitiva. E sustenta que os diferentes sistemas normativos não deverão ser lidos com as categorias utilizadas no âmbito do direito positivo. Ou

seja, a abordagem feita deverá assentar numa terminologia mais próxima dos conteúdos em análise. Este é, aliás, um argumento proveniente da antropologia jurídica conhecido como debate Gluckmann-Bohannan. Dois antropólogos que divergiam quanto à utilização de conceitos da cultura ocidental no estudo de outras sociedades. Gluckmann considerava que os conceitos, depois de submetidos a uma redução analítica, estavam expurgados de dimensões etnocêntricas. Bohannan defendia que a sua utilização distorcia a leitura da realidade e que os conceitos utilizados devem ser as categorias da própria sociedade em análise (Santos, 1988: 66-67).

São, portanto, estes os argumentos que sustentam a opção aqui adoptada pelo conceito de pluralismo normativo para caracterizar a multiplicidade de formas de normatividade existentes e coexistentes no mesmo espaço social.

Os teóricos que consideram este conceito mais adequado não negam a existência daquilo que julgam ser de facto um contexto de pluralismo jurídico; contudo, confinam-no ao campo jurídico. Contrariando a ideia de uma ordem jurídica linear e homogénea, colocam a descoberto um direito positivo complexo e pluralista que resulta de dois fatores: por um lado, a multiplicidade de entendimentos do direito; por outro, a crescente multiplicidade de normas estatais e internacionais, uma causa/efeito da atual dinâmica organizacional global (Jean-Guy Belley, 2002), Trata-se, portanto, de um pluralismo caracterizado por um policentralismo, onde coexistem instâncias de criação e aplicação jurídica, moderadamente independentes (Gonçalves, 2003).

Ou seja, no essencial, estamos perante uma questão de semântica. O que está em causa são diferentes conceptualizações da mesma realidade social, onde a linha que separa o campo normativo do campo jurídico assume diferentes destaques. Para uns, esta fronteira obriga a conceitos distintos; para outros, cuja noção de direito assume contornos mais latos, esta distinção é de somenos importância e a noção de pluralismo jurídico reúne toda a multiplicidade de formas regularizadoras da vida em sociedade, independentemente da sua formalização.

Importa sublinhar que a evolução da definição do conceito de pluralismo jurídico resulta não só do debate teórico, mas também, em grande medida, da evolução dos seus contextos de aplicabilidade empírica.

À luz da sociologia do direito, e ciente de que a produção científica não permite posicionamentos inteiramente neutros, opta-se por considerar que a lei cigana ilustra aquilo que

se designa por pluralismo normativo. Vale a pena clarificar a opção por esta terminologia. Não querendo forçar demasiado as analogias, considera-se que o objeto de estudo se assemelha em grande medida aos grupos sociais claramente definidos e delimitados que inicialmente foram alvo de estudos no âmbito do direito e que despoletaram a designação de pluralismo jurídico (como grupos indígenas). Porém, assumindo a concordância com os argumentos atrás expostos, a designação de pluralismo normativo julga-se mais pertinente para o contexto empírico desta investigação.

De facto, a lei cigana assume categorias distintas do direito positivo e integra normas e regras de comportamento, pautadas, em grande medida, por costumes e tradições, cujos domínios e fronteiras nem sempre são fáceis de distinguir. Para além disso, este grupo está ainda sujeito ao direito estatal sempre que seja considerado pertinente, existindo por vezes situações de conflito entre as suas normas sociais e as normas jurídicas. É disso exemplo, o casamento entre menores ou o não cumprimento da escolaridade obrigatória. Nestas situações se o direito formal não intervém “*é porque lhe escaparam.*” (Carbonnier, 1979: 222). Assim, admite-se que estamos perante uma ordem normativa, num cenário de pluralismo normativo que caracteriza a *arena social* (Tamanaha: 2008).

Esta co-existência normativa evidencia “*a diversidade e conflitualidade que caracteriza o direito, como todos os universos sociais, e realçando o facto de o direito não ser a única fonte de normas sociais.*” (Guibentif, 2004). O conceito de norma social aqui referido, na sua concepção sociológica, traduz-se pelos “*usos que mais ou menos conscientemente, seguimos nas nossas actividades diárias e que são suficientemente consistentes para sugerir a um observador exterior que sentimos uma obrigação em cumpri-los.*” (Guibentif, 2004:67) Na verdade, a vida quotidiana em sociedade não seria possível se os indivíduos não estivessem munidos de signos preestabelecidos, significados e regras de comportamento. Esses significados são entendidos pelo próprio indivíduo, pelo grupo com que interage e pelo coletivo em geral. Ora, a pluralidade de modelos normativos existente na sociedade limita a coerência e a conformidade das normas e dos comportamentos, na medida em que estes são definidos circunscritos aos contextos para os quais são válidos, podendo, eventualmente, colocar-se em sobreposição ou conflito com as normas previstas para outros contextos.

## II. A lei cigana e o direito oficial



### **Capítulo III.**

#### **Estratégia metodológica**

Narrar o percurso metodológico é um exercício particularmente interessante pela oportunidade de refletir sobre o caminho trilhado e as opções tomadas, sempre balizadas pelo tema e pelos objetivos, mas também pela interação estabelecida com o terreno e por muitos outros fatores que a cada momento se procuraram acautelar através de um processo de constante reflexividade, “*condição de uma pratica científica rigorosa*” (Bourdieu, 2011: 41). Mas é também um momento pautado por algum desconforto provocado pelo mar de opções, caminhos e estratégias igualmente interessantes que repetidamente assolam a mente e que ficaram por explorar.

Neste sentido, o presente capítulo pretende dar conta da abordagem etnográfica que se seguiu nesta pesquisa, do processo de construção do objeto de estudo e dos desafios que o trabalho de terreno com uma escala nacional nos colocou.

#### **1. A construção do objeto de estudo**

Dois factos ressaltam da análise dos estudos ciganos em Portugal. Primeiro a sua microterritorialização, maioritariamente as pesquisas, independentemente das áreas disciplinares em que se enquadram, tendem a ter o seu objeto de estudo balizado territorialmente, centrando-se num conjunto de famílias que partilham o mesmo território. Segundo, as referências à lei cigana são secundárias e complementares a outros domínios de investigação. Todavia, apesar da diversidade da população cigana ser amplamente discutida pelos estudos ciganos, diversidade que surge várias vezes como justificação para a microterritorialização dos estudos, a lei cigana não deixa de ser referida como um denominador comum. É nesta leitura cruzada que se começa a construir o objeto desta investigação.

## II. A lei cigana e o direito oficial

Assim, importa relembrar que esta investigação procura conhecer e compreender o código normativo da população portuguesa cigana, seus contextos (discursos e práticas) e dinâmicas de produção e reprodução, assentando em três níveis analíticos:

- As “leis”/normas implícitas e explícitas (conteúdos que se aplica à interação) e os instrumentos e meios de resolução de conflitos (processo de resolução dos conflitos, de prevenção e sanções ao incumprimento);
- Os protagonistas da aplicação das “leis”/normas (quem são e porque possuem legitimidade para evocar as leis e resolver os conflitos), as estratégias de conservação do seu papel intra e inter-comunidades (qual a sua abrangência familiar e territorial); e
- As dinâmicas de produção, reprodução e/ou transformação desta ordem normativa, dos atores e dos papéis desempenhados.

Mas se este é o ponto de partida, o objeto de estudo e as suas dimensões de análise foram sendo (re)construídas à medida que nos íamos introduzindo no terreno, cruzando a informação recolhida com a pesquisa teórica. Este processo foi confirmando a pertinência da pesquisa no panorama dos estudos ciganos portugueses, na medida em que colocava a descoberto um espaço científico pouco explorado.

Dado os propósitos desta investigação assume-se uma abordagem compreensiva da realidade da população portuguesa cigana, procurando interpretar os contextos e a ação dos indivíduos o mais próximo possível do seu próprio entendimento, do modo a apreender os sentidos da ação. Assim, impõem-se uma estratégia de pesquisa qualitativa, confiante no *“proveito científico que se retira de se conhecer o espaço em cujo interior se isolou o objeto estudado”* (Bourdieu, 2011: 30).

O “caminho faz-se caminhando” é a expressão que melhor descreve o percurso metodológico que foi seguido nesta investigação. Cumpre-se dizer que foi longo e enriquecido pela experiência profissional acumulada ao longo desse mesmo período<sup>16</sup>.

Partilhando dos entendimentos de Mucchielli, para quem *“O investigador qualitativo é um artesão no sentido em que cria a sua própria metodologia em função do seu terreno de*

---

<sup>16</sup> O facto de no âmbito da minha atividade profissional ter participado em projetos de investigação onde contatei com população cigana e ter integrado o Núcleo de Apoio às Comunidades Ciganas do Alto Comissariado para as Migrações, permitiu estabelecer um contacto com a população cigana portuguesa que obviamente foi uma mais valia para a realização da presente dissertação.

*investigação.*” (Mucchielli, 2009:73) e de Bourdieu, que considera que devemos “*mobilizar todas as técnicas que, dada a definição do objeto, possam parecer pertinentes e que, dadas as condições práticas de recolha dos dados, são praticamente utilizáveis*” (Bourdieu, 2011: 24), e, partindo de um conjunto de questionamentos, esta pesquisa assumiu uma abordagem etnográfica que se foi construindo e impondo, socorrendo-se de uma triangulação metodológica, composta por entrevistas compreensivas, observação participante e análise de conflitos.

O contacto com as pessoas ciganas, a interação com os entrevistados e os contactos com pessoas ciganas noutros contextos, nomeadamente profissionais, permitiram que a abordagem etnográfica alimentasse e fosse alimentada, no sentido da complementaridade, pelas entrevistas em profundidade: “*Observar o que acontece, ouvir o que é dito, fazer perguntas; na verdade, reunindo quaisquer dados disponíveis que sirvam para lançar alguma luz sobre o assunto em que se centra a investigação.*” (Hammersley, 1994: 15).

Não sendo previamente equacionada, a abordagem etnográfica, como se depreende, impôs-se desde o início, como uma oportunidade que se foi estabelecendo e da qual a investigação foi beneficiando. Inspirada pelas palavras de Bourdieu, esta era uma oportunidade que não podia ser ignorada: “*a pesquisa é uma coisa demasiado séria e demasiado difícil para se poder tomar a liberdade de confundir rigidez, que é o contrário de inteligência e da invenção, com o rigor, e se ficar privado deste ou daquele recurso entre os vários que podem ser oferecidos pelo conjunto das tradições intelectuais da disciplina – e das disciplinas vizinhas: etnologia, economia, história.*” (Bourdieu: 2011,24). Mas isso não significa menos rigor no processo de investigação, procurou-se sempre seguir a recomendação de Bourdieu, acautelando, em “*contrapartida uma extrema vigilância das condições de utilização das técnicas, da sua adequação ao problema posto e às condições do seu emprego.*” (Bourdieu, 2011:25).

Ou seja, a estratégia de investigação foi orientada a cada momento pela combinação entre os questionamentos formulados, o objeto de estudo e o cruzamento entre a informação recolhida e a teoria, num processo reflexivo constante. Como resume Caria, “*Todos os procedimentos de recolha e tratamento de dados são possíveis, desde que subordinados à preocupação de compreender o Outro, através da reflexividade do investigador.*” (Caria, 2002: 13).

## II. A lei cigana e o direito oficial

O método etnográfico, associado à antropologia, é introduzido na sociologia no início do século XX pela Escola de Chicago e permite ao investigador entender os sentidos que os indivíduos atribuem à sua própria ação no seu contexto social. Como refere Clifford, este é um método com *“Uma autoridade cientificamente validada, ao mesmo tempo que baseada numa singular experiência pessoal.”* (Clifford, 2002: 22). Mas a importância dessa experiência pessoal não reside em si mesma, é a sua contextualização na realidade social que importa compreender. Ou seja, o enfoque na experiência pessoal permite *“ter acesso a diferentes representações do mundo que, constituindo a realidade de diferentes atores sociais, necessariamente encontram repercussão na diversidade das suas práticas. A etnografia constitui-se desta forma como um processo de descrição e compreensão do sentido das trajetórias dos sujeitos e das comunidades.”* (Neves, 2004: 97).

A abordagem etnográfica assume uma particular vantagem nesta pesquisa, na medida em que o objetivo não era confirmar hipóteses, mas permitir um aprofundamento na compreensão do objeto de estudo capaz de trazer novas dimensões e entendimentos sobre a realidade observada. Como refere Magnani *“A etnografia é uma forma especial de operar, em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para segui-los até onde seja possível e, numa relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente.”* (Magnani, 2009: 73).

O trabalho de terreno desta investigação concretizou-se ao longo de oito anos com recurso, por um lado, a muitos contatos informais com população cigana, observação participante, entrevistas e a análise de conflitos e, por outro, pela discussão e reflexão da informação recolhida com pessoas ciganas e não ciganas, fundamental para afinar dimensões a aprofundar na recolha de informação. A informação coletada nesta multiplicidade de contextos traziam, por um lado, novos questionamentos e novas dimensões de análise mas permitiam, acima de tudo, uma leitura compreensiva das dinâmicas sociais e familiares da população cigana. Como refere Hammersley *“O desenho da pesquisa em etnografia, tanto está relacionado com a seleção de estudos de caso como com outros aspetos, é um processo contínuo. A relação entre os problemas de pesquisa e os casos selecionados deve ser constantemente revisto.”* (Hammersley e Atkinson, 1994:61).

Se há vantagem num processo de investigação mais longo do que o calendário académico prevê, principalmente quando recorremos a uma abordagem metodológica desta natureza, é o aprofundamento das relações estabelecidas com o terreno e o conseqüente aprofundamento do objeto de estudo. Como refere Cabral “*É precisamente este contato mais profundo que dá à observação participante a riqueza do detalhe que a distingue de outros métodos de pesquisa nas ciências sociais.*” (Cabral, 1983: 333). Mas também se crê que o trabalho de terreno, em particular a observação participante, está longe de se circunscrever a um determinado período, sendo inevitável que os contactos com a população cigana noutros contextos e para lá da previsível trabalho de terreno tragam reflexão enquanto o processo de investigação decorre, independentemente da fase em que se encontre. Como refere a antropóloga inglesa Kate Fox, “*The thing about participant-observation research is that it does rather tend to take over your whole life.*” (Fox, 2004: 156).

## **2. O trabalho de terreno – os desafios de uma pesquisa etnográfica à escala nacional**

Esta é uma investigação com uma abordagem metodológica assente na etnografia, cujo trabalho de terreno tem contornos menos definidos (Hammersley, 1994) do que a tradição etnográfica nos habituou, muitas vezes focalizados num grupo social, em determinado espaço ou território, como um bairro, uma cidade, um equipamento ou uma instituição. Esta pesquisa etnográfica tem uma escala nacional, à semelhança de outras investigações, como é o caso do estudo sobre o comportamentos dos ingleses realizado por Kate Fox (Fox, 2004) ou, no âmbito dos estudos ciganos, a pesquisa desenvolvida por Ann Foley, (2010) sobre os ciganos e *travellers* ingleses, e em Portugal o caso de Alexandra Castro com uma pesquisa etnográfica multi-situada, tendo por unidades de observação núcleos familiares com mobilidade territorial. Neste sentido, tendo em conta os propósitos desta investigação o trabalho de terreno deveria ser realizado à escala nacional.

Num primeiríssimo momento foram contactados atores particularmente acessíveis, nomeadamente indivíduos que assumem em diferentes contextos sociais o papel de facilitadores em projetos de intervenção como população cigana, nomeadamente dinamizadores

comunitários no âmbito do Programa Escolhas<sup>17</sup> e mediadores no âmbito do projeto Mediadores Municipais Ciganos<sup>18</sup>. Estes assumiram um papel fundamental, na medida em que, primeiro, o seu discurso revela uma maior capacidade reflexiva sobre o tema e, segundo, porque permitiram “*desenhar as grandes linhas de força do espaço*” que integra o objeto de estudo (Bourdieu, 2011:30). Acresce a sua diversidade territorial, a qual, aliada às vantagens anteriormente indicadas, permitiu desde cedo ir sinalizando as variáveis que contribuem para explicar a diversidade da população cigana ao nível nacional e, por outro, não a mediação, mas a sinalização de grupos e atores sociais que seria importante auscultar. Assim, foram entrevistados 10 facilitadores (8 homens; 2 mulheres), procurando alcançar a maior diversidade territorial possível (3 do Norte; 3 do Centro; 1 da AML; 2 do Alentejo; e 1 do Algarve).

Esta primeira abordagem ao terreno acabou por se revelar uma fase fundamental de recolha de informação, ainda que diretamente não tenham respondido ao que se esperava – que mediassem o contacto com as figuras de autoridade entre a população cigana - os homens de lei ou de respeito - os indivíduos que protagonizam os processos de resolução de conflitos internos à população. De modo geral, estes informantes não se demonstraram disponíveis para fazer essa ponte, porque embora os saibam identificar, consideram que não estão disponíveis para conversar com não ciganos sobre a temática. São homens mais velhos, mais conservadores e entendem que não devem partilhar estes assuntos com não ciganos. Sinalizar e realizar entrevistas em profundidade a estes atores sociais era o que se previa fazer na primeira fase de recolha de informação.

O projeto de investigação previa uma abordagem progressiva ao terreno. Depois destes informantes, o objetivo posterior era chegar a outras pessoas, nomeadamente os homens de lei, indivíduos e grupos pertinentes de auscultar no âmbito da pesquisa. A analogia com a imagem naturalista de uma cebola, em que gradualmente o contacto com pessoas mais acessíveis nos aproxima de pessoas e grupos eventualmente menos disponíveis ou acessíveis, é inevitável.

Assim, a escolha dos entrevistados foi sendo definida à medida que o processo de recolha foi sendo feito e muito fruto da informação recolhida, seja pelas questões que colocava, seja pela

---

17 Programa coordenado pelo ACIDI, criado em 2001 e que promove a integração de crianças e jovens através do financiamento de projetos.

18 Mediadores municipais que exerceram funções no âmbito do projeto Mediadores Municipais Ciganos, Projeto que decorreu entre 2009 e 2015, financiado pelo ACIDI - Alto Comissariado para a Imigração e Dialogo Intercultural, atual ACM - Alto Comissariado para as Migrações.

rede de contacto que se abria.

A seleção e a realização das entrevistas seguiram dois princípios, a diversidade e a saturação (Guerra, 2006; Costa, 1986; Caria, 1997). No que respeita à diversidade, e numa articulação entre a teoria e os dados que iam ser recolhidos, alguns critérios foram definidos à priori, nomeadamente a distribuição geográfica (Norte, Centro, Área Metropolitana Lisboa, Alentejo e Algarve), a diversidade territorial (rural/urbano), o género e a idade. A estes critérios juntou-se a diversidade interna que foi emergindo ao longo do trabalho de terreno (chabotos, galegos e outros ciganos portugueses). O cruzamento destas variáveis permitem-nos confirmar a complexidade da diversidade de que se reveste a população cigana. Consciente do desafio, procurou-se entrevistar homens de lei, mas também outros elementos da população cigana, procurando diversificar quanto às quatro variáveis apresentadas. Esta diversidade teve por objetivo dar resposta à heterogeneidade da população, amplamente apontada pela literatura e pela informação empírica recolhida, mas, também, compreender a sua articulação perante situações de conflito. Compreender, nomeadamente, o efeito dessa diversidade na definição e operacionalização da lei cigana e, por outro lado, clarificar a abrangência familiar e territorial dos homens de lei, os critérios dessa abrangência e a diversidade nas estratégias assumidas para a resolução dos conflitos.

A saturação empírica (Glaser e Strauss, 1967) da informação foi também uma preocupação no decurso do trabalho de terreno. Em termos operacionais, procurou-se explorar ao máximo as fontes e os acontecimentos de modo a que nada de novo pudesse ser mais registado. Este estágio é atingido quando se percebe que a recolha começa a repetir o material empírico coletado.

Seguindo os dois princípios enunciados - diversidade e saturação da informação - procurou-se fazer uma seleção criteriosa daqueles que pretendíamos ouvir, seguindo-se uma recolha estratégica ou intencional (Thompson, 2002) em que, por um lado, as primeiras entrevistas orientaram as escolhas seguintes pela informação e rede de contactos que possibilitavam, mas, também, os propósitos do estudo.

Esta seleção foi combinada com duas preocupações: por um lado, entrevistar casos representativos, como os homens de lei tidos como exemplos de autoridade e cujos nomes iam surgindo nas entrevistas, e, por outro, entrevistar pessoas que representavam casos excecionais, tal como uma mulher que era considerada mulher de lei, ainda que essa nomenclatura seja alvo

## II. A lei cigana e o direito oficial

de franca discussão e não seja consensual, como veremos. Ou seja, a análise compreensiva dos discursos de “*uma pequena dimensão de sujeitos socialmente significativos*” (Guerra, 2006: 20). Ou, como refere Ferrarotti, “*cada indivíduo representa a reapropriação singular do universo social e histórico que o rodeia*” (Ferrarotti, 1983:51). É, portanto, a singularidade de cada narrativa que permite construir gradualmente uma representação sociológica da realidade que se procura estudar (Bourdieu, 1997). É a emergência do “eu social” que importa compreender (Chanfrault-Duchet, 1988).

Seguindo nesta pesquisa a proposta do sociólogo francês Daniel Bertaux, a recolha dos relatos assenta em balizas teórico-metodológicas previamente definidas, o que por sua vez permite o seu questionamento gradual criando uma relação mais próxima entre a observação e a reflexão, evitando o que Bourdieu (1998) designou por *ilusão biográfica* e tendo sempre presente que os relatos pessoais são mais do que percursos individuais, que permitem captar o sentido das ações no espaço social do seu protagonista. Não significa isto que o ator seja passivo na sua ação, mas que a sua vivência pessoal está profundamente enraizada no campo social e, portanto, em grande medida condicionada por ele. Note-se que não se trata nesta combinação de um simples contínuo entre o individual e o coletivo, mas antes uma relação complexa entre o contexto histórico-social e o percurso biográfico do seu ator e que a sua compreensão será tanto mais rica quanto mais bem definidos são os referenciais teóricos e metodológicos que balizam a investigação.

É este entendimento que nos faz optar pela realização de entrevistas compreensivas (Kaufmann, 1996), técnica particularmente adequada na medida em considera os indivíduos enquanto atores sociais, detentores do saber que se pretende compreender, recorrendo aos sistemas de valores e representações sociais, tornando explícita ao investigador informação que está, muitas vezes, implícita ou oculta.

Para a realização das entrevistas é sabido que importa estabelecer uma comunicação fluida que promova uma relação de confiança, potenciadora da partilha de informação. O espaço ou território onde as entrevistas são realizadas podem ter grande influência sobre esse desenrolar (Hammersley, 1994) Por essa razão, foi sempre deixando ao critério dos entrevistados a escolha do local onde se realizavam, tendo sempre sido demonstrada disponibilidade para decorrerem no próprio ambiente dos entrevistados, como residências, associações ou lugares de culto. Considerámos que essa decisão beneficiava o resultado da investigação, quer pelo maior à vontade do entrevistado, quer pelas dinâmicas sociais e familiares que permitiam presenciar.



As entrevistas eram antecedidas de pelo menos um contacto onde se explicavam os objetivos do estudo e se questionava sobre a disponibilidade de participação. No dia da entrevista, esta era antecedida de momentos de conversa em que nos deixávamos conduzir pelo “guião” de boas-vindas preparado, que passava maioritariamente pela apresentação do entrevistado, do seu papel na família, na igreja, no caso dos pastores, ou na interação que considerava privilegiada com a população não cigana. Estas conversas aconteciam algumas vezes em contexto familiar e social. A curiosidade dos restantes elementos presentes permitia criar momentos de informais de convívio, sempre sentidos como desbloqueadores e facilitadores da entrevista no âmbito de uma investigação, realidade muitas vezes distante ou mesmo desconhecida.

A realização das entrevistas aconteceu de três formas: i) íamos ter com o entrevistado à hora marcada e não tínhamos contacto com nenhuma pessoa da sua família porque não aparecia ninguém; ii) íamos ter com o entrevistado a sua casa, num momento inicial outros elementos da família acercavam-se, conversando um pouco, mas progressivamente esses elementos afastavam-se, deixando o entrevistado sozinho, o que acontecia maioritariamente com os homens de lei e mulheres mais velhas; iii) íamos ter com a pessoa entrevistada, iniciávamos a entrevista e outros elementos da família iam-se aproximando para assistir, situação que raras vezes aconteceu e só perante entrevistas com elementos mais jovens, com exceção do homem de lei galego em que o próprio proporcionou essa dinâmica de entrevista. Na maioria das vezes a autoridade reconhecida aos homens de lei parecia fazer com que os restantes se afastassem, demonstrando que apenas aquele tinha autoridade para falar. É notório ao longo do trabalho de terreno que a entrevista individual era mais profícua na perspetiva da recolha de informação, tal com se estimava inicialmente. De facto, no decurso dos contactos e das entrevistas vai-se percebendo a forma como os indivíduos partilham informação num crescendo de detalhe e esclarecimentos, referindo algumas vezes, de forma mais ou menos explícita, que isso só acontece porque estão ali sozinhos, que os outros ciganos não gostam que os não ciganos conheçam os detalhes da lei cigana ou que esta partilha de informação é recente, resultado da mudança social e da crescente proximidade à população não cigana.

Como referido, apesar de se prever realizar entrevistas individuais, as circunstâncias por vezes levavam a que algumas fossem coletivas. Quando se percebia que essa era a preferência do entrevistado, era nesses moldes que se realizavam. Perante tal situação, procurava-se realizar posteriormente nova entrevista, então individual. Ainda que o modelo de entrevista escolhido

## II. A lei cigana e o direito oficial

tenha sido o individual pelas vantagens já enunciadas, as entrevistas de grupo trouxeram uma riqueza de informação diferente, pela oportunidade de assistir à interação entre os diferentes elementos do grupo presentes, discutindo entre si os seus entendimentos, as suas ideias e opiniões, mas também assistir aos silêncios e a linguagem não verbal.

A forma de perguntar foi particularmente cuidada, assemelhando-se mais a uma conversa do que a uma entrevista de pergunta-resposta. Tendo em conta os objetivos da investigação, considerou-se que a informação alcançada nesta modalidade de entrevista seria mais rica e interessante. À medida que as conversas iam avançando, a confiança instalava-se e o discurso complexificava-se, emergindo os sentidos da ação que se procurava compreender. Neste processo de interação a atenção do investigador é fundamental para ir explorando “zonas mais nubladas” do discurso. *“A regra de ouro é não ter pressa de acabar.”* (Lalanda, 1998: 881), mas importa também ter a sensibilidade para captar a forma como o tempo é vivido pelo entrevistado, compreendendo os limites da sua disponibilidade.

Ainda que houvesse um guião de entrevista previamente construído, nem sempre todas as perguntas eram feitas; em contrapartida, não raro impunham-se novas perguntas na sequência das conversas havidas. Sensível a informação que ia emergindo, o conjunto de questões com que se tinha partido para o terreno, a determinada altura, parecia pouco mais do que o esboço de um guião, instrumento que se ia reinventando e reformulando a cada novo contacto. Tal não significa que não se procurasse situar as entrevistas nos propósitos da investigação, mantendo os procedimentos sob vigilância, mas antes aproveitando a riqueza da informação que se ia desbravando.

As entrevistas foram conduzidas de forma a, por um lado, facilitar a fala dos entrevistados e, por outro, confrontar as práticas e os comportamentos com o entendimento da lei. Neste sentido, o guião de entrevista estava organizado em três dimensões, procurando explorar o entendimento do entrevistado sobre o tema: i. Quais as leis que conheciam e como se resolviam situações de incumprimento e conflito; ii. Quem protagonizava a aplicação das leis nas tais situações de conflito e como era definido e mantido esse papel; iii. Como este conjunto de regras se mantinha e que mudanças sofria; De forma intercalada iam sendo formuladas perguntas de forma hipotéticas (Lapassade, 1992) e perguntas que confrontam a biografia do entrevistado com as regras do grupo familiar e social em que se insere, de modo a compreender como o entrevistado incorporara no seu modo de vida e na suas práticas aquela normatividade.

O consentimento informado foi obviamente uma preocupação ética presente. Foi explicado a todos os entrevistados os objetivos do estudo e garantido o seu anonimato, tendo sido atribuído a todos pseudónimos, individualmente ou às famílias, quando os apelidos são mencionados. Por uma questão de equilíbrio entre este anonimato garantido e a importância de conhecer algumas características sociodemográficas que constituem variáveis explicativas importantes, optou-se por indicar nas citações feitas o escalão etário, à data da entrevista, e a região do país em que residem. As entrevistas foram maioritariamente gravadas, sempre que o autorizavam. Quando tal não era permitido, eram tiradas notas durante a entrevista e gravadas notas áudio assim que se saía de perto do entrevistado. Só em algumas das entrevistas realizadas no âmbito da análise dos conflitos é que a gravação não foi autorizada ou nem solicitada, pela reticência demonstrada em falar sobre o assunto (ver Quadro 2 com a caracterização de entrevistados e condições de contacto com os entrevistados).

Como já referido, previa-se um trabalho de terreno faseado, sendo que num segundo momento estava previsto explorar um corpus que resultasse da análise da informação recolhida na primeira fase e que se destacasse. Tendo em conta a temática da investigação, considerou-se mais pertinente estar dotada de um conhecimento do terreno mais aprofundado e fundamentado para a definição desta segunda fase. De outro modo, poder-se-ia deixar a descoberto factos e acontecimentos merecedores de particular destaque, desperdiçando a riqueza informativa da primeira fase da recolha empírica. À medida que se ia realizando o trabalho de terreno, a informação recolhida abria o campo empírico a novos temas a explorar, como a influência da igreja evangélica, evidenciando a necessidade de entrevistar pastores (foram entrevistados três pastores evangélicos e um em processo de formação – ver quadros 1 e 2) tornando um processo de recolha de material com diferentes frentes a operar em simultâneo, alimentando e justificando os passos e a seleção dos entrevistados seguintes.

Por outro lado, desde o início do trabalho de terreno que a análise de conflitos emergia como opção metodológica pertinente, o que se concretizou, tendo sido aprofundadas três situações de conflito que no decurso do trabalho de terreno foram identificadas. Uma no início do trabalho de terreno, outra ocorreu no seu decurso, o que permitiu acompanhar a situação e a sua resolução e a terceira foi conhecida no final. Constituem três situações de conflito distintas: uma mulher que acusou o seu marido de adultério; um conflito entre duas famílias vizinhas com envolvimento de violência física; e um conflito entre duas famílias com uma vítima mortal.

## II. A lei cigana e o direito oficial

Para a sua compreensão, importava analisar as “*leis*”/normas infringidas; os instrumentos e meios de resolução do conflito e as sanções à infração da lei; e auscultar os relatos dos homem(ns) de lei e as partes envolvidas. Contudo, no que respeita ao primeiro caso, a protagonista recusou a possibilidade de se estabelecer contacto com a outra parte visada, bem como com o indivíduo que interveio na qualidade de homem de lei. Justificou-o com a indisponibilidade daquele para conversar sobre a temática. Todavia, a justificação parece camuflar a verdadeira razão que parece dever-se mais ao seu papel no conflito e, portanto, não desejar que a situação discutida seja reavivada. Neste sentido, a indicação dada foi acatada e não se procurou estabelecer contacto com as restantes partes. De facto, como se previa inicialmente, dependendo dos tipos de conflitos encontrados, este foi uma dimensão do trabalho de campo que exigiu o estabelecimento de uma particular relação de confiança entre a comunidade e a investigadora e uma cuidadosa gestão da ética.

Relativamente ao conflito que envolveu duas famílias e a morte de um dos seus elementos, situação identificada já no final do trabalho de terreno, também não foi possível contactar as partes a pedido da mulher que foi chamada para mediar a situação, assumindo o papel habitualmente atribuído aos homens, assunto que será abordado no capítulo seguinte.

Por outro lado, o conflito entre duas famílias alentejanas de que se tinha tomado conhecimento no decurso do trabalho de terreno foi acompanhado durante dois anos. Num primeiro momento, o informante privilegiado pertencia a uma das famílias. Decorrido e resolvido o conflito, foi possível entrevistar elementos das três partes envolvidas, familiares das duas famílias protagonistas do conflito e um dos homens de lei envolvidos na resolução e apaziguamento da situação. A análise destes conflitos é integrada ao longo da dissertação juntamente com a restante informação recolhida.

**Quadro 1. Modelo metodológico da investigação**

Níveis analíticos	Metodologia
As <i>leis</i> /normas implícitas, os instrumentos e meios de resolução de conflitos	<ul style="list-style-type: none"><li>• <b>Etnografia e Observação participante</b></li><li>• <b>Entrevistas compreensivas a:</b><ul style="list-style-type: none"><li>- Facilitadores (Mediadores municipais/dinamizadores)</li></ul></li></ul>
Os Protagonistas da aplicação das <i>leis</i> //normas e as estratégias de conservação do seu papel intra e inter-comunidades	

<p>As dinâmicas de implementação, reprodução e transformação desta ordem normativa, dos atores e dos papéis desempenhados.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Pastores da igreja evangélica</li> <li>- Homens de lei</li> <li>- Outros homens e mulheres ciganas, solteiros e casados</li> </ul> <p style="text-align: center;"><b>• Análise de três conflitos</b></p>
--	---

No total foram entrevistados 7 homens de lei e 23 outros elementos da população cigana. Realizaram-se 36 entrevistas a 30 outros indivíduos, entre 2011 e 2019, com a seguinte caracterização:

- 20 homens e 10 mulheres;
- Idade entre os 19 e os 77 anos;
- 23 casados/as, 4 solteiros/as e 3 viúvos/as;
- 8 a residirem na zona Norte do país, 7 no Centro, 8 na AML, 6 no Alentejo e 1 no Algarve;
- 12 em áreas rurais e 18 de áreas urbanas.

**Quadro 2. Caracterização de entrevistas e momentos de contacto realizados**

	Nome	Faixa etária	Sexo	Estado civil	Papel	Zona de residência (NUTS II)	Data/ nº de entrevistas realizadas	Estado
1	Alberto	+50 anos	H	Casado	Homem de lei	AML	2011 (1)	Entrevista presencial/gravada parcialmente+registo

## II. A lei cigana e o direito oficial

								sob a forma de notas escritas
2	Pimenta	+50 anos	H	Viúvo	Homem de lei	Alentejo	2014 e 2016 (2)	2 entrevistas - 1 Entrevista presencial e gravada <b>1 entrevista centrada no conflito mediado</b>
3	Fernando	+50 anos	H	casado	Homem de lei	Norte	2016 (1)	Entrevista presencial e gravada
4	José Norberto	+50 anos	H	Casado	homem de lei/pastor	Norte	2013 (1)	Entrevista presencial e gravada
5	Gilberto	+50 anos	H	casado	Homem de lei/pastor	AML	2016 (1)	Entrevista presencial e gravada
6	Cautela	41 - 50	H	Casado	Potencial homem de lei/Pastor	Alentejo	2013 (2)	2 Entrevistas presenciais e gravadas e algumas conversas informais
7	Castro	+50 anos	H	Casado	Irmão de homem de lei	Norte	2012 (1)	Entrevista escrita
8	Roberto	31-40	H	Casado	Homem cigano	Algarve	2012 (1)	Entrevista presencial e gravada
9	Tatiana	18-30	H	Casada com homem não cigano	Mulher cigana	Norte	2012 e 2013 (2)	Conversa informal e posterior Entrevista presencial/gravada totalmente
10	Braulio	31-40	H	Casado	Homem cigano casado	Centro	2013 (1)	Entrevista presencial e gravada
11	José Silva	41-50	H	Solteiro	Filho de homem de lei e pastor	Centro	2013 (1)	Entrevista presencial e gravada
12	M <sup>a</sup> Elisa	+50 anos	M	Viúva	Considerada mulher de lei	Alentejo	2013 e 2016 (3)	2 entrevistas- Uma Entrevista presencial e gravada; Outra Entrevista

A matriz normativa da população portuguesa cigana

								presencial não gravada por imposição do entrevistado/gravação imediatamente posterior das principais memórias da entrevista para completar notas
13	Juvenal neto de M <sup>a</sup> Elisa	18-30	H	Casado	Homem cigano com filhos	Alentejo	2013 (1)	Entrevista presencial e gravada
14	Adalberto	31-40	H	Casado	Homem cigano com filhos/ em formação para pastor	Alentejo	2013 (1)	Entrevista presencial e gravada
15	Rita	18-30	M	solteira	Jovem	Centro	2016 (1)	Entrevista presencial e gravada
16	Simão	18-30	H	Casado com filhos	Homem casado	Centro	2016 (1)	Entrevista presencial e gravada
17	Madalena	18-30	M	Casada com filhos	Mulher casada	AML	2016 (1)	Entrevista presencial e gravada
18	<b>Piedade</b>	+50 anos	<b>M</b>	<b>Casada com filhos</b>	<b>Mulher casada</b>	AML	<b>2019 (1)</b>	<b>Conversa informal com registo posterior de memórias</b>
19	Flávio	18-30	H	Casado ainda sem filhos	Jovem, filho de homem de lei	AML	2019 (1)	Falha de gravador (registo posterior)
20	Joana	18-30	M	Casada ainda sem filhos	Jovem casada	AML	2019 (1)	Falha de gravador (registo posterior)
21	Júlia	<u>31-40</u>	<u>M</u>	<u>Casada com</u>	Mulher casada	AML	2013 (1)	Entrevista presencial e gravada

## II. A lei cigana e o direito oficial

				<u>filhos</u>				
22	Valdemar	+50 anos	<u>M</u>	<u>solteiro</u>	Neto de mulher de lei	Centro	2019	
23	Estela	31-40	M	Casada com filhos	Elementos da família C	Alentejo	2016 (1)	Entrevista presencial não gravada por imposição do entrevistado/gravação imediatamente posterior das principais memórias da entrevista para completar notas
24	Fausto	18-30	H	solteiro		AML	2014 e 2016 (2)	2 Conversa informal com registo de notas posteriores. Entrevistas não gravada por imposição do entrevistado
25	António	41-50	M	casado	Homem de lei	Norte	2019	Entrevista presencial e gravada
26	M <sup>a</sup> Amélia	+50 anos	M	Viúva com filhos	Mulher de lei	Centro	2016 (1)	Entrevista presencial e gravada
27	Alba	18-30	M	Casada com filhos	Mulher cigana	<b>Norte</b>	2016 (1)	Entrevista presencial e gravada
28	Lila e familiares – Mia, Paula Alice e Aldara.	18-30	M	1 solteira, 3 casadas com filhos, 1 separada com filhos	Mulher cigana	Centro	2016 (1)	Entrevista gravada que progressivamente se transformou em conversa informal alargada a diferentes membros da família
29	Marques e familiares	+50 anos	H	Casado com filhos	Homem de lei	<b>Norte</b>	2016 (1)	Entrevista gravada que progressivamente se transformou em



								conversa informal alargada a diferentes membros da família
30	Lopes	18-30	H	Casado com filhos	Homem cigano	Norte	2016 (1)	Entrevista presencial e gravada

Importa aqui destacar a preocupação com as questões da anonimização dos entrevistados já apontada. De facto, esta foi uma particular preocupação não só porque assim se garantia aquando da realização da entrevista mas porque, ainda que recorrendo a pseudónimos, a identificação da região de residência, algumas características assinaladas ou a associação com alguns factos poderiam ser identificadoras das pessoas ou famílias em causa ou que se procurou tanto quanto possível evitar procurando o equilíbrio entre o que se considerava relevante no âmbito do estudo e os aspetos acessórios que não relevavam na análise.

Igual preocupação foi sentida na escolha das designações a utilizar, procurando evitar contribuir para o reforço de qualquer rotulagem, preocupação já manifestada no ponto 2.2. *Algumas alternativas terminológicas*. Por esta razão, optou-se por usar as designações usadas pela população cigana sempre que possível, seja para traduzir a diversidade interna, recorrendo as nomenclaturas usadas para identificar diferentes grupos, seja quando nos referimos à população portuguesa cigana na sua globalidade, evitando a designação minorias étnica amplamente aceite pela academia. A este respeito, importa referir que o termo etnia surge no discurso dos entrevistados, contudo a forma como surge nos discursos surge como uma apropriação da nomenclatura científica e como forma de se aproximar daquilo que considera ser a linguagem institucional disseminada.

### 2.1.O acesso ao terreno e outras reflexões

O acesso ao terreno é muito mais do que uma questão de presença ou ausência física. Pela reflexão já partilhada sobre a estratégia metodológica seguida, pode-se prever algumas

## II. A lei cigana e o direito oficial

dificuldades. Todavia isso não é totalmente verdade. Apenas a abordagem inicialmente prevista é que teve de ser ajustada. Ou seja, a lei cigana é um tema muito importante no seio da população cigana e socialmente assumido que não deve ser partilhada, logo esperar que uma pessoa cigana fale sobre ela com uma pessoa não cigana e ainda medeie o contato para que outro cigano também o faça era uma ilusão de partida que cedo se perdeu. Rapidamente se percebeu que o contato direto com as pessoas ciganas com quem se deseja falar é a melhor abordagem, contrariamente à expectativa de que o acolhimento seria melhor quando mediado por outras pessoas ciganas. Sendo essa mediação tendencialmente recusada de forma mais ou menos explícita, já abordar as pessoas com a referência de outros investigadores ou técnicos não ciganos de projetos de intervenção, como do Programa Escolhas, revelaram-se as formas de aceder ao terreno mais proveitosas.

É interessante partilhar a forma hospitaleira com que sempre fui recebida. Podendo parecer contraditório com o que foi dito anteriormente, era notório o misto de orgulho por receber um não cigano e como isso concedia prestígio ao entrevistado junto de outros ciganos e, simultaneamente, uma atitude de agradecimento por lhe reconhecermos legitimidade e idoneidade para falar sobre um assunto tão sério, a lei cigana.

Devo dizer que a hospitalidade marcou transversalmente o trabalho de terreno. As dificuldades de acesso à população cigana e a informação são no domínio dos estudos ciganos inúmeras vezes mencionadas (Castro, 2013; Casa-Nova, 2009; Lopes, 2008), nomeadamente como argumento para justificar a pouca produção científica sobre esta população, quer em contexto nacional quer internacional. O mesmo não aconteceu nesta pesquisa, salvo quando (erradamente) procurámos aceder a homens de lei através de outros elementos ciganos.

Nenhuma pessoa a quem solicitei diretamente a realização de uma entrevista o recusou, pelo contrário, o acolhimento e disponibilidade foram uma constante, denotando quase todos os entrevistados um sentimento de lisonja por terem sido “escolhidos” para falar de um assunto tão importante para a população cigana. Notava-se, por outro lado, a preocupação em que o anonimato estivesse garantido, porque consideravam que no seio da população cigana não era bem acolhido falar sobre lei cigana com pessoas não ciganas. É como se de um jogo comunicacional se tratasse, a lisonja sentida faz com que aceitem colaborar, esperando não “trair” o acordo estabelecido com os outros ciganos de que não partilham informação com não ciganos, mas o que, sob a garantia do anonimato, ocorre, o que é algumas vezes verbalizado.

Entretanto, os conflitos que, pela sua gravidade, carecem da intervenção de figuras de autoridade, constituem situações muito delicadas. Foi precisamente na recolha de informação para a análise de um dos conflitos que surgiu a situação mais hostil. Apesar de a família C já me conhecer, de ter sido bem acolhida no local onde residem e ter realizado entrevistas com alguns elementos, quando regresssei para explorar as circunstâncias do conflito vivido, a desconfiança com o meu interesse foi notória. Se nos contactos anteriores a mulher mais velha, na qualidade de líder familiar implícita que a viuvez lhe conferiu, era deixada sozinha a conversar comigo, desta vez duas mulheres, noras, mantiveram-se presentes a assistir à conversa, com uma postura evasiva sobre o conflito. No decurso da conversa, a tensão dissipou-se, as mulheres perderam interesse na minha presença e apenas com a sua saída foi possível recolher mais detalhes das circunstâncias do conflito. Este exemplo ilustra o que Oscar Guash designa por “*duelo por la información*” (Guacha, 1997: 31). Como bem sistematiza Alexandra Castro “*o acesso aos dados fica sempre condicionado em função da disponibilidade das partes em fornecê-la, do contexto espacial e temporal da interação, da imagem que cada interveniente no processo pretende apresentar de si e pelo conjunto de condutas associado a certos contextos.*” (Castro, 2013: 150). Como sugere Guash (1997), das estratégias comunicacionais, verbais e não verbais, do investigador depende a informação conseguida.

Um dos aspetos que se revelou benéfico na recolha de informação foi o conhecimento sobre lei cigana demonstrado ao longo do trabalho de terreno. Esta é alias uma constatação também verificada por Alexandra Castro (Castro, 2013). O facto de demonstrar conhecer algumas das normas previstas pela lei cigana e alguns termos, como *os contrários*, nome dado aos conflitos que permanecem entre as famílias, ou *dar cabaças*, expressão utilizada pelas raparigas para romperem compromissos de casamento, fazia os entrevistados acreditar de que dispunha de uma relação próxima com outros ciganos, o que favorecia uma relação de confiança e disponibilidade para colaborar na pesquisa, como se em cada momento o entrevistado em presença me quisesse dar uma nova informação, numa lógica concorrencial com os informantes anteriores.

A forma hospitaleira como sempre fui recebida, independentemente do contexto de maior ou menor proximidade e contacto com não ciganos, leva-me a discordar da hipótese levantada por Alexandra Castro na sua pesquisa, que equaciona a possibilidade deste acolhimento estar associado a um maior isolamento geográfico e social destas pessoas (Castro, 2013: 146).

Uma importante variável no acesso ao terreno é o facto de ser uma investigadora mulher. Como outras investigações reportam (Lopes, 2008; Casa-Nova, 2009; Castro, 2013), o interesse sobre a minha vida pessoal emergiu em algumas conversas, se tinha filhos e se era casada, entre outras curiosidades. Apesar de, em alguns contextos, o facto de me deslocar sozinha ser mais estranhado do que noutros, percebia-se que ser casada e mãe me colocava num patamar na hierarquia social cigana que me facilitava o acesso.

Alias, a questão do género do investigador coloca-se particularmente nas pesquisas levadas a cabo com população cigana, dada a forte distinção de papéis de género que nela prevalece. Há pesquisas que assinalam a vantagem de haver dois investigadores no terreno de géneros diferentes, podendo cada um estabelecer contacto mais próximos com pessoas do mesmo género (Lopes, 2008; Castro, 2013). Não sendo esse o caso na presente investigação, ser mulher parece ter sido um fator facilitador, pela simples razão de que a liberdade feminina no seio da população cigana é bem mais limitada do que a dos homens. Se a realização de contactos feitos por uma investigadora mulher junto de homens ciganos é permitida, o contrário, o contacto de homens investigadores com mulheres ciganas é mais delicado. Nesta pesquisa, onde as entrevistas eram maioritariamente individuais, a sua realização seria com certeza mais condicionada. Ser mulher significa ter acesso às mulheres, o que de outro modo seria seguramente dificultado, o que é aliás constatado por outras investigações (Foley, 2010; Bhopal, 2010).

Tendo em conta a questão de género, a imagem com que me apresentava foi também uma dimensão tida em conta. A indumentária escolhida para o trabalho de terreno, procurando expor o corpo o mínimo possível, trajando calças e roupas pouco justas, foi sempre uma preocupação.

### **2.2. A análise da informação recolhida**

Recolhida a informação, a sua análise é uma dimensão fundamental. Como refere Alice Lang (2001) os relatos “*não falam por si*”, antes carecem de uma análise cuidada, em função das questões e pressupostos da investigação. Onde o que é dito tem tanta importância como o não-dito ou os silêncios. Importa manter um constante intercâmbio entre a reflexão e a informação

recolhida, “*consistindo em construir progressivamente uma representação do objeto sociológico. (...) é na escolha dos informantes, na transformação do questionamento de um informante a outro, no hábito de descobrir indícios de processos até então não percebidos e de organizar os elementos de informação em uma representação coerente, que se mostra a qualidade da análise.*” (Bertaux citado por Lang, 2001:98). Poder-se-á concluir que a análise constitui um vetor fundamental da investigação, que possibilita compreender significados e sentido e obter ilações.

Deste modo, procurando responder aos questionamentos levantados pela pesquisa, bem como compreender as novas questões decorrentes da informação empírica recolhida ao longo do trabalho de terreno, a análise de informação passou por diferentes fases:

- sistematização de toda a informação recolhida (notas de campo e transcrições de entrevistas realizadas);
- sistematização cronológica do trabalho de campo realizado, com referência aos entrevistados, breve caracterização sociodemográfica, e locais visitados;
- sistematização regular das novas questões, temas e assuntos. Esta fase permitiu: a identificação e operacionalização das novas dimensões, sub-dimensões e categorias de análise que no decorrer do trabalho de campo foram emergindo e que foram sendo incorporadas na pesquisa; e a análise e comparação dos diferentes fragmentos reunidos. Esta sistematização tornou mais evidente a riqueza da informação recolhida pelo que cedo se considerou a opção de recorrer amiúde às citações textuais do discurso dos entrevistados, considerando que é através deles que melhor se apreende a realidade que aqui se procura compreender, como se de uma coautoria se tratasse;
- Confrontação dos resultados recolhidos com os resultados de outras pesquisas nas áreas dos estudos ciganos nacionais e internacionais.

O processo de sistematização foi sempre acompanhado por uma constante triangulação entre a informação recolhida no trabalho de terreno e a sua partilha e discussão com informantes privilegiados ciganos e não ciganos, como técnicos de projetos com trabalho regular com a população e com outros investigadores na área dos estudos ciganos. Foi também levada a cabo junto dos entrevistados, não para confirmar a veracidade dos seus discursos ou de outros, mas

## II. A lei cigana e o direito oficial

antes para compreender as dinâmicas e sentidos observados ou relatados pelos próprios ou outros.

O processo de permanente controlo, análise e validação da informação recolhida evidencia o carácter dialético e indissociável da recolha e da análise, o que permite uma melhor exploração e compreensão da informação empírica com vista à construção e produção de conhecimento.

## Capítulo IV

### A realidade da lei cigana portuguesa

Este capítulo organiza-se em quatro secções. Num primeiro momento, abordamos a diversidade interna da população portuguesa cigana, tema incontornável quando falamos em população cigana e quando se procura explicar as dinâmicas em torno da conceção e implementação da lei cigana. Num segundo momento, exploram-se as conceções desta normatividade para a população cigana, e como, apesar de ser considerada una, se traduz em práticas distintas. Pluralidade que é explorada à medida que se vai dando conta da lei nos seus diferentes domínios da vida social, processos de aplicação e sanções perante o seu incumprimento. Na terceira parte, procuramos compreender quem são as figuras de autoridade e principais zeladores da lei cigana - os homens de lei - como eles assumem esse papel e quais as suas funções. Também trataremos da emergência de algum protagonismo e poder de determinadas mulheres, procurando compreender em que contextos ou sob que condições esse poder nasceu. Refletiremos sobre a normatividade cigana e o lugar da linguagem no processo de intervenção dos homens de lei e na resolução de conflitos. Na quarta e última parte do capítulo, serão abordadas as dinâmicas de mudança e transformação da lei cigana, e discutido o impacto que a mudança social nela tem.

Ainda que o último ponto deste capítulo seja dedicado ao complexo processo de mudança social vivido pela população cigana com inevitável incidência sobre a lei cigana, a constante presença de referências à mudança social no discurso dos entrevistados a propósito dos mais diferentes temas tornou indispensável, mas também mais enriquecedor, um constante exercício de comparação entre o antes e agora, o passado e o presente, ao longo do capítulo, e sempre que tal se afigura pertinente. Neste processo de mudança, a adesão à igreja evangélica por uma parte significativa da população cigana é também um fator que merece uma reflexão própria.

## 1. A diversidade interna da população portuguesa cigana

### 1.1.A ancoragem na família

Em consonância com outros estudos (Lopes, 2008; Casa-Nova, 2009), esta pesquisa deixa bem claro que a pertença familiar é uma dimensão fundamental da identidade de qualquer elemento da população cigana. Entende-se aqui o conceito de família como agrupamento familiar complexo, que integra ascendentes, descendentes e colaterais com vínculo de consanguinidade ou não, organizados em diversos núcleos e que respondem pelo mesmo nome de família:

*“Dentro da localidade há uma família só, mas essa família é grande. Depois casam com pessoas de fora e a família vai crescendo.”* (Roberto, 31-40 anos, Algarve)<sup>19</sup>

A estrutura familiar da população cigana assenta numa organização piramidal. No topo estão os homens mais velhos, com experiência de vida e conhecedores da cultura e das normas sociais - a lei cigana- e na base encontram-se as crianças. Esta estrutura piramidal é marcada por dois eixos de classificação fundamentais para a vida familiar e social da população cigana, a idade e o género. O seu cruzamento cria um conjunto de categorias aos quais se associam direitos e obrigações no que respeita à autoridade, traços culturais e valores morais, sendo a puberdade e o casamento marcos que reposicionam os indivíduos nessa estrutura piramidal (Rodrigues, 2000; Lopes, 2008).

A mulher casada é o garante da gestão doméstica, responsável pela educação dos filhos mais pequenos e das raparigas até ao casamento. É, portanto, um elemento de socialização fundamental e de formação educativa. O papel é, no entanto, sempre desempenhado numa posição de sujeição à dominação masculina da sua família (pai, irmãos e tios, ou marido, depois de casar) (Rodrigues e Santos, 2006).

As palavras das entrevistadas Alba e M<sup>a</sup> Elisa retratam este modelo familiar e como ele é acatado, nomeadamente pelas mulheres:

*“É assim: o homem sempre é o chefe de casa. O homem sempre está a frente da*

---

<sup>19</sup> Para garantir a anonimização dos entrevistados, foram atribuídos pseudónimos, indicado o escalão etário de pertença, à data da entrevista, e a região do país em que residem, utilizando para o efeito a escala territorial NUTS II.



*mulher.” (Alba, 18-30 anos, Norte)*

*“A lei é sempre a mesma. Os maridos é que mandam nos filhos e nas mulheres. Deus as livre de só elas terem mando e que o marido não tenha mando! Não dão nada por essa pessoa e fazem o que elas querem. Se elas não têm medo do marido podem até pular além a parede. Eu tenho o meu valor e tenho medo do meu marido. O respeito é muito bonito.” (M<sup>a</sup> Elisa, + de 50 anos, Alentejo)*

O casamento e a idade trazem uma condição social privilegiada para homens e mulheres. Os homens, se usufruírem de idoneidade reconhecida pela restante família e população, participam nos assuntos que dizem respeito à sua família e a outras, dando conselhos e resolvendo conflitos, assumindo o papel de homem de lei. A mulher atinge igualmente algum protagonismo social, sendo respeitada e ouvida. De modo geral, a sua intervenção acontece perante, maioritariamente, “assuntos de mulheres”, sendo as mais velhas que protagonizam um momento fundamental das uniões matrimoniais, a confirmação da virgindade das noivas. Este estatuto social privilegiado atribuído às mulheres mais velhas é ainda mais provável se ela for viúva de um homem respeitável, assumindo em algumas famílias a liderança familiar ou, em algumas circunstâncias, uma autoridade muito semelhante à de homem de lei, como veremos mais adiante.

O modelo familiar patrilinear dominante dá primazia ao homem na relação com o exterior e na definição das estratégias de subsistência. Ele é o portador e defensor da honra da família e considerado pelos exteriores à família como a autoridade a quem cabe o poder de decisão:

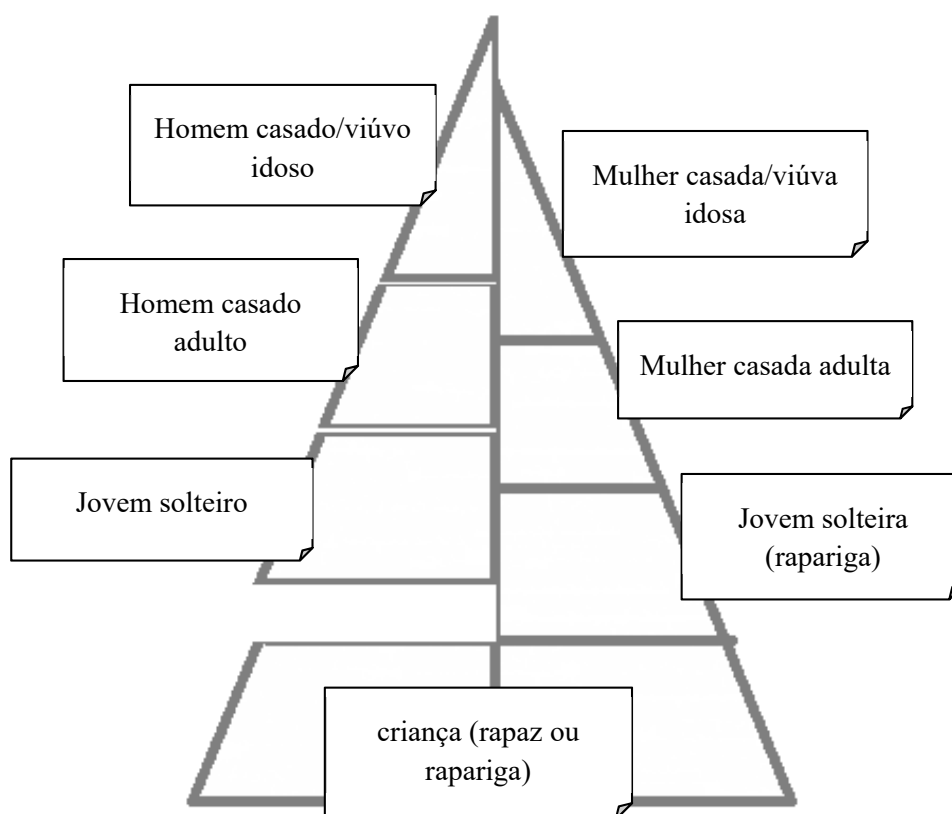
*“A comunidade cigana é muito baseada... como é que eu hei de dizer, há a parte matriarcal, em casa a mulher é ela que manda, ela põe, ela dispõe, mas para a organização das coisas são os homens que têm o poder de decisão.” (Valdemar, + de 50 anos, Centro)*

As palavras de Marques são bem elucidativas da importância da família, do coletivo, mas também do modelo patrilinear institucionalizado. Enquanto chefe de família, responsabiliza-se pelos atos dos seus elementos:

*“Eu responsabilizo-me pelos que estão aqui, é um supor, o meu irmão, o meu cunhado, o meu primo, os meus netos. Daqui para fora cada qual que se arranje. (...) Agora daqui para lá são outros ciganos.” (Marques, + de 50 anos, Norte)*

A este propósito, a recolha de informação é rica em exemplos de como a autoridade se manifesta. Perante um grupo alargado de elementos ciganos de uma mesma família, o homem mais velho, Marques - marido, pai e avó –convida a investigadora a entrar na habitação, dá-lhe indicação para se sentar, senta-se ele próprio num lugar isolado e ao longo da conversa em que diferentes intervenientes se vão atropelando a falar, sempre que Marques manifesta interesse em dizer algo, todos lhe cediam prontamente a palavra, ao mesmo tempo que perante algumas perguntas da investigadora se seguia um silêncio. As expressões pareciam querer dizer que cabia a Marques responder, ou pelo menos que dispunha dessa prioridade/legitimidade. A questão do silêncio é aqui muito importante. Percebe-se que ele não é uma ausência de comunicação, mas antes “*uma realidade comunicativa estruturante*” (Santos, 1988: 37), cuja apreensão é crucial para a compreensão das relações de poder no seio dos grupos.

**Figura 1. Modelo familiar da população portuguesa cigana – níveis de autoridade dos diferentes elementos**



A família é, portanto, a unidade base da organização social da população portuguesa cigana. É na família que se definem os papéis masculinos e femininos, é a partir das relações de parentesco que tudo se estrutura na organização social. Compreende-se assim que os casamentos tenham um papel tão importante, quer para as famílias, porque é através deles que se reforçam laços familiares e se unem famílias, quer para o indivíduo, porque é por meio dele que adquire o estatuto de adulto. O matrimónio é patrilocal, pelo que o jovem casal tende a ir viver para casa da família do noivo, tal como constatado por alguns autores, ou para local próximo:

*“Nos casamentos quem manda é o noivo, os pais do noivo. [E onde é que ficam a viver?] Os homens sempre ficam com o pai.”* (Marques, + de 50 anos, Norte)

A segunda opção, ficar a residir em local próximo da família do noivo, tende a ganhar terreno, ou seja, cada vez mais as famílias nucleares tendem a ter uma habitação autónoma dos ascendentes, ainda que espacialmente próxima. Poderá também ficar junto da família da mulher

## II. A lei cigana e o direito oficial

se esta lhe proporcionar mais prestígio, conforto ou proteção, ou em situações de conflito do casal com a família paterna - mas é menos frequente.

A solidariedade e coesão familiar são bem patentes em todos os grupos familiares visitados. As crianças são protegidas, os celibatários permanecem com os pais e os idosos são cuidados pelos restantes parentes, mas também muito respeitados, tidos como uma autoridade até ao final dos seus dias.

Esta coesão familiar traduz-se num forte controlo social, penalizando aqueles que não cumprem as fases da vida socialmente previstas, nomeadamente casar e constituir família. A propósito de um par de irmãos dos quais nenhum casou, Pimenta assume a segregação que estas pessoas sofrem por parte da restante população cigana:

*“Onde há uma paródia de ciganos, o homem não vai! Há um casamento de ciganos, não vai! Há uma feira... fazem a feira de [nome de localidade] ... ele não vai! Não casou! Aí está onde não é cigano! A irmã ficou solteirona, é pouco mais ou menos da nossa idade... talvez menos... Ainda dancei muito com ela, bailei muito com ela! É verdade.... Então, são destas coisas... Não casou! Nem ele nem ela! Ora, aquilo é um cigano que está fora do baralho!” (Pimenta, + de 50 anos, Alentejo)*

Também os conflitos são sentidos por toda a família. Uma ação apreciada converte-se em prestígio para toda a família, mas a obrigação de defesa também se estende a todos os seus membros. Se um indivíduo cigano se vê envolvido num conflito, todos sofrem as consequências, como ter de abandonar o local de residência, e, em situações limite, recuar pela própria vida. Os conflitos são vividos coletivamente. Este princípio de solidariedade é responsável pelo alastrar da violência interfamiliar, como veremos adiante, no ponto relativos aos *contrários*, expressão que designa o tipo de relação que se estabelece entre duas famílias na sequência de um conflito grave. A vida dos indivíduos ciganos é, portanto, vivida permanentemente em família. A ação de cada indivíduo tende a refletir-se no prestígio e reputação da respetiva família e em cada um dos seus elementos, assim como o inverso.

As relações interfamiliares ocorrem essencialmente por dois tipos de circunstâncias: por casamento ou por acordo económico e tendencialmente entre o grupo social de pertença, como veremos de seguida.

A empiria levou-nos a considerar que o conceito de família é o que melhor retrata a ancoragem interna dos indivíduos desta população. A identidade individual cimeta-se na identidade

familiar, a família é o seu principal grupo de pertença, ao qual deve solidariedade. Nos primeiros momentos de interação entre duas pessoas ciganas que não se conhecem, como tive oportunidade de presenciar, é frequente ouvir a expressão “*de que família és?*”, como um importante critério a ter em conta na interação a estabelecer. Da resposta dependerá o posicionamento social das partes. Dependendo do estatuto social, da sua atividade económica e até da sua dimensão numérica, as famílias, ou *raças*, como os próprios as apelidam, são conhecidas pelo seu apelido ou por uma alcunha e podem ter elementos espalhados por todo o país, carregando os seus elementos a identidade e o estatuto social desse apelido.

Nos territórios visitados no âmbito desta pesquisa, é notória esta forma de organizar e apresentar a população cigana residente. Em contexto rural tendem a existir uma ou mais famílias a partilhar determinado território, como um concelho. Em contexto urbano, a escala reduz-se e a referência territorial é o bairro ou a zona, onde continuamos a poder identificar o número de famílias existentes, muitas vezes contabilizadas pelo apelido. Estas famílias estabelecem relações sociais no quotidiano, chegando a haver uniões matrimoniais, como acontece no concelho de residência de Martins onde existem cinco *raças*, como o próprio refere. Mas importa ter presente que, se entre os elementos da mesma *raça* a relação é maioritariamente pacífica, entre “*raças diferentes é mais instável: ora pacífica e solidária, ora tensa e conflituosa.*” (Lopes, 2008:156).

Em suma. A pertença familiar é um critério de diferenciação interna da população cigana, correspondendo a um dos marcadores da sua diversidade.

## **1.2. Da família ao grupo de pertença**

Porém, a heterogeneidade da população cigana não se cinge apenas à pertença familiar, na verdade a unidade família tem, por sua vez, ancoragem noutras unidades sociais. Perante a

pergunta: “os ciganos são todos iguais?”, a resposta é sempre unânime: “Não!”, o que aliás vai ao encontro da literatura produzida sobre a temática.

Na verdade, a diversidade interna desta população constitui um dos principais debates no âmbito dos estudos ciganos. São vários os teóricos que procuram construir conceitos capazes de traduzir o mais fielmente possível a realidade desta população. A noção de “comunidades ciganas” ou “comunidades de etnia cigana” (no plural) como forma de espelhar esta diversidade é comumente utilizada, científica e institucionalmente, para demonstrar o reconhecimento da diversidade interna da população<sup>20</sup>. O autor clássico Tönnies apresenta a noção de comunidade enquanto uma *“convivência íntima, familiar, exclusivista.”* (Tönnies citado por Braga da Cruz, 1995). Que por sua vez *“acontece tanto mais cedo e é tanto mais forte quanto mais este grupo for unido e também vulnerável aos perigos do exterior, forçando as circunstâncias conseqüentemente à coesão e à luta e actuação comuns.”* (Tönnies citado por Braga da Cruz, 1995). Já Cohen enfatiza a dimensão simbólica do conceito que implica simultaneamente similitude e diferença, já que se utiliza para remeter para um conjunto de indivíduos que partilham traços comuns, mas também se distinguir de outros. Para este autor, a comunidade é um fenómeno cultural construído em torno do seu significado. A comunidade deve ser compreendida como o *“‘sentido da primazia da pertença’: comunidade é aquela entidade a que se pertence, maior do que o parentesco, mas mais pequena do que a abstracção a que chamamos sociedade; comunidade é onde se aprende e onde se continua a praticar ao longo da vida o ‘ser social’”* (Cohen citado por Duarte et al, 2005:17) A comunidade é, portanto, um símbolo que expressa as suas próprias fronteiras e é apropriada coletivamente pelos seus membros. A proposta teórica de Cohen é particularmente interessante pela flexibilidade de operacionalização do conceito de comunidade, cuja existência resulta de um processo relacional entre os seus elementos, mas também de distinção, ou mesmo oposição ao exterior. O que leva à definição de fronteiras, nem sempre evidentes, o que Cohen designa por fronteiras simbólicas (Cohen citado por Duarte et al, 2005).

A reflexão teórica de Bell e Newby sobre o conceito de comunidade assume aqui particular interesse na medida em que permite diferentes abordagens. Os autores atribuem três sentidos

---

<sup>20</sup> Veja-se por exemplo a designação atribuída ao documento de responsabilidade governamental - Estratégia Nacional de integração da Comunidades Ciganas ou o departamento público que tem a responsabilidade de monitorizar e promover essa e outras iniciativas e medidas de política pública dirigidas a esta população, o Núcleo de Apoio às Comunidade Ciganas integrado no Alto Comissariado para as Migrações.

ao conceito de comunidade. Um primeiro refere-se a uma aceção topográfica, destacando a sua localização e delimitação geográficas; o segundo refere-se a um sistema social local, o qual implica um interconhecimento social entre os elementos que o compõem; e, por fim, o terceiro assume a comunidade na sua aceção mais restrita, uma associação de elementos com ligações pessoais, com sentimento de pertença e proximidade ao grupo (Turner, 2002).

Indissociável do conceito de comunidade surge o conceito de identidade social, amplamente conceptualizado pela sociologia e pela psicologia. A definição de identidade social proposta por Tajfel permite-nos, aliás, compreender essa indissociabilidade: *“parcela de auto-conceito dum indivíduo que deriva do seu conhecimento da sua pertença a um grupo (ou grupos) social, juntamente com o seu significado emocional e de valor associado àquela pertença.”* (Tajfel, 1983, 290). Ora, a pertença identitária à comunidade resulta de um processo relacional e cultural. Relacional, porque a interação dos seus elementos se traduz na positividade de um “nós”, mas também por distinção ou oposição aos “outros”. Cultural, porque os seus elementos partilham um conjunto de regras, normas e práticas que alimentam esse sentimento de pertença.

A existência de normas e regras são elementos caracterizadores das comunidades, e reapresentam um elemento fundamental no processo de identificação e de autoidentificação dos membros dessa comunidade.

Estas aproximações às noções de comunidade têm inerentes a si o conceito de justiça, na medida em que a justiça é entendida enquanto reação que determinado indivíduo ofendido espera da comunidade a que pertence. Ora, justiça implica, assim, uma dimensão discursiva entre a realidade e a comunidade. Nesta lógica, a justiça assume-se como uma reação coletiva que procura repor as expectativas do indivíduo, tendo em conta os códigos normativos que integram a sua comunidade de pertença (Guibentif, 2004).

Todavia, não é linear que a existência de uma ordem normativa cigana signifique uma comunidade una. Para além da noção de comunidades ciganas, vários teóricos procuram usar e construir conceitos capazes de traduzir o mais fielmente a realidade diversa desta população. Destaca-se a noção de “galáxia” utilizado por Tommaso Vitale, *“Les populations roms constituent une ‘galaxie’ de minorités qui n’ont pas la même histoire et qui partagent encore moins une culture homogène ou une religion unique.”* (Vitale, 2009:80), mas também o de “mosaico de grupos diversificado” conceptualizado por Liégeois (1983) e “lugares de etnia” de

## II. A lei cigana e o direito oficial

Maria José Casa-Nova (2008). A noção de “mosaico de grupos diversificado” assenta na ideia de que este grupo é composto por um conjunto de elementos (grupos) ligados entre si, ainda que possuidores de características próprias, por vezes distintas. A proposta de Casa-Nova parte de uma autodiferenciação dos próprios indivíduos: “*os sujeitos-actores comparam, de forma hierarquizada ou não, certas características culturais do grupo étnico de pertença com outras características de elementos do mesmo grupo e/ou de outro grupo étnico, de forma a constituírem esquemas de pensamento e de acção perante a sua própria etnia e perante as suas relações inter-étnicas.*” (Casa-Nova, 2008: 36).

Assim, e tendo em conta os objetivos desta pesquisa, considera-se que optar por explorar os caminhos da autodiferenciação, à semelhança de Casa-Nova, é a abordagem mais adequada para mapear a diversidade. São exatamente os mecanismos e critérios de autodiferenciação que permitem compreender o que influencia os diferentes níveis de interação entre a população, percebendo-se um jogo de poder entre subgrupos populacionais ciganos percebido por todos e que define os contornos da interação interfamiliar em diferentes áreas, como os casamentos ou o poder de intervenção dos homens de lei, como veremos ainda neste capítulo.

De facto, a heterogeneidade interna da população cigana surgiu como um dos fatores explicativos de práticas distintas, papéis de autoridade atribuídos e assumidos e limites e domínios dessa intervenção.

No discurso dos entrevistados, é claro que os elementos da população cigana constroem uma matriz que organiza, distingue e muitas vezes hierarquiza o espaço/lugar social de diferentes grupos, tendo em conta algumas características, nomeadamente demográficas e económicas.

Ora, se a existência de uma ordem normativa tem inerente a si a existência de uma comunidade, a diversidade interna da população cigana deixa em aberto qual a configuração coletiva em que se encontra ancorada a lei cigana. De facto, leva-nos a questionar em que medida estamos perante comunidades no sentido de Tonnies, ou se nelas encontramos cumulativamente os diferentes sentidos propostos por Bell e Newby ou, ainda, se estamos “apenas” perante famílias complexas que compõem uma galáxia ou um mosaico de grupos diversificados. Ou seja, há que compreender qual a configuração dos grupos populacionais ciganos e os seus níveis de adesão à ordem normativa cigana.

Os discursos dos entrevistados corroboram a diversidade várias vezes apontada pela literatura. José Silva aponta três grandes grupos, os ciganos portugueses, os chabotos e os galegos:



*“As comunidades, falamos no plural porque não somos homogêneos... Estamos divididos em grupos e depois subgrupos. [a população cigana em Portugal]. Divide-se em três grupos. Os ciganos portugueses, os ciganos oriundos da Galiza, que são os galegos e os ciganos ali que residem ali para os lados de Mirandela, Bragança, que são os chabotos – uma mistura de ciganos com não ciganos, são cidadãos portugueses que de alguma forma tinham uma vida muito parecida com os ciganos”* (José Silva, 41-50 anos, Centro)

Alguns entrevistados mencionam o facto de o grupo de chabotos ter na sua origem uma mescla de ciganos com não ciganos que ao longo dos tempos se foram aproximando por partilharem os mesmos modos de vida. Esta é uma informação que surge de forma pouco clara e parecendo ser usada como argumento para reforçar a menor autenticidade deste grupo.

Alguns entrevistados dão conta de outras designações, como cigano transmontanos, recos, laregos e beirões, para designar galegos e chabotos. Trata-se de denominações que cruzam a zona de residência com práticas e comportamentos socioeconómicos.

Os galegos são também apelidados de sucateiros, termo que deriva da sua atividade económica.

M<sup>a</sup> Amélia refere-se aos transmontanos como sendo oriundos de Espanha e residentes na região de Trás-os-Montes, e aos chabotos como sendo os ciganos portugueses:

*“Os transmontanos são aqueles que vem de Espanha para cá. [Esses é que são os galegos?] Ora pronto. É que são os transmontanos. Nós somos os chabotos que somos de Portugal. Os transmontanos que são lá de cima.”* (M<sup>a</sup> Amélia, + de 50 anos, Centro)

José Norberto acrescenta a designações de reco, concluindo que é o mesmo que chaboto:

*“É que na zona Norte ou zona Centro, por aí, não lhe chamam o cigano reco, chamam-lhe o "chaboto". O chaboto é o cigano reco.”* (José Norberto + de 50 anos, Norte)

Outros entrevistados mencionam a diferença entre espanhóis e galegos. Para além da proveniência, os espanhóis são em menor número e provêm da zona da Estremadura e Andaluzia, enquanto que os galegos são em maior número em Portugal e provêm da Galiza. Se o distanciamento social entre portugueses e galegos é grande, sendo que os primeiros consideram os segundos socialmente inferiores, para Braulio, este entendimento esbate-se com os espanhóis.

António, que é apontado como chaboto, mas que não assume tal designação, prefere dar destaque à alcunha de família, os Martins, ainda que reconheça a existência dos grupos mencionados, inclusivamente apontando as diferenças e estabelecendo a hierarquia social. Distingue chabotos, recos, transmontanos e galegos, no essencial, pelas atividades económicas: chabotos na venda ambulante na feira e os recos na cestaria e na agricultura; e pelo comportamento, os chabotos mais violentos que os recos, e os galegos mais do que estes dois. Mas atribui a todos um grande fechamento social, colocando na base da hierarquia social os recos:

*“Os chabotos são os mais atrasados na forma de se vestir, na forma de falar, de entender, de lidar com que não é cigano. Por exemplo, se eu chegasse lá hoje, eles ficavam todos envergonhados. Porque eles têm-se como inferiores, ainda não evoluíram. Estes têm outro nome, os recos. O chaboto é mais violento, o reco não é. Fazem cestos. Os chabotos vendem na feira. Os recos trabalham no campo, quando é altura das vindimas. O mais pequeno no meio disto tudo é o reco, é o mais baixo. A seguir é o chaboto, depois é o transmontano. Os galegos, quando se fala em galegos, todo mundo fica em sentido. A gente pode resolver um problema com diálogo e eles é só violência.” (António, 41-50 anos, Norte)*

Fernando aponta outras diferenças; refere que os chabotos e galegos apresentam uma menor frequência escolar e mais casamentos precoces:

*“Mas mesmo as raparigas tiraram a quarta classe que na altura era o mínimo! Não é?! Hoje já não é assim! Hoje já as raparigas, aí, têm o décimo, até o décimo segundo. Ao décimo segundo saíram. Por acaso, nenhuma entrou na faculdade, mas já chegam ao décimo segundo! Esses chabotos e, como você referiu, alguns galegos já não chegam aí, não têm essa mentalidade. Por exemplo, há aquele problema das raparigas casarem cedo...” (Fernando + de 50 anos, Norte)*

Mas a tipologia mais assumida pelos entrevistados é composta por três grupos, os ciganos portugueses<sup>21</sup>, os galegos e os chabotos. Esta tipologia tem também implícita uma hierarquia

---

<sup>21</sup> Importa clarificar que a designação ciganos portugueses é introduzida pelos entrevistados para designar um dos subgrupos que identificam e para os distinguir de outros, chabotos, galegos e outras designações; esta designação não deve ser confundida com os termos população portuguesa cigana ou portugueses ciganos, designação utilizada ao longo desta pesquisa para nos referirmos à totalidade de cidadão portugueses cigano, como justificado no capítulo I.

social entre eles que segue a ordem de apresentação - os ciganos portugueses, os galegos e os chabotos. As condições habitacionais, as atividades económicas, alguns aspetos culturais, morais e linguísticos são as principais dimensões em que são apontadas diferenças.

É interessante constatar que a identificação da tipologia e a caracterização de cada grupo é partilhada unanimemente pelos entrevistados; o que varia é o seu autopoicionamento, que nem sempre coincide com o grupo de pertença que outros ciganos lhe atribuem.

Vejam os que se consideram ciganos portugueses, e cuja posição não é refutada por ninguém, descrevem a diversidade interna da população cigana. Na verdade, o estatuto de cigano português é o mais almejado, por essa razão ninguém refuta esse lugar, pelo contrário, todos reivindicam para si essa pertença, procurando evitar rótulos que retirem estatuto social.

Descrevem os chabotos como feirantes, que se dedicam em especial à venda de balões, brinquedos e pipocas nas feiras, assim como à mendicidade, com um modo de vida nómada e poucos hábitos de higiene. Aos galegos distinguem-nos pela linguagem, uma mistura de português e espanhol, e pelo conservadorismo associado à lei cigana, exercendo práticas que os apelidados ciganos portugueses consideram em desuso, como a punição física de uma mulher que fuja com um não cigano ou que cometa adultério:

*“[Os chabotos] eram feirantes, não estavam fixos num local e iam circulando ao longo do país, para fazer feiras... normalmente são aqueles que você vê a vender os balões nas feiras...” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

*“É diferente, sim. Normalmente os chabotos são designados como? Andarem de carrinhas e meterem camas lá dentro...e irem fazer, tipo venderem balões na feira e isso. Se for preciso os ciganos normais vão vender roupa para as feiras, eles não. Eles vão para as feiras de ano, ficam muito tempo fora de casa...tipo um mês fora de casa, porque estão numa feira e estão a vender lá balões, ou coisas. (...) diferença logo vê-se aí. Por exemplo, você se for ali ao último prédio vê montes de carrinhas à porta. São deles...porque eles têm camas lá dentro, têm frigoríficos lá dentro, têm casa ali, mas têm tudo ali. Por exemplo eu, eu tenho a minha casa. Posso até ter uma carrinha, mas é com venda, não é com camas lá dentro nem nada disso. E é a maneira deles de falar, é diferente da nossa. (...) Há galegos que se for preciso são mais ricos que eu, ou chabotos mais ricos que eu. Só que a maneira que eles levam diferente...parece menos*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*que eu. Se for preciso eu não tenho um euro e eles têm mais...mas é diferente.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

*“chabotos são aqueles que vendem na feira aqueles balões...” (Pimenta, + de 50 anos, Alentejo)*

*“Um cigano não é igual a um galego. Não, não tem nada a ver. Pode ser um espanhol, pode ser um galego... Para já eles não falam nem português nem espanhol, estão ali numa coisa entre o meio. Eles conseguem ser muito mais primitivos. Se uma mulher tem uma má atitude... Por exemplo, conheço casos no meio de galegos por assim dizer em que por uma rapariga ter fugido com uma pessoa que não era cigana apanhavam-na e cortavam-lhe o cabelo, cortavam-lhe a cara...[E os chabotos?] Na minha opinião, conseguem ser ainda mais primitivos que os galegos. Muito mais! ainda... leem as cartas e coisas desse género. São chabotos, completamente! Às vezes metem-se a pedir na porta dos supermercados...” (Tatiana, 18-30 anos, Norte)*

Fundamentalmente, quando procuram apontar as diferenças entre os ciganos portugueses e os restantes, remetem para a sua maior integração social, apontando aos outros ciganos algum conservadorismo e isolamento social e menor respeito pelo direito oficial:

*“Sim. Temos os ciganos mais tradicionais que é os que a gente encontra a vender pensos, balões, pipocas... [São mais tradicionais?] São super mais tradicionais. Não evoluíram a par com a sociedade maioritária, não conseguiram acompanhar, ficaram ali e não evoluíram mais do que aquilo. E depois temos os outros que são os ciganos não portugueses, os provenientes de leste e temos alguns do norte de Espanha. [Os chamados galegos?] Isso mesmo. Os chamados galegos. São muitos diferentes também na evolução. Eles evoluíram a par connosco, mas na maneira deles! Como é que eu hei de explicar... evoluíram, mas pela forma mais bruta da coisa. Eles conseguem já trabalhar, ter um trabalho, mas eles não respeitam as leis do trabalho, quem tem que respeitar o trabalho que eles fazem são os chefes deles. Enquanto nós, os ciganos portugueses, é diferente, sabemos que temos responsabilidades, etc.” (Simão, 18-30 anos, Centro)*

Constata-se que a descrição e a distinção entre o “nós” e os “outros” tende a ser mais unânime entre os ciganos que se consideram os ciganos portugueses. Maioritariamente, apresentam-se por oposição aos modos de vida dos grupos que descrevem e dos quais se tentam distinguir e

distanciar, assumindo a sua superioridade na hierarquia social. De forma explícita, o seu discurso remete para o plano simbólico da existência de verdadeiros e falsos ciganos, legítimos e ilegítimos, sendo eles os verdadeiros e legítimos:

*“Chabotos não têm nada a ver com...para a sociedade são ciganos, mas não é igual. (...) Eu tenho lá chabotos no meu bairro, tenho lá um chaboto, pronto. Eu, se for preciso, falo com a rapariga, cumprimento-a sempre todos os dias, mas se for preciso, faço uma festa e já não a vou convidar. Mas não é por dizer que ela é má, ou qualquer coisa. É porque não está na sociedade dos ciganos, pronto, é tipo isso. Não está no mesmo nível que nós, mesmo ciganos como nós. São ciganos diferentes. (...) Sim porque um galego, mal ou bem, são mais ciganos do que os outros” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

*“Creio que os galegos e os chabotos estarão a par, ao mesmo nível, não querendo, de alguma forma vangloriar os ciganos portugueses, mas sei e tenho conhecimento e as pessoas conseguem ver que há diferenças, sobretudo de abertura de mentalidades. E esses grupos ainda são muito fechados. Fraco envolvimento social, segregação por parte da comunidade maioritária, discriminação e muitas vezes segregação... basta ver que ainda residem em contexto de acampamentos nas periferias da cidade e vivem entre eles, não há uma proximidade com as pessoas das cidades” (José Silva, 41-50 anos, Centro).*

Há, no entanto, quem considere que as diferenças residem nas oportunidades de vida que os elementos de cada grupo têm, destacando o débil acesso à educação e o nomadismo como os fatores que mais contribuem para a permanência das diferenças existentes entre a população cigana e que todos são portugueses ciganos, como defende Fernando:

*“Os da cidade são mais evoluídos e os da aldeia mais apagados. (...) Para mim até lhe digo que quer galegos, quer chabotos, quer os restantes, todos eles são portugueses. Todos eles são portugueses! (...) Por exemplo, como eu: nasci aqui, fui criado nesta cidade - a qual eu amo! -, tive o mínimo da escolaridade, a quarta classe... Nunca fui nómada! Depois há aquela diferença do cigano que sempre viveu numa aldeia, que nunca teve acesso à escola e essa pessoa nunca teve a educação que eu tive... porque é nómada! A culpa não é da criança nem dos pais! É das condições. Andam aqui, ali, acolá e a criança nunca teve acesso à escola! Como não teve acesso à escola não tem uma educação mínima como eu tive para os meus filhos. Os meus filhos... Eu, por*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*exemplo, tenho a quarta classe, mas tenho filhos que já têm o curso de Gestão Administrativa. (Fernando + de 50 anos, Norte)*

Por sua vez, aqueles que são apontados como galegos reconhecem essa designação, mas tendem a justificá-la pela origem espanhola e pelo seu menor poder económico, por comparação com os ciganos portugueses, que consideram como tendo um estatuto social mais elevado que o seu, mais integrados socialmente e com mais apoios sociais, nomeadamente na atribuição de habitação, lamentando-se como sendo os mais discriminados de entre os ciganos:

*“Nós somos portugueses, mas viemos de ascendência espanhola. Por isso é que nos somos diferentes. Os ciganos portugueses a lei deles, estão mais em casas, é mais posto com os portugueses, vocês, vá. E nós não, estamos mais afastados. A vossa etnia a nós põe-nos mais ao lado que a eles. A eles põem casa, tudo que for necessário. Diferente que eles, eles são mais unidos. Nós não somos tantos. Isto acontece por eles serem de um nível mais alto e nós de um nível mais baixo. Eles têm mais dinheiro, e nós não temos dinheiro.” (Marques, + de 50 anos, Norte)*

*“Olhe, a mim como venho da Galiza muitas vezes dizem que sou galego. Porque falo espanhol, não é? Mas para mim, não sou português nem espanhol, sou cigano. (risos)” (Lopes, 18-30 anos, Norte)*

Como já referido, são os ciganos apelidados de chabotos que mais recusam essa denominação, revelando uma luta de estatuto. Os que são apelidados de chabotos conhecem a designação, mas recusam-na como se isso diminuísse a sua herança cigana. Consideram-se portugueses ciganos e alguns acusam o grupo de ciganos que apelidam de galegos ou espanhóis como sendo os que lhe atribuem essa designação como forma de se superiorizarem. Referem ainda a existência de romenos ciganos, dos quais também se procuram distanciar:

*“Os ciganos galegos pensam que são mais do que nos e então meteram à gente chabotos. Nós somos diferentes deles porque nos trabalhamos para ter as nossas coisas, pela nossa vida, eles se for preciso não. Por isso somos mais que eles. (...) Andamos nos cursos, nas feiras...[o que vendem nas feiras?] Pipocas, balões...(..)” (Vanda, CMB)*

*Há espanhóis, há portugueses e há os romenos. Estão ali debaixo da ponte acampados. [Eu ouvi falar em recos, chabotos e transmoutanos...] (Risos) chabotos chamam-nos a*

*nós. Os espanhóis querem ser mais altos que nós, mas não são. (M<sup>a</sup> Amélia, + de 50 anos, Centro)*

Todavia, ainda que os entrevistados a quem é atribuída essa pertença grupal a recusem explicitamente, ao longo das entrevistas vão de forma implícita assumindo esse pertença. A entrevistada que recusa essa designação e explica porque apelidam a sua família de chabotos, reconhece a existência de outras famílias chabotas na cidade em que reside e noutros pontos do país, identificando-se com elas:

*[E há mais chabotos em [nome da cidade]?] Há, há muitos. Ali ao pé do antigo Modelo também são chabotos. [Mas como é que sabem que eles também são chabotos?] Porque há quem os conhece. Eles são chabotos. (...) são assim como nós, até na fala. Há, há muitos. Há mais em [nome de localidade] ...” (Vanda, não-cigana, 18-30 anos)*

Nesta família uma das jovens entrevistadas comenta que o rapaz com quem deseja casar é seu primo e larego, termo utilizado como sinónimo de chaboto.

Também António recusa a designação de chaboto, mas quando é questionado sobre se conhece famílias chabotas, prontamente as identifica, dando conta de laços de parentesco com elas.

Como refere Braulio, a família de António é considerada a elite do grupo dos chabotos, o que se deve aos seus modos de vida (vendem roupa nas feiras e António é pastor evangélico), ainda que não deixe por isso de ser considerado chaboto, grupo do qual se tenta distanciar, dando destaque ao nome de família ou *raça*, como refere, os Martins, assumindo-se como português cigano.

É interessante constatar que independentemente do seu autoposicionamento, as características e a descrição que os entrevistados fazem dos três principais grupos - chabotos, galegos e outros ciganos portugueses - tendem a coincidir.

As referências aos diferentes grupos populacionais que retratam a diversidade interna da população cigana surgem como mecanismo de distanciamento da pessoa entrevistada e da sua família desses grupos sociais. Quase todos tendem a apresentar-se como ciganos portugueses atribuindo designações como chaboto ou galego, as mais frequentes, a outros grupos ou famílias dos quais se desejam distinguir, ou seja, um posicionamento social relativo. Apenas os galegos assumem essa designação, mas circunscrevendo-a à pertença territorial. Por oposição, o nome

## II. A lei cigana e o direito oficial

de família surge nos discursos como passaporte de identidade familiar, evitando posicioná-la numa estrutura social hierárquica. Nos discursos, percebe-se que o nome de família surge como uma tentativa de derrubar hierarquias sociais, descolando a família da pertença grupal, num esforço de posicionamento social absoluto, e com isso traduzir uma relação binária e horizontal com a restante população cigana – a sua família e os restantes ciganos:

*“Eu nem sou galego, nem sou chaboto, sei lá... É as famílias. É a família [identifica alguns nomes de famílias e a sua distribuição]. Aqui é mais a família, não tanto o grupo.” (Valdemar, + de 50 anos, Centro)*

Estes distanciamentos vincados no discurso traduzem a fraca interação entre as famílias dos diferentes grupos. Não partilham entre si momentos de lazer, como festas, ou uniões matrimoniais, como veremos mais adiante:

*Por exemplo, há uma festa aqui em [nome de cidade], nós chamamos os ciganos normais...chamamos os ciganos para a festa e não chamamos os chabotos...nem os espanhóis. Os espanhóis, mesmo assim, os galegos. É a maneira que eles levam de viver...por exemplo, se eu sair de casa eu não saio de pijama e se for preciso eles saem de pijama. É mais ou menos isso. Sim, porque um galego, mal ou bem, são mais ciganos do que os outros, Os outros, se for preciso... Não sei explicar. Só você falando mesmo com...você já falou com chabotos e galegos? [E se tu chegasses a casa a dizer à tua avó que ias casar com um chaboto.] Não deixava. Tinha que fugir. A minha avó não queria...porque dizia que eles eram...como é que eu hei de dizer? Não sei explicar. Eram mais inferiores a nós, é assim mesmo a palavra. A minha avó quer que eu case com um que seja igual a nós, não é? Não é preciso ser rico ou pobre...mesmo que seja pobre, mas que seja cigano, igual a nós. [E com um galego?] Não, nem a minha avó queria que eu casasse com um espanhol, com um galego. (...) A gente não critica, não discriminamos, se a gente tiver que falar com eles, a gente fala. Mas não há convívio em si, mas não é por mal, é mesmo...são diferentes de nós, não sei explicar. (Rita, 18-30 anos, Centro)*

Por fim, é possível mapear as tendências de distribuição dos diferentes grupos pelo território nacional: zona norte e centro com os três tipos, ciganos portugueses, galegos e chabotos; zona metropolitana de Lisboa, maioritariamente com ciganos portugueses e galegos; e a zona sul com ciganos portugueses e chabotos:



*“O centro e o norte do país tem ciganos portugueses, galegos, chabotos... Lisboa e Vale do Tejo, ciganos portugueses e alguns galegos. O Alentejo tem portugueses e chabotos alguns e Algarve portugueses e alguns chabotos. Os galegos são mais do norte.” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

O quadro abaixo procura sistematizar a forma como os três principais grupos de portugueses ciganos se auto e hétero diferenciam no seio da população portuguesa cigana, identificando as principais características apontadas.

**Quadro 3. Auto e hétero diferenciação da população cigana portuguesa**

		<b>Portugueses ciganos</b>	<b>Galegos</b>	<b>Chabotos, recos, laregos, transmontanos</b>
<b>Auto -identificação</b>	<b>Localização territorial</b>	Distribuídos por todo o território nacional	Norte do país com origem na Galiza	(sem referências)
	<b>Inserção no mercado de trabalho/</b>	Trabalho por conta própria (roupa, calçado, etc) ou de outrem	(sem referências)	Venda de balões e pipocas em feiras

II. A lei cigana e o direito oficial

	<b>atividade económica</b>			
	<b>Nível de integração social</b>	Mais integrados socialmente/Ma ior inserção escolar	Menos direitos sociais, nomeadamente acesso a habitação social  Menor integração social por discriminação	(sem referências)
	<b>Habitação</b>	Casas	Acampamentos (em terreno próprio ou cedido)	(sem referências)
<b>Hétero-identificação</b>	<b>Localização territorial</b>	Em todo o território nacional	Distribuídos pelo norte e centro do país, oriundos da Galiza falam uma mistura de português e galego	Distribuídos pelo norte e centro do país
	<b>Inserção no mercado de trabalho/ atividade económica</b>	Venda ambulante	Vendedores ambulantes e venda de sucata e ferro-velho	Venda de balões e pipocas em feiras e mendicidade; cestaria
	<b>Nível de integração social</b>	Melhores condições de vida  Usufruem de mais direitos sociais	Maior isolamento social	Alguns com modo de vida nómada  Maior isolamento social
	<b>Habitação</b>	Melhores condições habitacionais,	(sem referências)	Condições habitacionais e económicas vulneráveis

		habitação social ou própria		(habitação social ou acampamento/ barracas)
	<b>Práticas e comportamentos</b>	Diferenças internas: Norte- menos conservadorismo no respeito e cumprimento pela lei cigana Alentejo - mais conservador	Menor escolaridade Casamentos precoces Mais conservadores Entendimento da lei cigana mais conservador que se reflete nas práticas Comportamento mais violento que os restantes	Menor escolaridade Casamentos precoces Mais conservadores Nem sempre as uniões matrimoniais são definitas Poucos hábitos de higiene chabotos mais violentos que os recos

Face ao exposto, refuta-se a utilização do conceito comunidade, mesmo que no plural, para traduzir a realidade social da população portuguesa cigana em qualquer um dos níveis discutidos, família ou grupo de pertença mais alargado. Como já defendido anteriormente, opta-se nesta investigação pelo uso dos termos linguísticos da própria população em análise, não os procurando traduzir ou substituir por termos com chancela científica, na medida em que nos parece que isso não contribuirá para um melhor conhecimento da realidade, mas antes perpetuar um rótulo que em grande medida só sublinha a distinção e as fronteiras simbólicas erguidas. É assumindo este entendimento que, como já tivemos oportunidade de referir, discordamos da utilização da designação minoria étnica para nos referimos à população cigana portuguesa, considerando que a identificação da diversidade social não deve ter como consequência “engavetá-la”.

Tendo em conta a informação recolhida, considera-se que a noção de família tida pela população cigana se assemelha mais à noção de comunidade, pelo sentimento de pertença, proximidade e partilha entre os seus elementos, no sentido de Bell e Newby. Todavia, esta não é uma noção utilizada pela população cigana e quando tal surge nos discursos percebe-se que é uma apropriação do discurso institucional, como forma de transmitir a diversidade interna. Aliás,

quando a noção surge não é claro a realidade à qual se refere, havendo entrevistados que associam comunidades aos grupos de pertença e outros às famílias que vivem em determinado território (cidade, vila ou aldeia), o que pode corresponder a uma família ou mais. A própria operacionalização do conceito de “comunidades ciganas” utilizado em termos científicos surge muitas vezes como tradução da(s) unidade(s) de observação das pesquisas realizadas, onde: i) a identificação como população cigana e ii) o local de residência são variáveis fundamentais para essa composição, sendo muitas vezes pouco claro a(s) linha(s) que separa(m) essa(s) comunidade(s) de outra(s).

Em síntese, esta pesquisa permite-nos confirmar a diversidade e complexidade da população portuguesa cigana. Para compreendermos a sua organização e interação social devemos ter em conta: a separação entre homens e mulheres, as estruturas familiares e a forma como as famílias se posicionam e são posicionadas na escala social, organizada por grupos, pouco permeáveis à mobilidade.

A este respeito, Daniel Lopes avança com uma proposta analítica, no âmbito da sua investigação no Bairro da Assunção em Lisboa, sobre os limites simbólicos da interação social interna e externa da população cigana: *“um meio estruturado em torno de três segmentações fundamentais: a que separa ciganos e não ciganos; a que, dentro do círculo imaginário que reúne todos os ciganos, separa homens e mulheres; e a que, dentro do mesmo círculo, separa várias famílias extensas.”* (Lopes, 2008: 42). A esta proposta, acrescentaríamos uma quarta segmentação, a que separa as famílias por grupos de pertença, atribuindo a cada uma um lugar na hierarquia social.

Nesta estrutura social, a autoridade cabe a determinados homens mais velhos - os homens de lei - que, dependendo do seu perfil, assumem o papel de autoridade nomeadamente perante a necessidade de resolução de contendas entre famílias. Não existindo uma distribuição hierárquica de poder entre eles, mas antes dispersa, o limite da sua autoridade está no prestígio alcançado por cada um. Nas palavras de Bernard Formoso, pertinentemente citado por Lopes, este é um *“exercício plural e difuso da autoridade”* (Formoso, 1994: citado por Lopes, 2008:205).

### **2. A lei cigana - Uma lei comum com diferentes práticas**

O que é a lei cigana? Uma pergunta basilar no âmbito desta investigação. A lei é assumida como um *entendimento* generalizado sobre como se deve agir e orientar a vida de cada elemento e do coletivo cigano. Braulio compara-a ao direito oficial como sendo a lei que orienta a vida cigana. É transmitida oralmente de geração em geração, desde tenra idade, maioritariamente pelas mães, e implica consequências ou sanções caso não seja cumprida. Estes são alguns dos atributos e características que entrevistados como José Silva, Braulio e Simão atribuem à lei cigana quando confrontados com aquela pergunta:

*“Mas a lei cigana não é escrita... é um entendimento...” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

*“Está implícito em nós que existe uma lei. (...) Nunca foram escritas, é um corpo legislativo, é tão perfeito como os corpos legislativos da sociedade maioritária, mas que nunca foi escrito e temos de cumprir e sabemos que se infringirmos temos essas consequências, podemos ter uma má reputação porque fugimos às leis. É uma série de leis que são transmitidas enquanto crianças, sobretudo pelas nossas mães.... Há vários tipos, há as leis para classificar desordens, brigas, contrários... a lei dos casamentos. Também há as leis do território (...) a lei cigana só se aplica entre ciganos...” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

*“A lei cigana é ... como é que eu hei de explicar!? É algo a mais do que a lei normal e que a etnia cigana respeita acima de tudo. É o rumo da vida que a gente tem de seguir.” (Simão, 18-30 anos, Centro)*

Há, todavia, uma distinção importante que alguns entrevistados fazem e que vale a pena aqui ressaltar. Para os anteriormente citados, a lei cigana integra o conjunto de regras que rege a vida da população cigana. Mas, para outros entrevistados, a lei cigana circunscreve-se a um instrumento a que a população recorre quando há um conflito entre os seus membros e que se traduz num conjunto de regras e procedimentos colocados em prática pelos homens de lei, indivíduos que protagonizam e medeiam a resolução do conflito criado. Para os que têm este entendimento, as regras associadas às uniões matrimoniais e ao luto são dimensões da vida social cigana paralelas à lei cigana:

*“A lei cigana é, para mim, é quando há um problema, uma quizila no seio da comunidade e consegue-se resolver e não recorrer à lei, propriamente dita, porque é assim, nós somos*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*portugueses. E, portanto, existe a lei geral, também não podemos fugir à lei. Portanto a lei serve para responder a certas questões, que as coisas não estejam certas.”* (Valdemar, + de 50 anos, Centro)

As respostas recolhidas vão, maioritariamente, ao encontro da literatura existente sobre o tema e de acordo com o sentido mais lato que a maioria dos entrevistados atribui à lei cigana, enquanto conjunto de regras e valores que regem as diferentes dimensões da vida da população. De transmissão oral, aceite e reconhecida. Assente no costume, é legitimada pela sua antiguidade.

Os entrevistados tendem a apontar para a lei cigana como fator aglutinador e organizador da população cigana, em que a união e o interesse familiar e coletivo se sobrepõem à vontade individual.

Esta valorização da paz e união coletivas em detrimento das vontades e desejos individuais está bem patente no discurso de Júlia. Se no passado não percebia por que razão quando desabafava com a mãe sobre a possibilidade de o marido cometer adultério, aquela procurava desmentir tal fato, independentemente da sua veracidade, atualmente Júlia entende que manter essa condição de mulher casada, que a lei cigana defende, é benéfica para a sua vida. Caso contrário, a separação ter-lhe-ia trazido o isolamento e a desonra:

*“porque não fico sem chão... estou aqui, o povo não deixa. O cigano, a lei, a nossa tradição para nosso benefício. (...) A lei cigana é boa em último caso, usufruir da lei cigana para poder apanhar o meu marido... mais nada... porque mais tarde apercebemo-nos que a lei cigana é para proteger a todos. Por exemplo, quando foi o tribunal para se esclarecer as coisas... vocês não sendo ciganos não dá certo, paciência, parte para outra. E nós tentamos preservar o pouco que ainda resta, é nesse sentido. Quando eu dizia à minha mãe que o meu marido tinha outra ela mandava-me calar, não tinha nada... é mentira, que eu era doída. Porque depois era uma casa desgovernada e sozinha.”* (Júlia, 31-40 anos, AML)

A lei cigana é também apontada como transversal à população cigana. Ou seja, ainda que os entrevistados confirmem a sua diversidade interna, afirmam a unicidade da lei cigana, como código de ação e interação entre os elementos da respetiva população:

*“Nós não escrevemos, mas estão acordadas entre nós e faz-se o mesmo, muito parecido.”* (Alberto, + de 50 anos, AML)

*“[A lei cigana é igual para todos?] É igual para todos. A lei é só uma. As leis ciganas são só umas.” (José Norberto + de 50 anos, Norte)*

A lei cigana surge como um código de conduta que se socorre de mecanismos de controlo e penalização próprios, nomeadamente obrigando à mudança de local de residência, como Alberto tenta explicar e como será detalhado mais adiante:

*“O tribunal manda para a prisão, nós como não temos esse tipo de poder castigamos mudando de habitação, mudando de vila, não passando por certas e determinadas áreas e em último caso, em caso de morte, até mesmo ir para o estrangeiro.” (Alberto, + de 50 anos, AML)*

Todavia, apesar de a lei cigana ser considerada pelos entrevistados como um elemento transversal, ela parece assumir práticas diferentes. Ou seja, se no plano teórico a lei é igual para todos, a forma como é aplicada na vida quotidiana assume alguma diversidade, o que maioritariamente os entrevistados revelam:

*“A lei é igual para todos, mas não é posta em prática da mesma forma.” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

Ou seja, a lei cigana é entendida como código normativo reconhecido e aceite pela população portuguesa cigana na generalidade. Contudo, quando se coloca a tónica na forma como é implementada, são referidas diferentes práticas. Segundo os entrevistados, esta diversidade na implementação varia com o grupo de pertença, em combinação com o local de residência e os grupos etários.

É interessante constatar que esta diversidade de práticas é justificada de formas distintas. Para Alberto e Cautela, no essencial, esta diversidade traduz-se ao nível de cumprimento da lei, ou seja, como a lei é uma, o respeito por ela e o seu cumprimento é que divergem:

*“[Para os ciganos a lei é toda igual?] Para o cigano, toda a lei é igual. Agora, há muitos que se regem por isso e há outros que não querem, não se importam, não se incomodam...” (Alberto, + de 50 anos, AML)*

*“A lei é uma, mas nem todos a cumprem.” (Cautela, 41-50 anos, Alentejo)*

Para Valdemar, a lei cigana é “uma lei adaptável”, colocando a tónica na adaptabilidade da lei que ele relaciona com o processo de integração social:

## II. A lei cigana e o direito oficial

*“Eu acho que se regem pelos mesmo princípios, mas há comunidades ciganas que...por exemplo, os chabotos já vivem de outra maneira. Os galegos também já têm outro entendimento das coisas. Isto tem muito a ver com o processo de integração.”*  
(Valdemar, + de 50 anos, Centro)

Valdemar lança o mote para uma dimensão que é fundamental abordar, a mudança social protagonizada pela população cigana com impacto direto na lei cigana. Aquilo que uns apelidam de adaptação da lei à realidade, outros consideram que corresponde ao seu incumprimento e desrespeito. Conscientes da transversalidade da lei cigana à população cigana, mas também da diversidade inerente às suas práticas, importa agora explorar como se compõe este código de conduta e como essa diversidade acontece, ou seja, compreender que variáveis a potenciam.

A forma como Braulio procura explicar em que consiste a lei cigana é de grande interesse, na medida em que procura fazer um paralelo com o direito oficial que conhecemos. Refere que compreende um *“corpo legislativo tão perfeito como todos os outros”*; permite regular as situações de conflito, que designa por *desordens, brigas e contrários*, as uniões matrimoniais e a gestão do território. Usando as suas palavras:

*“Há vários tipos, há as leis para classificar desordens, brigas, contrários... a lei dos casamentos em que todos nós sabemos (...) São leis. Por isso é que eu lhe chamo um corpo, porque se tivéssemos que enumerá-lo e escrevê-lo dava um corpo legislativo tão perfeito como todos os outros. (...). Também há as leis do território... se um cigano mora no sítio há muitos anos, ganhou respeito pela sociedade maioritária, é uma pessoa pacata e vive ali... e de repente alguém estranho quer ir viver para aquela vila ou aldeia, tem de pedir autorização a essa pessoa.”* (Braulio, 31-40 anos, Centro)

A tentativa de Braulio organizar e tipificar a lei cigana serve de inspiração para organizar esta secção, considerando que isso nos coloca mais perto dos processos, dinâmicas e sentidos da ação e da interação deste grupo populacional, o que só pode ser útil à investigação e para o conhecimento de uma realidade normativa particular.

Antes de mais, importa dar conta dos princípios que regem a lei cigana, o respeito e a honra das pessoas e das famílias. Assente nestes princípios, é possível organizar a lei cigana em cinco domínios de intervenção: os casamentos, o luto, os negócios e o mercado, a autoridade



territorial e os *contrários* - a zanga que permanece entre duas ou mais famílias depois de uma situação de conflito grave, mesmo que sanado.

## 2.1. Os princípios da lei cigana – Honra e respeito

Independentemente da diversidade interna da população portuguesa cigana, e de acordo com literatura sobre o tema, nacional e internacional, os discursos apontam para que ela se rege por dois princípios fundamentais, a honra e o respeito de cada indivíduo, em grande medida, enquanto elemento de determinada família. Princípios que ditam os termos da interação entre si:

*“É comunidades no plural, não somos homogéneos, embora os pilares-base sejam os mesmos... Família, honra e respeito. A lei está nos dois conceitos... ela baseia-se nesses conceitos de respeito e honra.”* (José Silva, 41-50 anos, Centro)

*“É o respeito pela família, que é onde baseia o grande pilar de toda a casa... os valores... e, portanto, que é a família, cada elemento, que exige fidelidade e respeito mútuo entre pais e os outros.”* (Roberto, 31-40 anos, Algarve)

*“A união e o respeito são duas coisas que há na lei cigana e que mantemos. Porque se mantermos aquilo que somos nós demonstramos aquilo que somos. Então há coisas boas no seio dos ciganos. A união é, por exemplo, uma das coisas que nos faz estar unidos. Se houver problema há essa união, há um doente há união e então é assim. É assim mesmo. O respeito... dizem que na lei dos ciganos os ciganos têm rei. Não! Nunca houve rei. Há sim um respeito pelos mais velhos.”* (Cautela, 41-50 anos, Alentejo)

Este respeito está fortemente associado ao dever de solidariedade e coloca-se em diferentes planos, nomeadamente ao nível financeiro. É disso exemplo a contribuição para o pagamento de um funeral:

## II. A lei cigana e o direito oficial

*“Morreu uma pessoa e não há dinheiro para o funeral. Então há duas pessoas ou três que vão de casa em casa e que vão fazer um peditório para fazer o funeral. Cada um contribui com aquilo que pode!” (Fernando + de 50 anos, Norte)*

Esta solidariedade traduz-se também no respeito pelo luto de uma família. Como veremos adiante, o luto pela morte de um familiar é uma das dimensões da lei cigana que obedece a um conjunto de regras e práticas rigoroso. Cabe às pessoas ciganas que convivem com uma família em luto demonstrarem solidariedade com esse estado e evitarem a realização de práticas lúdicas e festivas por perto, tais como ouvir música, ver televisão ou realizar festas:

*“Quando morre alguém as pessoas não ouvem música e as pessoas, porque a solidariedade também faz parte da lei, temos de evitar pôr música cigana, cantorias. [E dura quanto tempo, para a família enlutada?] Para a enlutada e para a outra que também tem de respeitar isso. Porque amanhã ou depois são eles que ficam e os debaixo vão ter de fazer. E o que acontece na altura do natal, no primeiro ano respeitam, no segundo ano, a família enlutada vai para outro sítio para permitir que a outra possa festejar. É uma questão de compreensão.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

*“A única regra, não pode pôr música quando alguém está de luto. Há que haver respeito pelo espaço e entre as pessoas.” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

A honra de uma pessoa cigana é o reflexo do seu respeito pela lei cigana. Quanto mais os comportamentos de um indivíduo estiverem de acordo com os seus preceitos, mais é considerado honrado. Eis o processo de conquista de respeito social que Cautela descreve:

*“Sou muito respeitado! Sou uma pessoa que primeiro dou o respeito para me respeitarem a mim. Isso tem valor porque a gente quer respeito, mas se não fizermos por isso as pessoas começam... Porque é assim: o cigano olha muito para a pessoa, o cigano não gosta dos papéis, da escrita, o cigano usa a palavra. Num homem de palavra confiamos, não é cá preciso papéis nenhuns. Porque é assim...para qualquer coisa é preciso papéis e assinaturas... O cigano não, é a palavra, é: ‘olha, eu garanto-te que vou lá.’. Se não for então é porque não é sério. Isso conta muito! O cigano usa muito a palavra. Para um cigano, um cigano aldrabão...ui.. Uma grande ofensa. Para um cigano, um cigano chamar aldrabão a outro, dizem os antigos...[Não pode dar direito a um conflito, a um contrário? Pode?] Desde que, mesmo na lei diz quem chamar aldrabão ao outro se o outro tiver uma arma dá-lhe um tiro ‘mereces um tiro na cara!’*

*[E ninguém lhe levaria a mal por fazer isso?] Ainda era mais honrado!"] (Cautela, 41-50 anos, Alentejo)*

Também a honra das raparigas e mulheres, e conseqüentemente da própria família, é particularmente prezada. Uma das suas dimensões prende-se com o contacto e convívio com homens, que deve ser mínimo ou nulo e preferencialmente na presença de homens da sua família ou mulheres mais velhas. O contacto entre raparigas e rapazes para além do que é decente é considerado desonroso para a jovem e pode ter, no limite, uma reposição por via do casamento:

*“Estimamos muito a honra das mulheres! É uma loucura como é que nós os homens consideramos isso... Ao ponto... como se fosse a vida! Como se fosse a vida!” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

O contacto com jovens não ciganos é considerado ainda mais desonroso. Por esta razão, a permanência na escola, principalmente das raparigas para além do 1º ciclo é uma longa luta, nomeadamente jurídica, entre a população cigana e docentes e técnicos de intervenção social não ciganos. É justo dizer que este é um dos campos em que mudança social é mais visível, sendo a educação cada vez mais reconhecida pela população cigana, existindo mulheres a prosseguir estudos até ao nível superior.

Com uma escassa estrutura hierárquica e institucional, a vida social da população cigana é pouco ritualizada, sendo o casamento e a morte os principais marcos da vida dos indivíduos e das famílias. É exatamente sobre o casamento enquanto ritual de passagem e de vinculação familiar que trataremos em primeiro lugar e de seguida o luto, enquanto manifestação de pesar pela morte.

## **2.2. Os casamentos**

Os casamentos são uma das principais formas de controlar as relações familiares e sociais e de garantir a sua reprodução. Por essa razão assume uma importância crucial na sua vida social, sendo fortemente regulado pela lei cigana.

Uma união matrimonial pode ser desencadeada de três formas: i) de um acordo entre os pais dos noivos; ii) de um pedido de casamento pelo pai do noivo por desejo do filho; ou iii) de uma fuga. Os seguintes testemunhos ilustram o que acabámos de escrever:

*Quando é o pai que quer uma moça para o filho, claro que nós convidamos os pais da pessoa. Ou estamos num casamento, ou estamos numa festa, ou estamos... não é?! O pai do moço pede uma palavra de casamento ao pai da rapariga: ‘Olhe, eu gostava da tua filha como nora, para o meu filho’. Filho, fulano. Se houver mais do que um filho ou se há mais que uma rapariga diz o nome da rapariga, ou diz o nome do rapaz. Pronto, fica um pedido em casamento! Dão a mão e ficam como compadres e há festa! Depois, mais tarde, quando eles veem que já é altura de haver casamento, então o pai do rapaz chegará ao pé do pai da rapariga e diz: ‘Tal dia vai-se realizar o casamento’. E realiza-se. Mas nem sempre acontece dessa forma, não é?! Porque há muita rapariga e muito rapaz que não estão pedidos em casamento pela forma da prática cigana, que é pelos pais, mas começam a gostar uns dos outros ou começam por ali a propor os telefones e a partir dali, como sabem de antemão, tanto o rapaz como a rapariga, que não há ... entre os pais da rapariga e os pais do rapaz...[por gestos indicia que o casal foge]” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

*“Os pais dos rapazes pedem em casamento quando os filhos gostam depois fazem o casamento. Combinam para tal dia, fazem a festa grande para os convidados. E é assim. (...) A diferença é que quando estão pedidos esperam mais tempo. Quando há pedimento eles esperam quando é o casamento eles casam, na nossa é diferente, nós fugimos e casamos logo.” (Madalena, 18-30 anos, AML)*

### **2.2.1. A prevalência do interesse familiar na escolha matrimonial**

Quando o interesse na união é das famílias, estas acordam a realização do casamento entre os seus filhos, independentemente das suas vontades. Esta prática é apontada pelos entrevistados como tendo caído em desuso e da qual muitos discordam de maneira veemente, nomeadamente Braulio, Alba e Júlia:

*“Há 30 ou 40 anos, havia isso” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

*“Não, porque é assim: quem dava o compromisso para uma pessoa ficar noiva daquele, daquele ou daquele eram os pais, mesmo que nós não gostássemos era obrigatório. Agora já não, se nós não gostarmos já não há nada, tem que ser mesmo do nosso gosto. Já mudou muito!” (Alba, 18-30 anos, Norte)*

*Não, não gosto dessas coisas. Não sou a favor (...) não tenho de prender o meu filho a uma pessoa e depois não gosta e depois de casar tem de aturar o que não pode. (Júlia, 31-40 anos, AML).*

A pertença ao mesmo grupo, a existência de casamentos anteriores entre elementos das duas famílias, as boas relações entre elas e as suas características, nomeadamente o seu poder económico e o respeito pela lei cigana, constituíam os principais critérios de seleção do noivo ou noiva para os seus filhos. Em síntese, os casamentos escolhidos pelos pais tinham por base o reforço das relações sociais e económicas, como explica Braulio:

*“Eram as famílias que se queriam aproximar, queriam reforçar laços e faziam isso.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

Como já referido, a honra de qualquer elemento da população cigana tem uma estreita relação com a honra da sua família. Como refere Roberto, uma família com má reputação, seja porque tem conflitos com outras famílias ou porque a honra de algum dos seus elementos está abalada por algum motivo, tem maior dificuldade em encontrar um cônjuge para os seus filhos. Com esses elementos é mais provável que casem com jovens que não tenham igualmente boa reputação, “mulheres desleixadas” ou que já tenham sido casados como viúvas ou separados:

*“Uma família que está sempre em conflito. E depois ganha contrários e ninguém quer casar com uma família que tenha contrários. Já pode haver mortes e essas coisas todas. Seja um membro que fez esta vingança, ou os filhos, muito dificilmente consegue que alguém da comunidade cigana queira casar os filhos com essa família e irá casar sim com uma mulher desleixada, ou com um homem que já casou e teve um grande passado desleixado, ou com uma viúva...” (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

Uma prática comum nesta modalidade é combinar casamentos dentro da mesma família quando se trata de casar as filhas e procurar noivas noutras famílias para os filhos, de modo a perder o

## II. A lei cigana e o direito oficial

menor número possível de elementos da família e, se possível, aumentá-la. O facto de estarmos perante um modelo familiar patrilinear, faz com que os filhos rapazes se mantenham na família e que as raparigas, assim que casadas, passem a ser um elemento da família do marido:

*Os homens vão buscar mulheres fora e as mulheres de cá casam com os de cá. Primos e assim. Para manter a linhagem.”* (Roberto, 31-40 anos, Algarve)

Mas há famílias que, independentemente de ser tratar de rapaz ou rapariga, tendem a promover os casamentos no seu interior. O que pode acontecer por duas razões: i) manter o estatuto social da família, como refere José Silva a propósito da sua família, ii) ou, para grupos sociais mais isolados, não perderem elementos, nomeadamente os ciganos chabotos, como refere Simão:

*Normalmente as pessoas são prometidas quando nascem, para criar laços familiares. A minha própria família durante uns anos praticava o casamento dentro da própria família. Casávamos primos, para não perdermos o estatuto da nossa família, penso que seria por isso, foi a explicação que me deram – estávamos num patamar diferente, tínhamos outros horizontes e mentalidades e casávamos entre primos, para não perdermos esse estatuto. (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

*“[os chabotos] tem muito essa regra de casar primos com primos. Casar o primo daqui com o primo de [nome de cidade], com o primo de [nome de cidade], etc, que acham que assim, dessa maneira ninguém sai da família, constituem família entre eles.”* (Simão, 18-30 anos, Centro)

O caso de Alba parece confirmar a tendência mencionada por Simão. Galega, de uma família a residir em contexto rural, com pouca interação com outras famílias ciganas e a vida social circunscrita à aldeia onde reside, refere que o seu primeiro casamento foi com um sobrinho de sua mãe, ou seja, um primo, por combinação dos pais.

Se a prática mais frequente consistia nas famílias combinarem e organizarem os casamentos sem terem em linha de conta a opinião dos filhos, atualmente, ainda que alguns pais continuem a prometer em casamento os filhos, alguns desde o nascimento, esses compromissos podem ser retificados se os protagonistas assim o desejarem. Não é uma decisão definitiva, ou taxativa como refere Braulio:

*“Sim, de pequeninos mas dizem que se quando chegarem a grandes não gostarem... não é taxativo.”* (Braulio, 31-40 anos, Centro)

Alba corrobora este entendimento, dando conta do seu caso pessoal. Ela e a irmã, ainda grávidas, tinham prometido os seus filhos em casamento. Contudo, quando estes cresceram as crianças entenderam que não queriam casar e as duas irmãs, sem conflito, desfizeram o compromisso dos filhos:

*“É assim: ele já estava comprometido, o meu filho. Fui eu e a minha irmã, porque ele ainda não era nascido, eu estava grávida e a minha irmã também estava grávida. Eu disse: - ‘Se o meu for um menino e a tua uma menina, vamos comprometê-los.’. Eles nasceram, cresceram e ao fim de quatro ou cinco anos, ele já tinha sete ou oito anos ele disse: - ‘Oh mãe, eu não gosto dela! E a prima também não gostava dele. Então eu disse: - ‘Não há problema! Desmanchámos o compromisso deles.’” (Alba, 18-30 anos, Norte)*

### **2.2.2. O casamento desejado pelos noivos**

Outra forma de gerar uma união matrimonial surge na sequência do interesse do rapaz, ou de ambos os jovens, em casar. Como refere Braulio, atualmente a escolha é muitas vezes pessoal e de comum acordo entre os noivos:

*“Tu comprometes-te e pedes a mão de alguém de quem tu gostes e que sabes que a pessoa também te corresponde.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

Não havendo oposição das famílias, o casamento é combinado, ainda que maioritariamente desencadeado pelo pai do noivo que formaliza o *pedimento*, termo que significa o ato de pedir em casamento a noiva à sua família.

Se muitos dos entrevistados consideram que esta é a forma ideal de desencadear uma união matrimonial, Pimenta é mais crítico, deixando explícito no seu discurso que a opinião dos pais sobre a escolha dos cônjuges para os seus filhos devia ser mais respeitada por estes:

*“Combinamos, os pais diante dos filhos, lá está! Antes as filhas não mandavam, mandavam os pais. O pai dizia para a filha: - ‘Aquele homem é que te serve!’... E com certeza que era aquele. Hoje já não é assim! Hoje o pai diz: ‘Aquele é bom para ti!’ E ela liga tanto ao pai e à mãe como nada!” (Pimenta, + de 50 anos, Alentejo)*

## II. A lei cigana e o direito oficial

Ainda que o *pedimento* tenda a ser previamente acordado, a recusa pode acontecer pela jovem ou pela sua família. A recusa da rapariga é designada por *dar cabaças*:

*“As cabaças é como agora a senhora pede-me esta: - ‘A senhora dá-me...’ – ‘Pronto, sim senhora.’ E ela se arrepender, que ela diga: - ‘Eu não quero tal namoro.’ Tem que chegar ao pé da senhora e dizer: - ‘Casa com quem tu quiseres, que eu vou para onde eu quiser.’ Pronto, estão as cabaças feitas. Não há mais casamento. A senhora casa com quem quiser e ele vai com quem ele quiser.” (M<sup>a</sup> Amélia)*

Importa referir que apenas as raparigas podem *dar cabaças*; é a elas que a lei cigana permite mudar de ideias e desfazer o compromisso sem qualquer penalização para si ou para a família. O que significa que um rapaz, mesmo que se arrependa do pedido de casamento, depois de aceite, não pode recusar-se a casar:

*Só a mulher pode dar. Eu estou prometido com uma moça e de repente comecei a desgostar da moça e em segredo eu peço para me dar cabaças... e se ela não quer dar cabaças tenho de casar. (...) Costuma-se dizer as cabaças são para os homens e as famílias continuam a conviver, não gostou, não gostou, é aceite facilmente.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

O caso de Rita, com 21 anos, ilustra bem como o cumprimento da lei se combina com novas práticas. Quando estava solteira, reconhecendo que com a sua idade a maioria das jovens já está comprometida ou casada, confidenciava que já tinha *dado cabaças* a três jovens e continuava sem interesse em casar:

*“Com a minha idade, normalmente já estão comprometidas ou casadas. [E porque é que não estás prometida?] Porque não...ainda não apareceu ninguém. É a nossa escolha. [E antigamente obrigavam?] Sim, há um tempo, sim. Agora já não. Eu já estive comprometida três vezes. Um era família...um ainda era meu primo. Sim, dei-lhe cabaças. Aos três. É assim, se gostarem de nós, claro que é chato, não é? Mas pronto, as cabaças foram feitas para os homens. É assim.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

A propósito do facto de as *cabaças* serem privilégio feminino, Adalberto refere que recentemente comprometeu o seu filho com a filha de um amigo, facto que desagradou à sua mulher porque, não podendo os rapazes romper os compromissos de casamento, receava que, caso ele não quisesse casar, acontecesse algum conflito entre as famílias:

*“Ainda no outro dia, estávamos uns poucos, e disse-me: - ‘epá...queres-me dar a tua*



*filha para o meu filho? ' E eu dei-lhe o meu filho para a filha dele. [E a sua mulher? O que é que achou disso?] A minha mulher, nesse dia, como era o rapaz, como era diferente, não ficou muito contente. A rapariga é diferente. A rapariga quando não quer a gente chega lá e pode corromper o noivado. Agora, o rapaz já é diferente, porque sei que é um rapaz e mesmo que ele não goste, um dia pode dar problemas.” (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)*

A preocupação da mulher de Adalberto contrasta com a leveza com que Alba e Braulio se referem ao fim de compromissos. A pertença grupal e o território de residência contribuem para explicar estes diferentes entendimentos. Braulio, cigano português, reside num contexto urbano, Adalberto e Alba vivem em contexto rural. Contudo, o primeiro num concelho rural alentejano e Alba, galega, num contexto rural do norte interior. O isolamento social e espacial da família desta parece ter-se traduzido num menor controlo social com consequências para o cumprimento da lei cigana.

No caso dos *pedimentos* feitos pelos pais dos jovens respeitando o seu desejo, a família da rapariga pode, no entanto, considerar que é uma união inconveniente e recusá-la, apesar do potencial interesse da rapariga. Ou seja, ainda que as atuais uniões matrimoniais tendam a corresponder ao desejo dos jovens, isso só acontece quando as famílias concordam com as escolhas. Ser uma família conhecida pela sua índole conflituosa, ter os designados *contrários*, ou ser uma família com um baixo poder económico ou de um grupo social diferente são fatores que podem motivar a recusa de uma proposta de união matrimonial, como já assinalado anteriormente:

*“Porque são família que conhecemos desordeiros, fazem aqui, fazem acolá.”  
(Marques, + de 50 anos, Norte)*

O discurso de Júlia demonstra bem a sua consciência disso, dando conta dos esforços que faz para que os filhos sejam reconhecidos como filhos de boas famílias, o que facilitará no momento de escolher um par para casar:

*“A minha tia no outro dia dizia que era uma grande mulher, porque larguei a minha casa, o meu bem-estar, uma casa de 150 euros praticamente, para andar aqui à procura do incerto, para os meus filhos serem conhecidos e no dia de amanhã verem uma moça, casarem, fazerem a vida deles.” (Júlia, 31-40 anos, AML)*

Para evitar conflitos, a recusa é algumas vezes justificada pela existência de um compromisso anterior. Quando a escolha dos noivos não é do agrado dos pais e estes não consentem o casamento, resta aos jovens acatar a decisão ou fugir para concretizar a união.

### 2.2.3. O Fugimento

A terceira forma de desencadear uma união matrimonial é por via da fuga do casal. No passado, esta atitude só era tomada quando os pais não autorizavam o casamento:

*“Quando o casamento não é bem reconhecido, ou porque uma parte não gosta de uma parte ou de outra, quando o amor é proibido, porque os pais a nível de conveniência não querem o casamento, existe um escape, que é fugir.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

Com o tempo, estas fugas foram acontecendo mais frequentemente e com outras motivações, nomeadamente antecipar um casamento já combinado ou, pelo contrário, evitar a realização da cerimónia, o que dependerá dos contornos da fuga. Ou seja, os noivos fogem para que o casamento se realize mais cedo do que o previsto, nos casos em que já está marcado, ou para evitar a sua realização, seja porque o noivo não gosta do protagonismo associado ao papel de noivo e desafia a noiva a fugir, que por sua vez aceita, ou porque, conhecendo as condições financeiras da família, os jovens sabem que será difícil patrocinar uma festa de casamento. Encontrámos estas motivações reportadas por Rita e Simão. No caso da última justificação, a família pode ter conhecimento ou suspeitar do plano, mas não o assume:

*“Porque os casamentos às vezes é muita despesa, ou os rapazes não gostam (...) Alguns rapazes que querem ficar noivos, não se importam de ficar noivos; outros já não querem ficar noivos...ou por causa do pai, ou é muita vergonha...alguns têm vergonha.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

*“Por exemplo tenho o casamento marcado para setembro, mas a gente quer ir hoje vai hoje. [E casar quando?] Na semana que vem. Não há tempo previsto, se eu quiser casar amanhã eles têm que arranjar o casamento para a amanhã. (...) [referindo-se a sua história pessoal] Porque nós gostávamos muito um do outro, não havia tempo. Fugi porque foi a melhor solução que a gente arranjou (com os dedos faz o gesto que simboliza*

*dinheiro)” (Simão, 18-30 anos, Centro)*

Cerca de meio ano depois de termos entrevistado Rita, soubemos que tinha fugido para casar, mas desconhecemos o que motivou a fuga.

Os *fugimentos* por razões financeiras são também apontados por Casa-Nova (2009) e Alexandra Castro (2012) nos estudos que desenvolveram. Como refere esta última “*Parece também existir casos de ‘fugimento’ por razões económicas, pois ao ficar consagrado o casamento evita-se as despesas de realização da cerimónia.*” (Castro, 2012: 177).

Também Madalena, que fugiu para casar, refere que atualmente é a estratégia mais frequente. Contudo, percebe-se ao longo do seu discurso que a escolha por esta forma de oficializar a união se deveu ao custo associado à festa de casamento, como aliás é referido por outros entrevistados:

*“Não era a questão de os pais não quererem é uma lei que nós temos. Conforme eu gostei do meu marido, gostamos um do outro e prontos, pegou em mim e levou-me. (...) Há outras formas.” (Madalena, 18-30 anos, AML)*

A forma como Mia, uma jovem solteira chabota com 18 anos, expõe a sua situação pessoal, ilustra bem as dinâmicas e tensões que os jovens ciganos experienciam no que respeita ao processo de casamento. Mia é solteira e diz-se apaixonada por um jovem do norte do país. As famílias, sem boas relações entre si e para não perderem o seu respetivo familiar, não querem autorizar o casamento. Segundo uma parente, as famílias já se resignaram à união, pelo que a sua mãe aguarda que o pai do noivo lhe faça o *pedimento* (por ser viúva é a destinatária desta formalização). Independentemente de o pedido surgir, Mia está decidida a casar com esse rapaz nem que para isso tenha de fugir, o que diz que fará tantas vezes quantas as necessárias até conseguir:

*“Paula: Isto é assim, ela gosta de um rapaz que é cigano e o rapaz gosta dela e....*

*Mia: E eu não posso ficar noiva por causa da minha mãe.*

*Tia de Mia: E eles não podem ficar noivos porque nem do lado de cá nem do lado de lá aceitam. Eles não gostam de nós cá para [nome do local de residência] e nos não gostamos deles lá para cima. Porque eles são muito diferentes de nós. Quando as mulheres trazem um homem de lá para cá, como é longe, depois eles demoram muito a ir ver a família. Eles não gostam de nos por causa disso.*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*Mia: Eu estou á espera que ele faça 18 anos para me ir embora. Eu já tenho 18 anos.*

*Ele não, estou à espera que tenha para me ir embora.*

*Paula: Nós estamos à espera que o pai dele ligue à mãe dela a pedir.*

*Mia: Ele peça que não peça, vou-me embora com ele.*

*[Se eles não gostarem...?]*

*Tia de Mia: A família dela? Sim, podemos ir buscá-la. [E depois?] Eles fogem até eles aceitarem.*

*Tia de Mia: Eu já aceitei.*

*Mia: - Que remédio tinha você se não aceitar.” (Grupo de mulheres ciganas de uma mesma família, Centro)*

Em qualquer circunstância, a fuga é sempre desonrosa para a família que não vê a lei cigana cumprida, desonra que tende a desvanecer-se com o tempo:

*“A primeira semana é muito chato. ‘Ah, podias ter ficado, a gente fazia o casamento.’”  
(Simão, 18-30 anos, Centro)*

*“Há muitos que são prometidos e fogem para casar mais cedo. (...) Mas o gosto já não é igual. O gosto do pai ou da mãe já não é igual.” (Marques, + de 50 anos, Norte)*

Sendo contra a lei cigana, a fuga obriga irreversivelmente à união dos dois jovens, como bem descreve M<sup>a</sup> Amélia:

*“Se acaso fugir com ela, já o caso terminou. Já não há solução. A senhora está a perceber o caso? Caso que estejam a namorar e estejam à espera do pedimento dos pais, têm que ir os pais pedi-la. Se lha derem, faz-se o casamento consoante se puder, se for de caso não lha derem, ele bota mão e adeus Viana do Castelo. Ali ardeu.” (M<sup>a</sup> Amélia, + de 50 anos, Centro)*

O passo seguinte à fuga é ditado pela lei cigana e depende, em grande medida, da forma como decorreu. Os discursos de Braulio e Roberto, de certo modo complementares, sintetizam bem o processo, permitindo compreender como se realiza essa fuga e quais as condições para que ainda seja possível realizar a festa de casamento. Se o que motiva a fuga é a antecipação do casamento, não deve haver contacto sexual entre os noivos para que ocorram as festividades previstas, “*Ele não pode tocar nela*”, o que significa que fogem, mas a jovem deve permanecer virgem. Os dois devem fugir para casa de uma pessoa cigana que, como reforça Braulio, deve ser conhecida e respeitada pelas famílias de um ou de ambos. Essa pessoa que será,

provavelmente, padrinho de casamento, testemunhará a manutenção da honra, entenda-se a virgindade da jovem.

Como acrescenta Braulio, nestas circunstâncias, o casamento pode realizar-se, mas não será tão faustoso como numa situação tradicional e será feito na terra da noiva, contrariamente às restantes situações em que a lei cigana obriga a que seja na terra do noivo:

*“Eles fogem para a casa de uma pessoa de honra e vergonha, os chamados tios e aí obrigatoriamente têm de casar, mas aí o casamento já não se realiza na terra do noivo, mas na da noiva. São leis.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

*“Gostam e fogem, tem de se assumir a lei. [E a lei diz que quando foge tem de casar?] Exatamente. (...) Mas os filhos fogem, mas ele não pode tocar nela para haver casamento. Porque tem de haver virgindade. - Podem fugir e casarem, se houver o ato, mas aí não é casamento. [- Mas ficam juntos?] - Sim, mas se fugirem e não tocarem, podem voltar e há casamento. Depois de estarem fugidos, vão para a casa de uma pessoa fora da comunidade, das famílias de cada lado e à partida esse homem é padrinho de casamento.” (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

*“Combinam naquela hora para fugirem e estarem umas horas fora para se dar a saber que aquele casal fugiu. Vão para um centro comercial, vão para um cinema ou vão para um jardim... pronto, eu sei que eles vão umas horas para fora. Logo se vê que ‘fulano não está e fulana também não está’ e vai-se ver quem falta e quem não falta e sabemos logo com quem é! A partir daí os pais entram em contacto uns com os outros. Aí, é logo o pai da rapariga porque é mais frágil: ‘Olhe, a minha filha não está em casa e segundo me dizem viram um rapaz aí no bairro que levou a moça.’ Aí, vai-se ver então o que é. A partir daí eles voltam e se virem que eles realmente foram para um centro comercial, se foram para um cinema, se foram somente divertir-se e voltar para casa, claro que vão pedi-los em casamento. Não é?! Para mostrar à lei cigana a honra. Pronto! Se realmente perderam a noite, foram para uma discoteca ou foram para um hotel, claro que aí já não se vai realizar casamento porque já não há...” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

O casamento recente de um neto de M<sup>a</sup> Elisa é ilustrativo de como se repõe a honra de uma jovem após uma fuga. Conta que um neto fugiu com uma jovem de uma aldeia vizinha e trouxe-

## II. A lei cigana e o direito oficial

a para casa de um tio, de onde já não saiu até ao casamento, de forma a garantir a manutenção da sua honra. Na sequência desta fuga, o casamento foi feito na terra da noiva. Como M<sup>a</sup> Elisa afirma: *“Se é fugido, o pai da noiva é que manda. Se é namoro, é o pai dele que manda.”* (M<sup>o</sup> Elisa, Sul).

Perante um *fugimento* e para honrar a filha, Fernando refere que os pais da jovem podem exigir o casamento nos oito dias seguintes. Decorrido esse período, perderão a oportunidade de fazer valer o seu direito e é a família do noivo a decidir quando se realiza:

*“É assim: durante oito dias a noiva ou os pais da noiva têm todo o direito de fazer o casamento. Durante oito dias! Suponhamos que fugiu hoje...durante oito dias ele pode dizer assim: - ‘Eu quero a minha filha! Fugiu hoje, quero o casamento hoje!’ Ou amanhã ou depois... passando oito dias, já pode haver um acordo, até dos pais, e quem passa à vantagem é o noivo! Já pode haver um acordo. Porque eles podem ser muito jovens e podem esperar um ano ou dois! Mas mesmo sendo muito jovens se houver um fugimento, os pais da noiva podem exigir o casamento naquele dia!”* (Fernando + de 50 anos, Norte)

Jorge Mourão, na sua tese de mestrado intitulada *O casamento cigano – Estudo sociojurídico das normas ciganas sobre as uniões conjugais* (2011) aponta a mesma consequência no grupo de ciganos por si observado - nestas circunstâncias o casamento deve realizar-se nos oito dias seguintes ao sucedido.

Por sua vez, quando as fugas são motivadas pela recusa da família ou por falta de dinheiro para realizar o casamento, tende a haver perda de virgindade para forçar a aceitação da união pela família e para não se realizar casamento, evitando os seus custos - *“casarem sozinhos”* como refere Piedade, o que significa a jovem perder a virgindade, ou o que Alba designa por *“fazer asneiras”*, descrevendo a sua situação pessoal:

*“Com quinze anos. Só que eu não casei nem de noiva nem de coroa, não tive direito a festas nem nada! [Porquê?] Porque eu fugi e fiz asneiras! Foi por isso. Quando uma pessoa está comprometida com o noivo, tem casamento marcado e ela foge... ela já não tem direito a nada! Fugi com outro homem. Fugi e os meus pais não me aceitaram naquela altura, estive um pouco de tempo e depois eles aceitaram. Mas eu não tive direito nem ao vestido de noiva, nem a festa nem a nada...”* (Alba, 18-30 anos, Norte)

As regras em que assentam as uniões matrimoniais são um bom exemplo da efetiva

complexidade da lei cigana, um “*corpo legislativo*”, como lhe chama Braulio. Ainda que preveja todo o processo que conduz às uniões matrimoniais, também impõe sanções para situações de incumprimento, como as fugas, e os mecanismos de compensação e reposição, neste caso da honra das mulheres e das famílias. Deste modo, as fugas são penalizadas com a reprovação social e familiar do ato e a realização de um casamento posterior à fuga serve para compensar e repor a honra, ainda que em moldes mais modestos e desde que não tenha havido contacto sexual entre os noivos na fuga. Caso contrário, se confirmada a consumação do contacto sexual, não haverá lugar a cerimónias matrimoniais e a união é tacitamente assumida. Em qualquer circunstância, a família da rapariga pode não aceitar a união, ficando a jovem apelidada de “fugida”, uma desonra para a família que só será sanada quando conseguir um novo casamento para a jovem, como refere Roberto:

*“Depois esse homem entrega-os a cada lado da família e depois o pai pode-lhe tirar a filha, e fica em casa, mas não quer casar... a filha fica fugida... mas como a família não quer ficar com uma filha fugida, à partida ninguém lhe vai tocar como mulher. Já que tem fama de fugida. O que pode acontecer? Pode casar com um primo, uns familiares...depois quando fazem o casamento vem a honra” (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

Em síntese, existem três tipos de uniões. Um primeiro, em que os casamentos são uma decisão familiar, em regra geral dos progenitores, sendo que a escolha recai sobre quem os pais consideram ser a melhor escolha e em combinação com os pais da outra parte, sendo atualmente a estratégia menos praticada. Um segundo, em que a escolha é dos próprios, mas carece de participação ativa dos progenitores, aprovando e desencadeando o processo de casamento através do *pedimento* do pai do noivo (ou outra pessoa a quem seja reconhecida autoridade, na ausência do pai, como um tio ou a mãe) ao pai da noiva. Finalmente, uma escolha e decisão individual que se traduz na fuga dos noivos, após a qual a união é, tendencialmente, aceite pelas duas famílias.

As palavras de José Silva sintetizam bem o processo de casamento atualmente mais praticado entre os ciganos: formalmente o casamento é desencadeado pelos pais, mas são os filhos, os noivos, que fazem livremente as suas escolhas, cabendo a decisão final às noivas, com a possibilidade de *dar cabaças*:

## II. A lei cigana e o direito oficial

*“Sim, há um pedido, mas hoje os filhos escolhem. Normalmente quem pede em casamento é o homem, mas quem tem a faca e o queijo na mão é a mulher, como se costuma dizer. Porque o homem não pode desmanchar depois de pedir, só a mulher.”*  
(José Silva, 41-50 anos, Centro)

Independentemente da forma como se dão as uniões conjugais, elas tendem a acontecer entre elementos do mesmo grupo. Bem exemplificativo disso é o caso pessoal relatado por José Silva. Perante um comentário em público sobre a beleza de uma rapariga cigana e em nome da honra dela foi avisado que teria de a pedir em casamento e casar. Perante os factos, só restou ao seu pai fazer o pedido à família da rapariga. Para se libertar desta situação e não casar, apenas havia a possibilidade de José Silva “receber *cabaças*” da rapariga, o que conseguiu com recurso artiloso a uma mentira. A rapariga, convencida da história contada, que não lhe agradou, “deu-lhe *cabaças*”. Na verdade, este casamento desagradava não só ao noivo como à restante família, bem patente nas suas reações. João Silva que se apelida de cigano português, refere que a jovem com que estava comprometido era cigana galega, o que justificava o desgosto de todos com o casamento:

*“Eu vi uma cassette<sup>22</sup> e sou um bocado inocente nesse sentido. O meu pai diz que temos de saber as regras dentro das nossas comunidades e às vezes somos tão liberais que nos esquecemos dessas regras. Eu acho que pelo simples facto de eu olhar para uma cassette e me perguntarem se a moça era bonita e eu dizer que sim... na realidade nem olhei bem... fui mal interpretado. Entretanto a prima dela marcou um almoço, que eu dava-me bem com eles, e fui almoçar com eles, sem saber o que me esperava. Quando acabou o almoço, estava lá a família da moça e disseram-me que eu tinha de a pedir em casamento. Eu fiquei muito atrapalhado, não disse nada... fiquei gago, mesmo. Mas porquê? O 31 que arranjei, como vou dizer ao meu pai? Liguei ao meu pai, a minha mãe começou logo a chorar... ficou muito aflita, porque não eram famílias que não eram compatíveis, eles eram de [nome da cidade], eram meios galegos... a minha mãe chorou... o meu pai a princípio disse que não ia e que eu me tinha metido na alhada e que tinha de me desenrascar. Disse ao meu pai que não conseguia e que ele tinha de lá ir e fazer alguma coisa, que eu não conseguia sair dali... estava mesmo atrapalhado. O*

---

<sup>22</sup> Cassete é uma pequena caixa com fita magnética que era usado na segunda metade do século XX para gravações áudio.



*meu pai foi lá com a minha mãe, chegou, falou com o pai da noiva e disse... ‘o meu filho está pedido, eu venho pedir a tua filha’, aquelas coisas que acontecem, os pedimentos é mais uma palavra... ‘venho pedir a tua filha, já que o meu filho falou nela’. Aquilo acabou, o pai da noiva fez uma festa... olhou para mim e eu meti-me dentro do carro, despediu-se das pessoas e eu vim para casa. Quando cheguei a casa o meu pai disse: ‘agora não há solução, vais casar e vais para [nome de cidade], porque sabes que eles não têm a nossa maneira de ser. Fizeste; vais ter de assumir.’ Passei noites sem dormir, para arranjar uma solução. A única era que ela me desse cabaças... mas como ia fazer para ela me dar cabaças. Eu tinha o telefone dela e liguei e fui sincero: ‘sabes que isto foi um pedimento forçado, eu nem te conheço, como vou fazer contigo... já fiz o que tinha a fazer, por favor dá-me cabaças’. Mas ela disse que não. Andei mais uma semana a pensar noutro esquema, não dormia... veio-me à cabeça o que um colega meu antes tinha feito. [contou-lhe uma mentira que desagradou à jovem, tal como pretendia] Passados dois dias o meu pai recebe um telefonema do pai dela e ficou um bocado aflito, não sabia se era já para marcar o casamento, de um momento para o outro. Mas eu nem disse nada ao meu pai. (...) Era para dizer que a menina não queria e que queria dar cabaças. E o meu pai olhou para mim ‘estás safo, ela deu-te cabaças’ e eu a rir às gargalhadas de contente.” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

Este exemplo demonstra bem como a mobilidade social através do casamento é pouco frequente. Também Simão dá conta da tendência que existe para que as uniões matrimoniais sejam entre elementos do mesmo grupo, ainda que afirme existirem alguns casamentos entre ciganos portugueses e galegos, sendo que os chabotos tendem a casar, maioritariamente, entre si, não só pelo isolamento social em que muitas famílias vivem, mas também por estas não permitirem uniões matrimoniais com elementos chabotos:

*“Um cigano português e uma chabota é um caso que eu acho que não conheço! [E com uma galega?] Isso conheço! Há muito mais.” (Simão, 18-30 anos, Centro)*

*“Por exemplo é impensável uma cigana aqui de [nome de cidade] casar com um chaboto. Até pode, mas é uma desonra para a família. Não está à altura dela, não está ao nível dela. [E casar com um galego?] Seria a mesma coisa. Os galegos também são muito mal vistos.” (Valdemar, + de 50 anos, Centro) + de 50 anos, Centro)*

*“[Que diferença faz entre o seu grupo e os chabotos?] Nunca se chega a misturar, se tiver uma filha nunca chega a casar com um chaboto.” (António, 41-50 anos, Norte)*

Marques confirma que os casamentos intergrupais podem acontecer, mas na sua família, galega, tende a ser intragrupo:

*“Com os ciganos portugueses...pode haver algum de vez em quando mas é com os nossos quase.” (Marques, + de 50 anos, Norte)*

#### **2.2.4. A fuga para casar com não ciganos**

Casar com um não cigano é uma situação complexa e reprovável pela lei cigana. Se os casamentos intergrupos já são poucos prováveis e até pouco desejáveis, casar com um não cigano tem um forte impacto na honra da pessoa e da família, e apenas acontece sob a forma de *fugimento*.

Num primeiro momento, os rapazes ou raparigas que fogem para casar com não ciganos são repudiados pela família. Com o correr do tempo, a desonra sentida pela família pode ser minimizada pelo comportamento do elemento não cigano e pelo seu envolvimento na vida social cigana. Quanto maior a sua integração na família cigana, maior a sua crescente aceitação, tendendo a que a situação se vá apaziguando e a imagem da família seja recuperada:

*“Ambos os pais ficam tristes, mas com o tempo todas as feridas se curam. E tudo depende da evolução do casal dentro da comunidade cigana, se ele se insere com a mulher tudo vai a bom porto e depois ela fica integrada bem na comunidade e ganha valores...” (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

A este propósito, Fernando dá o seu exemplo pessoal. A nora, uma jovem não cigana que fugiu com o seu filho quando ainda tinha 13 anos, foi bem acolhida pela população cigana pela forma como se integrou na família, demonstrando *honra e vergonha*, como orgulhosamente refere:

*“Primeiro porque vive no nosso meio; depois porque está casada com uma pessoa, com um cigano que é de uma família que está bem vista no meio do povo cigano; depois é uma menina que não tem famas, é uma menina... enfim... uma pessoa digna; depois para os casamentos ciganos ela é convidada, porque ela, porque é uma pessoa - como lhe*

*disse - com honra e vergonha; depois está casada com um cigano com uma família que é respeitada... Prontos... e ela vive no nosso meio e é considerada como sendo uma cigana.”(Fernando + de 50 anos, Norte)*

Por oposição, quando um cigano se casa com um não cigano e se afasta das práticas e modos de vida ciganos, reforça a desonra da família e a sua perda de valor aos olhos da população cigana:

*“Mudou totalmente a maneira de vestir e os hábitos. [E isso não é aceite?] Sim, porque além de fazer o que fez, podia tentar com a família dela andar dentro dos hábitos e costumes do povo, mas não...” (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

É disso exemplo a história familiar de Piedade. A filha fugiu com um não cigano com quem está atualmente casada e de quem tem dois filhos - “*portou-se mal*”, refere Piedade. Por ter fugido com um não cigano a família afastou-se dela. Diz vê-los raramente, netos e filha, e lamenta-se, dizendo: “*já não é a mesma coisa!*”. Percebe-se que o facto de a filha se ter distanciado após a união agrava a situação. Importa sublinhar que Piedade, apesar de ter estes dois netos, quando lhe perguntei inicialmente se tinha netos respondeu que não, justificando que o filho não consegue ter filhos; só no decurso da conversa é que refere a existência de uma outra filha e de dois netos, o que é bem ilustrativo do impacto desta situação: Piedade quer apagar da sua biografia a existência de uma filha.

Todavia, os casamentos entre ciganos e não ciganos parecem ser cada vez mais frequentes. Todos os entrevistados referem essa tendência. A diferença está na forma como percebem esta realidade. Se há tema em que as diferenças geracionais se evidenciam, este é certamente um deles. Muitos apontam casos de casamentos entre ciganos e não ciganos como sendo algo positivo e representativo da mudança social vivida pela população cigana e da interação crescente com não ciganos, tendencialmente os mais jovens, como Juvenal, dando como exemplo o bom convívio com a mulher não cigana casado com um primo seu:

*“Chegamos lá e ela põe-se logo a brincar e a rir. O que ela tiver de almoço, põe. Jantar.... Embrulha-se bem com a gente.” (Juvenal, 18-30 anos, Alentejo)*

Outros entrevistados manifestam algum desagrado com estas uniões, sendo que esta posição, quando surge, é apresentada pelos mais velhos:

## II. A lei cigana e o direito oficial

*“O mundo está perdido. Antes uma cigana não podia casar com um sem ser cigano, agora já casam.” (M<sup>a</sup> Elisa, + de 50 anos, Alentejo)*

Emerge aqui uma forte desigualdade de género. Percebe-se que ser homem ou mulher tem uma forte influência no impacto que um casamento com uma pessoa não cigano pode ter. Afigura-se ser bem menos gravoso, à luz da lei cigana, o casamento de um homem cigano com uma mulher não cigana. Segundo Gilberto, basta que a mulher em causa se “converta” ao modo de vida cigana para que a situação fique sanada:

*“Trazem-nas para casa, são tratadas, ensinadas como as mulheres ciganas. São ensinadas como gerir com os seus filhos como ciganas e casam com ciganos. Nunca são consideradas ciganas, mas são estimadas como ciganas. A gente diz que é ‘senhora’, mas é estimada como a minha mulher que é cigana. Temos aqui casos e são estimadas como ciganas. Com uma ordem total da parte do marido: ‘Tu vais-te habituando à nossa lei totalmente. Vais observando como é que as ciganas falam, como é que elas agem, vê com quem é que eles andam. Observa que aquele não é bom, aquele não é bom...’. É assim”.*  
*(Gilberto + de 50 anos, AML)*

Contudo, se se tratar de uma mulher cigana a casar com um não cigano, tal parece ser sentido como uma desonra maior. “É mais complicado” é a expressão utilizada por Gilberto e Rita, o que indicia bem essa desigualdade de género:

*“Vamos lá a ver: há aqui muitos ciganos que são casados com não ciganas. Têm os seus filhos e suas filhas, mas, no entanto, casaram todos com etnia cigana. Por isso é como eu lhe digo, quando as raparigas vêm são ensinadas e tratadas como ciganas. Elas observam as leis para se regerem por essas leis e partir daí serem convidadas para casamentos ou para madrinhas de casamento. Sendo vice-versa é mais complicado. Porque uma mulher quando vai com um homem que não é cigano, essa mulher já não é considerada mulher... vamos assim... honrada! Perdeu a honra, perdeu o valor. Porque o valor na etnia cigana é quando casam, num casamento mostrando ao mundo que foi virgem para o seu marido. E é cigana. Há todo o valor para essa mulher, mas a mulher quando não mostra fica assim um bocadinho pendente, o ‘Será? Não será?’. Aquelas dúvidas! E o cigano é um bocadinho complicado para isso.” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

*“Se ele trazer para nós, ela fica como nós, segue as nossas leis; se decidirem viver a*

*vida deles, eles é que sabem. As mulheres já não. As mulheres já é mais complicado, se casarem com um sem ser cigano é muito mais complicado.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

É a aproximação ao modo de vida cigano, selado pelo nascimento de filhos, que marca a aceitação destes novos membros, como explica Gilberto:

*“Ela terá que avisar o rapaz: ‘Olha, vamos embora! Eu vou viver contigo, tu como meu marido e eu como tua mulher. Mas durante um dia ou dois, três ou quatro não vamos aparecer ao pé da etnia cigana porque os meus pais matam-te.’ A partir daí... pronto... passados aqueles quatro, cinco ou seis dias elas vão ligar para a mãe: ‘Olha, mãe estou assim.... estou com um rapaz que não é cigano, gostava dele e já andava há tanto tempo com ele...’. Ou isto ou aquilo, pronto. A mãe consegue dar a volta ao marido: ‘Olha, a tua filha... já sei onde é que está!’ E mais isto e mais aquilo e mais o outro.... A partir daí decidem realmente puxar o rapaz, ela puxar o rapaz, para fazer uma vida à cigano. Começar a entrar nas feiras, ir às feiras, comprar e vender nas feiras, já falam a uma rapariga ou a outra. Não é?! Porque os outros não têm nada a ver com o casamento dela! Então a gente diz: ‘Olá, então? Bom dia!’. O outro então vai-se aconchegando. Ele como anda sempre com ela, a gente depois também fala com ele: ‘Olá! Bom dia!’ E vai-se habituando. Só já depois de já ter filhos, de já ter isto, então aí, já são chamados também para vir aos casamentos.” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

O mesmo é mencionado por Carlos Miguel, quando se refere à própria biografia, afirmando que foi o seu nascimento e o do irmão que contribuíram para a aceitação da sua mãe no seio da família cigana de seu pai (ver ponto 1.3.1 Domínios de aplicação da lei cigana).

Os entrevistados são unânimes em afirmar que esta é uma situação que requer uma gestão cautelosa e que coloca em causa a honra do elemento cigano e da sua família. Por esta razão, Rita afirma que deseja casar com um cigano, primeiro porque a sua família não aceitaria o casamento com um não cigano, principalmente o seu avô, mas também porque sabe que seria mal vista pela restante população cigana:

*“Pronto, eu acho que ela [avó] aceita com quem eu quiser casar. Mas claro que não aceitava [que cassasse com um não ciganos] ...pronto, podia-me perdoar, mas o meu avô assim, já não. Ficava muito mais...[Zangado?] Sim. Se for preciso a minha avó já não. Mas também não quero. [Queres casar com um cigano?] Quero. [Porquê?] Porque*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*quero continuar com a minha tradição igual. Quero continuar com isso. Quero, por exemplo, se eu casar com um sem ser cigano, se calhar não me integro muito bem, ou vêm-me mal vista...já não olham para mim como uma mulher séria. Que é mesmo assim...vêm-me como uma “há, casou com um senhor!” Já não me vêm muito bem.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

O casamento dos pais de Adalberto são o exemplo da dificuldade acrescida que uma mulher cigana tem em casar com um homem não cigano, mas também ilustra bem como o comportamento do elemento não cigano influencia a sua aceitação pela família da mulher e da população cigana em geral. Neste caso, segundo Adalberto, o seu pai é hoje respeitado como se fosse cigano:

*“Hoje têm orgulho. Têm orgulho porque ele adaptou-se à nossa vida e agora então faz uma grande diferença porque, se calhar, se você o vir, já não sabe dizer se ele é cigano se não é, no meio do grupo. (...) foi muito mau, muito mau mesmo. Aquilo teve... O meu pai esteve um tempo sem vir cá a [nome do concelho de residência]. Um mês, dois, três para aí. Os meus avós deixaram de falar à minha mãe. Levou um tempozinho. Mas depois com o tempo...” (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)*

Como já referido, ser madrinha ou padrinho de casamento é um papel de grande honra e é aqui que também o facto de ter casado com um não cigano pode ter impacto. Diz a lei cigana que apenas uma pessoa cigana pode ser padrinho de casamento cigano; contudo, algumas mudanças fazem-se notar, fortemente filtradas pelas diferenças territoriais.

Para M<sup>a</sup> Elisa, cigana portuguesa de um concelho alentejano, por muito valor que uma mulher não cigana casada com um cigano demonstre, nunca poderá ser madrinha de casamento:

*“[Perde valor?] Sim. Porque... por exemplo, se eu casar com uma sem ser cigana eu não vou ser padrinho. Posso ir... Posso ir aos casamentos. Posso ir a todos os casamentos, batismos, todo o lado. Mas ser padrinho, não. Pode ter honra e vergonha, mas... não dá.” (M<sup>o</sup> Elisa, Alentejo)*

Também Rita, apesar de jovem, assume este entendimento:

*“Mas madrinha não, não podia ser. Porque normalmente são os homens que ficam padrinhos. (...) Eles não vão convidar um sem ser cigano para ser padrinho. Não é cigano, não é cigano, não pode ser convidado para padrinho. Pode ser convidado para festas, mas para padrinho não. Se ele, mesmo que já tenha vida de cigano...case com*

*uma cigana, tenha vida de cigano...esteja casado, já seja velho... mas não pode ser padrinho. Ele não é cigano, mesmo que a mulher seja.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

A este propósito é interessante constatar que Juvenal, neto de M<sup>a</sup> Elisa, ainda que avalie positivamente as uniões entre ciganos e não ciganos, não deixa de respeitar a lei cigana, que dita a impossibilidade de mulheres não ciganas serem madrinhas de casamento:

*“Se eu casar com uma sem ser cigana eu não vou ser padrinho. Nunca mais. Posso ir aos casamentos. Posso ir a todos os casamentos, batizados, todo o lado. Mas ser padrinho, não. (...) Pode ter honra e vergonha, mas... não dá.” (Juvenal, 18-30 anos, Alentejo)*

Ao encontro deste entendimento vai a atitude de um homem cigano alentejano casado com uma mulher não cigana que, quando convidado por Flávio, jovem cigano residente na AML, para ser seu padrinho de casamento hesitou em aceitar. Para Flávio e sua família, o facto de este homem ter casado com uma mulher não cigana que tem demonstrado merecer o respeito pela forma como se integrou na população, tornou possível que o seu marido merecesse a honra de ser convidado para padrinho de casamento, o que acabou por aceitar.

Como se verifica, os casamentos na população cigana tendem a ser endogâmicos, ou seja, entre elementos da população cigana, do mesmo grupo ou até dentro da mesma família, entre primos, reforçando relações sociais e familiares, o que alguma literatura também aponta (Lopes, 2008). No entanto, apesar da tendência endogâmica, os casamentos entre ciganos e não ciganos são uma realidade aparentemente em expansão. Como forma de contornar esse facto, e sob pena de perder um elemento, a tendência é para a aceitação do novo elemento, desde que este incorpore os modos de vida ciganos, sendo menos gravoso se for um casamento de um homem cigano com uma não cigana. O estigma da origem não cigana tende a diluir-se com o tempo, em particular se o indivíduo demonstrar “honra e vergonha”, ou seja, se procurar integrar-se na família, assumindo práticas e valores ciganos.

### **2.2.5. Regras e procedimentos de um casamento**

## II. A lei cigana e o direito oficial

A organização de um casamento obedece a algumas regras. Deve ser na zona de residência do noivo e é pago pelos pais de ambos de forma equitativa, tendo em conta a capacidade financeira de cada família. A parte paga pelos pais dos noivos é a refeição, propriamente dita, sendo da responsabilidade dos padrinhos a mesa dos doces e outros petiscos, como mariscos, dependendo das suas capacidades financeiras.

São padrinhos homens respeitados e respetivas esposas, sendo que o convite é feito pelos pais dos noivos aos homens, que têm de ser casados. No caso de serem pessoas apenas das relações dos filhos, esse convite deve ser aprovado pelos pais:

*“Eles convidam o marido: ‘olha, és padrinho.’ Ele ao dizer que é padrinho, a mulher automaticamente é madrinha. (...) Claro, só são padrinhos pessoas com...normalmente sempre com valor, com as mulheres...que tenham mulheres, não podem ser solteiros, têm que ser casados. (Rita, 18-30 anos, Centro)*

Ser padrinho significa ser reconhecido como pessoa de valor e é um convite que deve ser retribuído. Por exemplo, se determinado homem convida outro para ser padrinho de casamento do seu filho, aquele, quando casar algum filho, deve retribuir o convite.

A festa de casamento costuma durar mais do que um dia, o que atualmente nem sempre acontece, em grande medida pelo custo financeiro que isso acarreta. De qualquer modo, a noiva deve usar durante a festa vários vestidos, que são pagos pela sua família e são uma demonstração de poder económico.

Os casamentos são momentos muito importantes da vida social da população cigana. Mostra-se a prosperidade das famílias, aspeto fortemente valorizado pela população cigana e que se traduz, por exemplo, nas peças de ouro que as mulheres exibem. Mas é também a oportunidade de as raparigas solteiras se mostrarem para “*agarrarem noivo*”, como diz Joana, quando comenta algumas fotografias do seu casamento, a que tivemos o privilégio de assistir. A disposição das pessoas na festa demonstra bem a importância e a função destes momentos de convívio: enquanto as jovens solteiras dançam no espaço central da festa, um número significativo de mulheres, aparentemente já casadas, algumas cuidando de crianças e bebés, sentam-se em círculo em torno da zona onde se dançava. Por sua vez, pontualmente alguns jovens também dançam, mas, maioritariamente, os homens encontram-se em zonas periféricas. Quanto mais velhos, maior o afastamento da zona central da festa.

Um dos momentos centrais de um casamento é a prova de virgindade da noiva. Segundo a lei



cigana a noiva deve casar virgem. Esta é uma prática valorizada genericamente e que acarreta desonra para a família se tal não se verificar. A prova da virgindade obedece a um ritual, o designado *arrontamento*. A cama onde é feita a prova é cuidadosamente preparada, muitas vezes com lençóis e colchas costurados e bordados para o efeito. No dia do casamento, na presença de pessoas mais velhas, cabe a uma das mulheres de respeito a responsabilidade de fazer a prova da virgindade da noiva e, no final, exibir à restante família e convidados o lenço ensanguentado que comprova a virgindade e pureza da noiva e, conseqüentemente, a honra da família:

*“Aos casamentos vão duas ou três mulheres velhas para verem se elas vinham honradas. (...) Eu, pronto! Eu vou mancar<sup>23</sup> e vou ver se estão honradas ou se não estão. Se estiverem honradas ficam com eles e se não estiverem não ficam.” (M<sup>a</sup> Elisa)*

A este propósito, é interessante partilhar que numa das entrevistas feitas a M<sup>a</sup> Elisa, mulher de respeito alentejana, enquanto conversávamos, ela ia costurando à mão a colcha que serviria para este fim no casamento da neta. M<sup>a</sup> Elisa, pela sua idade e estatuto familiar e social, assume frequentemente a responsabilidade de comprovar a virgindade das noivas:

*“É a lei. Eu estou fazendo isto, estou fazendo um colchão para noiva.” (M<sup>a</sup> Elisa, + de 50 anos, Alentejo)*

Todavia, a prova de virgindade já não é praticada em algumas famílias. Tal como Flávio faz questão de sublinhar ao longo de toda a entrevista, é visível a mudança social protagonizada pela população cigana que é tanto maior quanto a proximidade e interação com a população não cigana. Nesta medida, a prática do *arrontamento*, ainda que continue a acontecer em algumas famílias tendencialmente mais conservadoras, residentes em territórios mais isolados e ruralizados, tem caído em desuso em contextos urbanos. Refere aliás que, no seu casamento, ocorrido cerca de um ano antes da entrevista, tal não tinha acontecido.

José Norberto descreve bem os passos necessários a realização de um casamento de acordo com a lei cigana, lamentando algumas mudanças, nomeadamente a prova de virgindade da noiva:

*“O cigano é: pedir em casamento. Nós, quando é altura no casamento, quando é altura da boda, faz-se a festa. Os dois compadres... é entre os dois compadres que dão o*

---

<sup>23</sup> Sinónimo de observar.

*dinheiro para o casamento... E faz-se, começa a boda e depois quando chega a uma certa e determinada hora há ali um pequeno "coiso" em que fazem... Chamamos-lhe nós o arrontamento, não é? É o casamento e, depois.... É aí que se vê que há honra e vergonha. Eu chamo a isso honra e vergonha. Hoje, atual, já não há isso, menina!"*  
(José Norberto + de 50 anos, Norte)

### 2.2.6. Casados. E depois?

Depois do casamento realizado, manda a lei cigana que a noiva passe a morar na casa da família do noivo ou próximo da residência desta, cumprindo o modelo familiar patrilinear. As palavras de Alba ilustram bem a justificação associada e esta regra. Os filhos “pertencem” aos pais, enquanto as filhas passam a “pertencer” ao marido e sua família, depois do casamento:

*“O meu filho casa, mas o meu filho pertence-me a mim. Agora, se fosse uma menina, não! [E traz a mulher?] Sim. [Para viver ao pé da família?] Sim, sim. (...) Porque a maioria das mulheres sempre que foram casadas têm de ficar com os sogros e nunca com as mães.”* (Alba, 18-30 anos, Norte)

Também aqui é possível identificar mudanças na lei cigana. A partilha de habitação pelas famílias complexas tem dado lugar à procura de uma habitação para cada família nuclear. Todavia, parece manter-se a proximidade geográfica da família do noivo. São vários os entrevistados que dão conta desta regra. Júlia, apesar de ser natural de Lisboa, depois do casamento mudou-se para a terra natal do marido, na zona centro do país, para uma casa próxima da casa dos sogros e cunhadas. Rita sabe que se casar com um jovem de fora da cidade onde vive terá de ir para junto da família do marido, aliás o que acontece se fugir para casar:

*“Se eu casar com um rapaz que não seja de [nome da cidade onde vive], eu não posso ficar aqui a morar, tenho que morar com a família dele...”* (Rita, 18-30 anos, Centro)

### 2.2.7. Quando as separações acontecem

A lei cigana dita que os casamentos são para sempre, pelo que as situações de conflito entre casais devem ser sanadas e as separações evitadas:

*O divórcio nunca pode acontecer. [Nunca?] Nunca. Se acontecer é muito mau. Muito mau, mesmo. (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)*

*“A separação, menina, dá muita complicação! Dá muita complicação porque depende dos pais e dos familiares. Porque há familiares que não aceitam essas separações e pode dar grande confusão. Pode dar grandes problemas no haver de uma separação.” (José Norberto + de 50 anos, Norte)*

As situações de conflito conjugal que podem conduzir à separação requerem sempre a intervenção das famílias das duas partes e, dependendo da gravidade, obrigam à intervenção de elementos externos, os designados homens de lei, que arbitram a resolução do conflito.

Contudo, casos graves podem levar a uma separação do casal, temporária ou definitiva. A primeira é mais frequente do que a segunda. Nesse caso, um dos membros do casal, quase sempre a mulher, vai para casa dos pais e regressa quando ambos estiverem preparados para desempenhar devidamente os respetivos papéis de esposa e marido. O tempo que permanece em casa dos pais pode ser mais ou menos prolongado e é: i) acordado entre as famílias e o homem de lei que foi chamado; ou ii) ditado por uma das partes unilateralmente, como represália por algum comportamento que o outro cônjuge tenha tomado:

*“Ela, pela lei, chama as pessoas mais velhas e diz assim: ‘eu não aguento mais e enquanto não o tratarem eu vou para casa dos meus pais.’ Ela vai e normalmente, passado um tempo, ela percebe que ele está socialmente bem e volta. Mas também há o contrário, de ele não ter uma mulher boa dona de casa e ele dá-lhe dois ou três meses. Ela, obrigatoriamente, vai para casa dos pais...passado três meses regressa.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

*“Eles chatearam-se, ela foi embora sem pedir para a casa da família e, portanto, quando foi embora ele disse que só a ia apanhar daqui a dez anos... e foi dito em público e são dez anos, até que a apanhe.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

*“É eles estão zangados, ele andou a namorar com outra e vai ter de deixar a outra e*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*ficar na casa dos pais ou noutra casa dele qualquer e ela dá-lhe um prazo... um ano e um dia, ou dois dias... passa o ano e ele fica à espera do dia... mas o dia não se sabe qual é.” (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

Por sua vez, as separações definitivas, ainda que reprovadas pela lei cigana, são também hoje uma realidade no seio desta população, desencadeada, maioritariamente, por situações de adultério ou maus-tratos. Ou seja, parecem ser estes os motivos que, não constituindo uma prática desejável, justificam tal desfecho:

*“[Divórcio] só quando a mulher cigana comete adultério é que pode haver divórcio ou quando existe violência doméstica. Os únicos dois casos.” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

*“A mulher tem poder de se separar, uma mulher cigana que sofra maus-tratos do marido, ela não suporta mais.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

A concretização de uma separação definitiva e as suas consequências para os cônjuges e para as famílias diferem e estão relacionadas com três fatores combinados entre si: o motivo que o despoletou, a pertença de género e o grupo social.

Tal como no compromisso para casar, na separação é a mulher que tem a última palavra, a de decretar o seu fim. É ela que pode libertar o marido para se casar novamente, *dando-lhe cabaças* ou *ordem para voltar a casar*, desde que na presença de testemunhas consideradas credíveis. Com exceção do adultério, em qualquer outra situação deve manter-se o casamento, havendo a intervenção da família e de homens de lei, se necessário:

*“Um marido deixa uma mulher. Se ela se portou mal, ele tem por obrigação de chamar dois ou três homens. - ‘Vamos lá a saber, qual é a razão?’ - ‘Ah, porque ela é má, porque ela é assim...’ - ‘Ralha com ela de boca, trata dela. O pai que lhe dê uma emenda e a mãe, mas não a podes deixar!’ Compreenda bem!” (Pimenta + de 50 anos, Alentejo)*

*“[caso um homem deixe a sua mulher] juntam-se sete ou oito ciganos velhos e vão buscar o homem para o pé dela... da mulher. Agora em sendo elas que os deixem e que não os queiram mais apanhá-los... dão cabaças e eles vão buscar outras mulheres.” (M<sup>a</sup> Elisa, + de 50 anos, Alentejo)*

*“A base fundamental da lei é: ele não pode casar com ninguém porque o marido pertence sempre à mulher. Pertence sempre à mulher. Quando a mulher diz que quer o*

*marido ele não pode estar com outra, tem de estar com ela... ela é que pode dizer 'cabaças, vai-te embora'..., mas ela quando diz cabaças tem de ser à frente de duas ou três pessoas fora da família... [Testemunhas? Mas não podem ser da família?] - Também pode, homens velhos e depois dizem 'tens cabaças, podes casar'''. (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

*“É dizer que não quer mais. E só a mulher pode dar [cabaças]. E pode dar em casada, porque não suporta...toxicodependentes, por exemplo: 'olha eu dou-te ordem para voltar a casar.' (...) Mas isso tem de ser dito em público, para haver testemunhas. Aí eles apanham a palavra e casam. Há uns que esperam e voltam-se a juntar. Mas há casos que esperam e depois voltam-se a juntar, outras não, agarram a palavra e casam.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

*“Depois de casadas...quando nós damos cabaças depois de casadas, quando já não queremos mais, eles já têm ordem de casar com outras. Só nós é que damos. Se nós não dermos cabaças a eles em casados eles não podem casar com outras, não podem seguir a vida deles.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

Um caso familiar relatado por M<sup>a</sup> Elisa ilustra as consequências de uma mulher casada *dar cabaças* ao marido. M<sup>a</sup> Elisa conta que uma neta abandonou o marido e deu-lhe cabaças. Ainda que se tenha arrependido posteriormente, não há retorno para a situação, como previsto pela lei cigana; ele casou com outra mulher cigana, passando esta a ser a sua legítima esposa:

*“Agora já queria o marido... [ele já casou novamente?] Pois... Agora estava uma mão cheia de ciganos... cá está a lida do cigano dar a lei! Agora juntam-se uma mão cheia de ciganos lá do X e cantaram-lhe todos o mesmo: - 'Então...dantes davas-lhe cabaças porque não o querias e agora é que o queres?! Então agora...só se fores a sopa depois do jantar?'” (M<sup>a</sup> Elisa, + de 50 anos, Alentejo)*

Acrescenta que permitirem que o jovem regressasse para junto da primeira mulher traria um conflito com a família da segunda:

*“Ficava sem o rapaz. E logo havia uma guerra com o meu filho.” (M<sup>a</sup> Elisa, + de 50 anos, Alentejo)*

## II. A lei cigana e o direito oficial

Como referido, os homens separados só podem voltar a casar se a mulher lhes der autorização, Caso contrário, terão de manter o casamento:

*“Ele arranjar outra também tem de se ver. Também pode falar. Se tem filhos e a mulher o quiser tem de deixar a outra e apanhar a mulher.” (Marques, + de 50 anos, Norte)*

Mas isso só se aplica se pretenderem casar com mulheres ciganas. Braulio dá conta que um homem cigano pode casar sem autorização da mulher, desde que seja com uma mulher não cigana, não deixando de ficar com a sua honra manchada aos olhos da restante população:

*“Quando um homem cigano se enamora de uma não cigana há uma escapatória na lei cigana... ele pode estar com essa mulher toda a vida, se mantiver a sua mulher cigana. Só que estão separados, mas a lei tem uma escapatória, ele pode ficar com essa moça não cigana, ele não pode é casar com outra cigana, porque ele tem a mulher dele. Casar com outra cigana jamais. Eu conheço casos de quem tem uma vida normal com uma moça não-cigana e nunca mais se juntou com a cigana e estão separados até hoje. Mas não é muito bem visto.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

Se o homem pode voltar a casar, desde que autorizado ou se a mulher tiver um comportamento reprovável aos olhos da lei cigana, a mulher deverá permanecer sozinha, sob pena de ver a sua honra colocada em causa:

*“Separações, é muito fácil, há dois casos. Um casal que se casa: ele quer se separar dela, não pode, quer se casar com outra, não pode. Pode-se separar, vai para o pé do pai, ela vai para o pé do pai. Não tem ordem para casar. Ele só tem ordem para casar quando ela casar. Ou se ela se portar mal com outro, aí fica logo livre. Fácil. [E se for ao contrário?] Ela pode deixá-lo. [Mas não fica bem vista?] Deixá-lo para ir para outro, pois, ela depois já não é uma mulher de honra. Pode se separar sim, mas uma mulher honrada permanece sozinha ou com os filhos. Ela pode ter motivo, pode dizer: ‘não te quero mais, mas se casa perde a honra.’ (António, 41-50 anos, Norte)*

*“Por acaso, uma pessoa que esteve pedida comigo, está fora do marido já para aí há vinte anos. Há vinte anos, ela não deu ordem de casar ao marido, o marido tem cinquenta e quatro ou cinquenta e cinco anos. Ela é considerada uma mulher de honra, que nunca se juntou com o marido nem com outro homem.” (Fernando + de 50 anos, Norte)*

As desigualdades de género face à separação estão também bem patentes no caso dos pais de

Rita. Segundo a própria, o facto de a sua mãe ter uma nova relação conjugal depois de se separar do pai (apesar de reconhecerem ter motivos para isso) fá-la ser ostracizada pela família direta, como pais e irmãos, situação agravada pelo facto de ter deixado os filhos a viver com os avós na sequência dessa união:

*“Por exemplo, os meus pais estão separados, a minha mãe casou com outro; a minha família...a mãe dela, o pai dela, os irmãos dela, não querem saber dela, porque ela casou com outro e abandonou-nos. Deixou os filhos e a família não quer saber dela.”*  
(Rita, 18-30 anos, Centro)

No que respeita aos motivos de uma separação, se a causa forem maus-tratos praticados pelo homem, este é mal visto pela restante população, sendo considerado mau marido e mau pai:

*“[E em relação à violência doméstica há castigos para o homem?] Não, o castigo é as mulheres os abandonarem. Ele é mal visto, é um mau pai de família.”* (José Silva, 41-50 anos, Centro)

Outra das situações que pode justificar a separação de um casal é o adultério. Neste caso, a acusação tem de ser pública e provada. Primeiro para defender a honra da vítima e, segundo, para apurar a verdade dos fatos e o desfecho da situação:

*“É assim: se eu for casada e estiver com outro homem e o meu marido souber que eu ando com aquele homem, temos que ter muitas testemunhas para provar aquilo. Vamos... por exemplo: se uma mulher viver com um homem, um familiar dele e um familiar meu e arma-se uma confusão enorme. Juntam-se os acampamentos todos - aquilo é público - e dizem: -‘Tens que me desculpar!’ E o outro: -‘Não, tu enganaste-me com outro homem! Porque é que tu fizeste isso?’ Aquela pessoa que me viu quando eu estava a enganar o meu homem tem de admitir à frente de todo o pessoal de lá.”*  
(Alba, 18-30 anos, Norte)

Se, por um lado, só a mulher pode decidir quando ocorre o fim do casamento, as desigualdades de género são particularmente sentidas no caso de adultério, já que é ela que sai mais penalizada. O caso de adultério cometido por uma mulher é francamente mais grave do que se cometido por um homem. Se a um homem adúltero é permitido arrepender-se e manter o casamento ou, em caso de divórcio, casar novamente, à mulher adúltera resta-lhe, depois da inevitável separação, o ostracismo social:

## II. A lei cigana e o direito oficial

*“Se for um homem, a mulher pode perdoá-lo, há muitas que perdoam. Agora se for a mulher já é mais difícil o homem perdoar. [O que acontece?] Separa-se e ele vai buscar outra.” (António, 41-50 anos, Norte)*

*“É o elo mais fraco! É, é, é... Ainda não existe igualdade! Acho que é assim: eu se cometer ... suponhamos que eu andei com uma mulher, ela tem o direito de... vá lá... Ela deve-me perdoar! Se for o homem já não deve...já não cai bem...já não deve perdoar! É muito, muito, mal visto, ao contrário da mulher!” (Fernando + de 50 anos, Norte)*

*“[Castigo para o homem adúltero] É afastar. [E a mulher que comete adultério?] É mais complicado...(...) Vai para a família do pai. (...) deixa de fazer parte da sociedade... [E deixa de ir às festas?] Sim embora hoje as coisas já se vejam mudanças nesse sentido, mas na realidade não pode” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

*“Da primeira parte (homem), quando é com um a moça não cigana, há uma grande advertência, ela chama as pessoas mais velhas e é-lhe dada uma advertência; da parte da mulher, seja cigano ou não-cigano, o casamento termina.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

*“Se for a mulher é pior. O homem nem tanto. Se o homem cometer fica mal visto pela comunidade, mas fica com a mulher. Se for ao contrário, já não. Essa mulher... tem que abalar daqui. Abala. [E o homem?] Fica mal visto. Fica desprezado. Mas não é preciso abalar. Fica com a sua mulher e com os seus filhos à mesma. Só que fica muito mal visto.” (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)*

A aplicação de um castigo físico a uma mulher adúltera está muitas vezes presente no discurso dos entrevistados como a sanção mais imediata. Aliás, no discurso de outras mulheres, é tido como uma reação expetável, explica Alba:

*“Leva um monte de porrada! Do marido! Porque o marido sente-se traído! Depois separa-se e não a quer mais.” (Alba, 18-30 anos, Norte)*

Outros entrevistados referem diferentes formas físicas de sancionar a mulher adúltera, mas que hoje estão em desuso, como o corte do cabelo, símbolo da beleza da mulher cigana, ou um corte na cara, que produz uma marca permanente. Também o homem com quem cometia adultério sofria um castigo físico que o marcaria para sempre, como o corte de uma orelha:



*“Sabe o que acontecia a uma mulher cigana que fazia este ato? Por lei levava um corte na cara, cortavam-lhe o cabelo e a esse rapaz cortavam-lhe uma orelha.” (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

*“[Corte na cara?] Isso já não, porque as mulheres que cometem adultério fazem isso em sítios mais longínquos e não são encontradas. [E cortar o cabelo?] Se forem encontradas, as pessoas mais velhas cortam, mas não tenho ouvido muito, na última década não tenho ouvido muito isso. (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

*“Não, castigadas, não. Podem levar uma bofetada ou duas de outra mulher ou o pai pode-lhe bater, porque o envergonhou a ele.” (Marques, + de 50 anos, Norte)*

Para além do adultério, qualquer prática sexual fora do casamento por parte das mulheres é reprovável. A este propósito, Valdemar conta que uma mulher solteira que se envolveu com um parente, foi também violentamente castigada: para além de lhe raparem o cabelo, foi-lhe feito um corte na cara:

*“Uma moça aqui, foi para a cama com o [parente]. Ela já uma mulher com quarenta e tal anos, nunca casou, o [parente] um puto novo. Os próprios irmãos raparam-lhe o cabelo todo. Porque sabes que o cabelo na mulher cigana...deixaram-na toda careca e deixaram-lhe um corte na cara.” (Valdemar, + de 50 anos, Centro)*

Ainda que a violência física como castigo pelo adultério ou práticas sexuais reprováveis tenda a cair em desuso à luz da lei cigana, a desonra de um homem vítima de adultério pode ser paga, em último caso, com a morte:

*“A morte é o castigo máximo que um homem vítima de adultério pode cometer. Se for encontrada, o marido traído pode fazer uma série de coisas. [Como por exemplo?] Matá-la. (...) Acabou aqui, ela cometeu adultério. Se há filhos, eles ficam com a família paterna, o pai, ou avós, porque ela prevaricou. [Mas a mulher perde sempre o direito aos filhos quando se junta com outro homem?] Sempre. Só em caso de violência é que não. Mas só perde se a família reclamar, mas a lei manda que sim, que perca.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

Independentemente da existência ou não de um castigo físico imediato, uma mulher adúltera fica com a sua reputação comprometida para sempre, perdendo valor aos olhos da restante

## II. A lei cigana e o direito oficial

população cigana, desonra que se reflete na família. Inclusivamente, algumas famílias não a aceitam, depois de confirmada a separação:

*“A família não a aceita, porque ela quebrou a honra e vergonha da família e é expulsa. Ela até pode vir a ter um comportamento que a aproxime, mas nunca é tratada como tal. E depois uma mulher que cometeu adultério, quando volta e tenta reentrar na comunidade, para todos efeitos fica como uma mulher com pouca reputação. É respeitada pela família próxima, mas não pode fazer muitas coisas, não lhe dão valor para tal. Por exemplo, se há uma miúda a ser maltratada, não a vai chamar a ela, mas a outras mulheres, porque ela deixa de ter valor para isso. Fica preterida.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

*“Ela volta para casa dos pais se lá a aceitarem também. Pode não aceitar. A maioria deles não aceita.” (António, 41-50 anos, Norte)*

A gravidade associada a uma situação de adultério feminino está bem patente na recusa de alguns homens de lei em intervir em situações de conflito que envolvam mulheres que o tenham cometido, considerando ser uma desonra para si próprios, como refere Roberto:

*“Toda a mulher que dá um passo mal dado na vida, perde o valor perante os homens de lei. Fica sem valor para que os homens de lei possam dar uma palavra, mesmo eles negam-se.” (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

Também Adalberto refere que os casos de adultério não são mediados por homens de lei. No caso de se tratar de uma mulher, ela deve abandonar a família; no caso do homem, pode permanecer se a mulher aceitar manter o casamento, mas a sua reputação fica afetada:

*“Se for um caso de adultério já não se pode chamar homens de lei. Aquilo tem de acabar logo. Eles que guerreiem. Pois...que guerreiem. (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)*

Como veremos adiante, a intervenção de um homem de lei tem como intuito sanar um conflito e decidir como ele se resolve. No caso de adultério feminino, a lei cigana parece ser muito clara quanto ao inevitável fim de um casamento, pelo que a sua intervenção é desnecessária. Por outro lado, a desonra associada à situação faz com que estes indivíduos não se queiram envolver e interagir com situações consideradas desonrosas.

O divórcio não é o único desfecho para uma situação de adultério por parte da mulher. Mesmo que reprovado, o homem pode decidir aceitar a situação e manter o casamento, ainda que a sua

honra fique profundamente afetada:

*“Há alguns que até as aceitam! E aceitam a mulher de volta. Quer dizer... claro, há boatos, fala-se mal, é muito mal vista... [E o homem? Por ter aceitado a mulher que o traiu.] Sim, também fica mal visto. Para o resto da família. É uma vergonha muito grande para nós! Uma pessoa fica muito envergonhada. Se eu trair o meu marido e o meu marido me aceitar de novo, eu vou ter vergonha de sair pela porta fora! Porque as pessoas vão-me olhar de lado.” (Alba, 18-30 anos, Norte)*

Nestas situações, segundo referem Pimenta, homem de lei, e Luís, jovem casado, desde que um homem decida manter o seu casamento mesmo depois de uma situação de adultério, não poderá separar-se posteriormente caso volte a acontecer:

*“Portou-se mal, fez coisas que não havia de fazer, está na razão dele de a deixar. Se ele a quer ir buscar é porque ele quer. Não é porque ninguém o obrigue porque ele tem a razão dele: ‘Vai lá buscar a tua mulher’. Tem direito de ele abandoná-la. Agora se ele levantou da cabeça dele, sem ter provas, chegou ali...isto é como um juiz, em tendo provas dá cadeia, não tendo provas não dá. E eu faço assim, se tiver provas que ela fez: -‘Tu larga-la se quiseres, se quiseres ficas com esse conhecimento e já não a largas.’ Porque fica com o conhecimento. Não reclama mais. Acabou. Se reclamar o cigano revolta-se a ele. Porque ele aceitou a primeira vez.” (Pimenta, + de 50 anos, Alentejo)*

*“...se no adultério ele não apanhar a mulher, fica bem visto. Se ele apanhar a mulher, fica mal visto e depois tem regras. Eu tenho a minha mulher, ela faz o adultério e eu deixo-a. Depois vou buscá-la. Depois de ir buscá-la sou mal visto por toda a gente. ... E o meu pai põe aí umas regras: -‘Se ela volta a fazer isso, tu não podes fazer nada, não podes bater e podes ir buscá-la outra vez para ti. Não digas: ‘Ah, não quero... ..E tal...’ Mas se a aceitou da primeira vez depois já não tem mais razões para depois deitá-la fora. Porque a primeira ele já teve: ‘Foi o adultério e tu não fizeste caso disso, não a apanhaste, agora não há desculpa para a deixar outra vez.’” (Lopes, 18-30 anos, Norte)*

Por sua vez, caso o adultério seja cometido por um homem, e desde que seja provado, a separação pode ser decretada. Mas a penalização é claramente menor para o homem do que para a mulher. Este homem, apesar de ficar mal visto, poderá voltar a casar, ainda que, tendencialmente, apenas com filhas de famílias de estatuto social inferior:

## II. A lei cigana e o direito oficial

*“[E no caso de adultério masculino o que acontece?] A mulher pode divorciar-se. Tem de chamar-se um homem de lei e ele dita essas regras e leis. Ela vai para a casa da família dela e ele da dele. [ficam] solteiros e podem voltar a casar. Para algumas famílias, o estatuto mantém-se... [Ela pode continuar a ir a festas e casamentos?] Sim, pode. Nada impede, porque mantém o estatuto, não teve culpa. [E o homem?] Também pode, mas começa a ser mal visto. O homem pode voltar a casar, mas maioritariamente com filhas de famílias socialmente consideradas inferiores” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

Mas são as mulheres que mais veem a sua reputação afetada, independentemente da motivação da separação. É o título de mulher separada, por si só, que a faz perder estatuto social. As palavras de M<sup>a</sup> Elisa e Júlia são muito elucidativas a esse respeito:

*“[Mas perde valor uma mulher divorciada?] Então não quer que perca? Agora...não a respeitam! Não a respeitam a ela e ...olhe... é uma desgraçada!” (M<sup>a</sup> Elisa, + de 50 anos, Alentejo)*

*“Porque na nossa etnia, ser mulher fora do marido, não tem valor nenhum. É como um bibelot em segunda mão... és muito chique, entras aqui... aí... chegas aqui e não tens nada, és uma pobre coitada. Não tens direito a ir uma festa a nada. Eu morrer por um homem? Não morro! Eu preciso dele... é um bem essencial, vamos buscar quando precisamos. Naquela altura era.... Eu daqui a dois dias vou a um casamento, eu necessito dele para ir! Porque se não...” (Júlia, 31-40 anos, AML)*

Fruto da mudança social, as separações são atualmente mais frequentes e as consequências de um ato de adultério cometido por uma mulher menos penosas do que já foram, mas não deixa de ser evidente que continua a ser mais penalizador para elas. A diferença entre o antes e o agora parece passar pela diminuição do recurso à violência física como penalização e pela possibilidade de se manterem junto da família, apesar da desonra a que ficam sujeitas:

*“É complicado! [É mais grave?] É, é. Totalmente. Não tem comparação. A mulher que, no tempo da lei, adulterava era tirada da comunidade, era lançada fora e já não convivia mais com a etnia cigana. [Não havia segunda oportunidade como o homem?] Não havia mesmo. Era uma coisa total. Adulterou e já nunca mais aparecia ao pé da etnia cigana porque era rejeitada. Por isso é que só uma ou duas faziam, por causa da punição. (...) Fica desprezada! Para nós ficou...desprezada mesmo. Tirada para o*

*canto. Ainda que o pai lhe ponha ouro dos pés à cabeça... já não vale nada. Hoje se alguém adular, claro que o seio da família acolhe porque não a vão lançar fora, não é?! Os pais acarinham-na, mas para a etnia cigana deixa de ser convidada para festas.”*  
(Gilberto + de 50 anos, AML)

A importância dada à virgindade e a fidelidade feminina não é exclusiva da população cigana. Se recuarmos ao período do Estado Novo em Portugal, onde era notório que as instituições estatais e a igreja católica subscreviam um discurso moralista que defendia que a iniciação à prática sexual feminina apenas devia acontecer no seio da união matrimonial, percebe-se bem, mais uma vez, o impacto do meio envolvente nos princípios e práticas da população cigana.

Também no que respeita às separações é possível dar conta de diversidade, tendo por referência o grupo populacional. De facto, as situações de separação mais referenciadas são-no por ciganos chabotos e por Alba, galega. Nas suas palavras, as separações hoje são uma realidade aceite pelas famílias, sempre que o entendimento entre o casal não é viável, com possibilidade de novas uniões no futuro. Ela própria já se separou duas vezes:

*“Sim, sim. Sempre aceitam quando é assim, quando uma pessoa não se entende ou quando as pessoas não gostam um do outro. Uma pessoa diz sempre: ‘Tu vais para o teu lado e eu vou para outro lado.’ Ele pode-se juntar com o tempo e eu posso-me juntar igual.”* (Alba, 18-30 anos, Norte)

Enquanto outros portugueses ciganos entrevistados tendem a restringir a lista de possíveis motivações para uma separação ao adultério e aos maus-tratos, Alba parece alargar as razões, atribuindo as separações ao “*facto de não dar certo*”:

*“Quer dizer: se fomos mal vistas é porque deixámos aquele marido para fugir com o outro. Casados. Mas agora se o casamento não der certo por algum motivo, não.”*  
(Alba, 18-30 anos, Norte)

Para além do caso pessoal de Alba, também na família chabota da zona centro, a tia de Lila casou novamente depois de ter sido vítima de adultério do primeiro marido e a mãe de Mia está casada pela segunda vez. Aliás o seu discurso é bem ilustrativo da mudança que conhece atualmente o tema do casamento. Para além da crescente aceitação das separações, emerge também a dos casamentos com não ciganos:

## II. A lei cigana e o direito oficial

*“[E essas pessoas que sofrem no casamento, podem-se separar?] Sim, agora já podem fazer qualquer coisa. [E como é que os ciganos veem isso?] Dantes viam mal, alguns mais velhos veem mal, mas agora já não tem mal. Tanto que agora há ciganos com senhoras, vocês, há ciganas, há ciganos.” (Mãe de Mia, 41-50 anos, Centro)*

A este propósito, importa ressaltar que este posicionamento não é necessariamente assumido por todos os ciganos chabotos entrevistados. Pelo contrário, há alguns, como António, que referem que na sua família não há separações. Poderão ser estas práticas comportamentais, mais próximas dos apelidados de ciganos portugueses, que levam Braulio a referir-se à família de António como “*a elite dos chabotos*”.

Também Marques, homem de lei galego, considera que o casamento é para sempre, ainda que aponte como negativo o facto de que, atualmente, entre as gerações mais novas há separações, em número bem maior do que o desejável:

*[As separações são bem vistas pela lei cigana?] Nenhuma dessas coisas é bem vista. Em nenhuma parte, nem para homem ou para mulher. [Como é vista?] Mal, mal. É uma coisa que a ninguém compete isso. Um supor, nós na nossa etnia e na nossa lei, no nosso costume, casar é para sempre. Agora estes miúdos de hoje em dia é que casam, deixam as suas mulheres, vão com outras. É mau para tudo.” (Marques, + de 50 anos, Norte)*

Ou seja, o isolamento de alguns grupos parece traduzir-se em duas entendimentos de certo modo oposto. Por um lado, identifica-se um menor cumprimento da lei cigana, como no caso de Alba, mas, por outro, um rígido cumprimento da lei, aquilo que alguns designam por conservadorismo, e que o discurso de Marques acaba de ilustrar. Estes diferentes entendimentos poderão decorrer das diferenças geracionais, que opõem a liberdade individual crescente que os novos reclamam e o respeito pela lei cigana defendida pelos mais velhos.

Outros portugueses ciganos também dão conta da existência de separações nas suas famílias, como Rita e Simão, que mencionam o divórcio dos pais, e M<sup>a</sup> Elisa o da neta. Contudo, a forma como se referem a estes episódios, e as consequências que lhes apontam, demonstram entendimentos e práticas distintos da lei cigana. Se nas palavras de Alba e da mãe de Mia as separações são atualmente um acontecimento frequente e aceitável, para Rita, Simão e M<sup>a</sup> Elisa, estas são situações marcantes e penalizadoras para a reputação dos envolvidos e para a vida familiar e social destas famílias.

### ***Os filhos são de quem se porta bem***

Dita a lei cigana que em caso de separação, os filhos ficam: i) à guarda da mãe, se esta não tiver responsabilidade na separação; ou ii) do pai, se a separação resultar de adultério da mãe ou se esta voltar a casar antes do pai dos seus filhos, nestes casos as crianças são retiradas à mãe e entregues ao pai e à sua família:

*“Se casar pode perder os filhos. Pode não perder, por exemplo, se ela não quiser mais o ex-marido e o marido não tiver interesse em ficar com os filhos, pode ficar. [Só perde os filhos se o marido os pedir?] Só perde os filhos se o marido os quiser. Ela casando, se o marido quiser os filhos, ele tem todo o direito a ficar com os filhos.” (Simão, 18-30 anos, Centro)*

*“Vamos supor: eu separei-me do meu marido e como tenho filhos se eu me juntar primeiro que ele, os meus filhos são-me retirados. Ele fica com a guarda dos filhos.” (Alba, 18-30 anos, Norte)*

*“A mulher porta-se mal, os filhos ficam do pai. Sim.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

*“[em caso de adultério feminino] Ela depois fica...[sozinha] por exemplo se ela tiver crianças pequenas, os filhos com o pai e ela fica sozinha.” (António, 41-50 anos, Norte)*

Rita conta que depois da separação dos pais, por iniciativa da mãe por ser vítima de maus tratos, ficou a viver com os avós maternos e os seus outros dois irmãos foram viver com o pai e a família paterna. A mãe, por sua vez, casou novamente não levando nenhum dos filhos para viver consigo. Segundo Rita, esta é a atitude que a família reprova, não o facto de se ter separado - o que parece ter sido compreendido perante as circunstâncias - mas de se ter casado novamente e não ter levado os filhos consigo:

*“Ela já não queria o meu pai, não é? Tudo bem. Primeira situação era ela ter ficado com os filhos e criava os filhos sozinha...pronto, que era isso que nós queríamos - e nunca ter abandonado os filhos - isso era o principal. Porque a minha família nem censurou de*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*ela deixar o meu pai, porque ela sofreu muito. Segunda situação, mesmo que ela tenha fugido com outro, passado uns anos procurar-nos ou tentar com a gente ficasse bem com ela e vivesse com ela. Pronto...e ela nunca fez isso.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

Esta atitude da mãe obrigava a que, segundo a lei cigana, os quatro filhos fossem viver com o pai, mas tal não aconteceu totalmente porque o pai não impôs o seu direito aos filhos. Dois ficaram a viver com os avós maternos e os outros dois foram viver com o pai:

*“Na altura, se aparecesse alguém de leis, nós tínhamos que ficar com o meu pai. Porque a minha mãe é que nos deixou. Por lei, pela nossa lei nós tínhamos que ficar com o nosso pai. Mas eles decidiram vir para aqui e o meu pai não se opôs, se ele se opusesse eles tinham que ir para lá morar mesmo.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

Por sua vez, o caso pessoal de Alba é um exemplo do que já foi dito sobre a diferença entre as regras e as práticas, mas também da mudança social que atinge os modos de vida da população cigana. Alba recasou depois do pai do seu filho falecer; perante esta circunstância e segundo a lei cigana, devia tê-lo entregado à família paterna, quando esta o reivindicou. Este incumprimento, despoletou *um contrário* com a referida família, o que a impede de ir para aquela zona de residência. É interessante constatar que recusa esta alternativa ao ponto de considerar a possibilidade de recorrer ao direito oficial português para impedir a aplicação de uma lei cigana:

*“Não me tiraram o filho porque eu batalhei para isso! Porque quando o meu marido faleceu o meu filho era pequenino, tinha quatro anos. O meu sogro ligava-me que se eu arranjasse outro homem que ele tinha direito de, pela lei cigana, vir buscar o meu filho. Só que eu disse que não: ‘Mesmo que me junte, o filho é meu! Porque senão eu vou para tribunal e ganho a guarda do meu filho, porque a mãe sou eu!’ Eu tenho outra maneira de pensar: eu já não penso como a lei cigana. Se me tirassem o meu filho eu corria logo para o tribunal! Juntei-me, o meu filho tem agora onze anos e eu não largo mão dos meus filhos nem por nada” (Alba, 18-30 anos, Norte)*

Também neste tema a mudança social vai influenciando a forma como a lei cigana é levada à prática e adaptada. Se a regra é clara, as práticas vão reescrevendo a lei, independentemente do grupo de pertença.

O discurso de Tatiana sintetiza bem o conflito que se vive atualmente a este respeito. Ainda que a lei cigana preveja determinado desfecho, as práticas e os entendimentos vão se alterando:



*“Uma separação é tão áspera que nós evitamos isso ao máximo. Porque depois, quer dizer, ele vai casar e ter outros filhos e quer dizer...a criança vai ficar aí sem pai.... Fica sem pai! Depois a rapariga se quer voltar a casar vai ficar um bocado condicionada porque já foi casada e se ela voltar a casar vão haver opiniões tais como: ‘Ela é nova! Muito bem, fez ela muito bem!’ ou então: ‘Não, isso é muito mal feito. Não, ela agora já foi casada. Se calhou mal, calhou. Ela o que tinha de ser agora era uma boa mãe, tinha que ser dedicada e ponto final.’” (Tatiana, 18-30 anos, Norte)”*

As diferenças de género no que respeita às consequências das separações e nos critérios que definem a guarda dos filhos são claras, mas o impacto da mudança social nas práticas é também evidente. Regra geral, os filhos ficam à guarda da mãe e o pai, tendencialmente, constituirá nova família, o que é menos aceitável no caso da mulher. Dita a lei cigana que esta, depois da separação, deve-se dedicar exclusivamente ao papel de mãe. Mas também aqui as práticas reescrevem a lei e algumas mulheres separadas regressam à conjugalidade, como as histórias pessoais de Rita e Alba provam, ainda que não seja unanimemente bem visto, como relata Tatiana.

### **2.3. O luto**

O luto enquanto manifestação de pesar pela morte de um ente querido está muito presente entre a população cigana, mas é também uma prática antiga que vai assumindo ao longo dos séculos manifestações variadas que se estende um pouco por todo o mundo. Como bem descreve Philippe Ariès na sua obra História da morte no Ocidente, *“Aproximadamente desde o século XII, o luto excessivo da Alta Idade Média efetivamente ritualizou-se. Começava apenas após a constatação da morte e traduzia-se por uma indumentária, por hábitos e por uma duração fixados com precisão pelo costume. Assim, do fim da Idade Média ao século XVIII, o luto possuía uma dupla finalidade. Por um lado, induzia a família do defunto a manifestar, pelo menos durante um certo tempo, uma dor que nem sempre experimentava. Esse período podia ser reduzido ao mínimo por um novo casamento precipitado, mas nunca era abolido. Por outro lado, o luto tinha também como efeito defender o sobrevivente sinceramente desgostoso contra*

*os excessos da sua dor.*” (Ariès, 1989: 73).

Em Portugal, as indumentárias passaram a ser de preto por altura da morte de D. João I, em 1443, tendo-se generalizado no reinado de D. Manuel I (1495-1521). É já nos séculos XVII e XVIII que a duração do luto passa a ser regulamentada, sendo que o período que se devia permanecer nesse estado, dependia do grau de parentesco (Lopes, 2018).

Estas manifestações de luto vão integrando nas práticas das populações até ao século XIX por todo o mundo ocidental, onde *“a morte parecia presente em toda a parte: cortejos de enterros, roupas de luto, extensão dos cemitérios e sua superfície, visitas e peregrinações aos túmulos e culto da memória.”* (Ariès, 1989:100).

Se esta não é uma descrição estranha a qualquer português não cigano, também não o é no seio da população portuguesa cigana, onde o luto pela morte de um familiar se traduz na mudança de trajes, mas também na forma de estar e agir. Ou seja, a população cigana integrou nos seus modos de vida práticas dos territórios onde se instalou, nomeadamente no universo rural europeu, variando na incidência e intensidade com que as práticas são incorporadas, o que é notório quando nos debruçamos sobre algumas obras que estudam as sociedades mediterrâneas, como o compêndio organizado por Peristiany, em 1988, *Honra e Vergonha: valores nas sociedades mediterrâneas*. Vale a pena lembrar como a expressão *honra e vergonha* é inúmeras vezes utilizada nas entrevistas para refletir uma conduta conducente com a lei cigana.

Assim, diz a lei cigana, uma mulher viúva não volta a casar e muda definitivamente a forma como se apresenta perante a restante população cigana. Deve cortar o cabelo muito curto e cobrir a cabeça com um lenço, vestir-se recatadamente com roupas pretas de tecidos modestos e não usar acessórios decorativos. O homem viúvo deve deixar crescer a barba e o cabelo e usar chapéu. Estar de luto significa também não realizar ou frequentar festas, não ver televisão, não ouvir música e não beber álcool. Depreende-se que estar de luto obriga ao cumprimento de um rigoroso conjunto de preceitos, sob pena de desrespeitar a memória da pessoa falecida:

*“Uma alpargata, que só se dá a quem está morto, só se dá a uma viúva...”* (Júlia, 31-40 anos, AML)

*Uma pessoa quando morre o marido, o preto é muito complicado! É muito duro! Não podem ver televisão, não podem ir nem a festas nem casamentos... Tem de estar, vamos supor: em silêncio. Para viver tem de estar na companhia dos sogros, tem de cortar o cabelo. O cabelo mesmo rapado! Aquelas saias compridas, enormes. Tem que levar*

*calçado preto, tem de levar casaco e camisola... Aquele luto é muito grande e muito complicado! Tem de andar sempre assim de preto. Aquilo é uma dor... uma dor imensa, aquilo não há dor para explicar aquilo! É um sofrimento em vão apesar de ela sofrer pela pessoa, sofre mais por estar assim de preto! Eu acho que eu não conseguia estar assim. (Alba, 18-30 anos, Norte)*

*“Quando se está de luto ficam todos de roupa preta. Se for a mulher, o homem deixa crescer a barba. A mulher mete um véu. Depois, não pode ver televisão. Certas comidas, logo no princípio, não podem comer, por exemplo, carne, manteiga.” (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)*

*“Em geral, que seja a verdadeira viúva, corta o cabelo e o cabelo vai no próprio caixão do marido. (...) As mulheres viúvas, eu vou-lhe dizer: há viúvas e viúvas...antigamente, havia viúvas...de viúvas...é que havia a viúva que levava o luto todo com rigor de princípio ao fim. Rigor é carregar-se de preto, como manda a nossa lei...carregar-se toda de preto, como manda a nossa lei e cumprir o luto como deve de ser. Porque se houvesse uma falha, as pessoas podiam dizer ‘ó fulana, tira esse luto. Porque esse luto já tem falhas’.” (José Norberto + de 50 anos, Norte)*

Uma viúva ou um viúvo, um pai ou uma mãe a quem morre um filho, tendem a manter o luto para sempre, a restante família irá tirar o luto e abandonar as práticas a ele associadas decorrido algum tempo, o que depende, em grande medida, do grau de parentesco com a pessoa falecida:

*“[O luto é para sempre?] Não, se for um irmão, um pai, não, agora se for um marido já tem que ser. (...) Quando é um filho, também.” (Madalena, 18-30 anos, AML)*

*“[A família enlutada nunca mais faz natal?] No caso de um pai, num ano, dois anos, tiram o luto e voltam a fazer.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

Várias práticas estão associadas ao luto, como não comer carne e derivados, dormir no chão, cobrir os móveis de casa ou mesmo não tomar banho, como Valdemar refere a propósito de sua mãe quando enviuvou. Como se a satisfação de qualquer necessidade fosse sentida como uma desonra para a pessoa falecida:

*“A minha mãe meteu, dormiu no chão, tapou os móveis todos, não comia carne, não queria tomar banho, eu é que agarrei nela e pus debaixo do chuveiro. Tinha para aí os*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*seus 59/60 anos. Os móveis só destapamos, assim..3/4 anos. Panos pretos ou cinzentos. Tudo tapado. Também não podíamos ver televisão, ao fim de 2/3 meses já...eu, ela não via. Deixar de dormir no chão foi ao fim de um mês, por aí. Nunca mudam aquela roupa, até aquela roupa ficar...” (Valdemar, + de 50 anos, Centro)*

M<sup>a</sup> Elisa, a propósito do falecimento do seu marido, aponta como manifestações de luto o facto de ter deixado de usar louças brancas, que substituiu por louças de barro, e o facto de os filhos não terem comido carne nos dois anos seguintes ao falecimento, o que continuam a fazer por altura do aniversário do pai:

*“O meu filho mais velho esteve catorze anos de luto do pai! E esteve três anos de luto com a barba. E louças brancas...esteve três anos sem pôr louças brancas na mesa, era tudo de barro. As toalhas que eu lhe punha na nossa mesa eram umas corzinhas escuras, outros bocadinhos pretos, era só assim.... eu tinha vontade de eles comerem, mas o meu filho esteve dois anos só a comer pescada. E no dia que o meu marido faz anos não comemos carne. Estamos dois dias sem comer carne. (...) O meu filho esteve oito...não... catorze anos sem fazer Natal. E não ouvíamos um canto, não ouvíamos um baile, não ouvíamos...pronto... coisas que dessem... Não.” (M<sup>a</sup> Elisa, + de 50 anos, Alentejo)*

O facto de o marido de M<sup>a</sup> Elisa ter falecido ainda novo e num acidente inesperado, poderá ter influenciando e ampliado as manifestações de luto:

*“O luto depende da vontade. (...) os sentimentos é que mandam! (...) O pai morreu de uma desgraça muito grande...” (M<sup>a</sup> Elisa, + de 50 anos, Alentejo)*

As entrevistadas M<sup>a</sup> Elisa e M<sup>a</sup> Amélia, ambas com mais de 70 anos e viúvas há mais de 20 anos, vestem luto e, segundo as próprias, não pretendem tirá-lo. É interessante dar conta de alguns detalhes, como o facto de M<sup>a</sup> Amélia usar uns brincos de ouro grandes, mas forrados com pano preto, apresentando simplesmente a viuvez como razão para isso: *“Porque sou viúva.”*

Também Marques, homem de lei galego da zona norte do país, descreve a viuvez de sua mãe. Nessa condição há quase 50 anos e tendo enviuvado aos 40, mantém-se, desde então, de luto e com um comportamento recatado, como previsto. É interessante aqui partilhar que no âmbito da entrevista realizada a este homem de lei, foram-se juntando alguns elementos da família à conversa, sendo que a mãe, num quarto contíguo à sala onde nos encontrávamos, nunca apareceu, dada a sua condição de viúva, como foi dado a entender:

*“Com 86 anos, está no quartinho dela. Anda devagarinho. [Usa-se o luto, ainda?] Usa [luto]. Nós respeitamos muito. É a coisa que mais respeitamos é o luto. Nunca mais tirou o luto. Faz 50 anos. Vestido de preto. Não se pode ver televisão, sair... depois ao fim de uns anos é que se pode ver. O preto não tira. (...) Está-se um tempo com luto. Enquanto tiver o luto não vai a nenhuma parte. Hoje já vai [festas], está velha, vão lá 50 anos. Ela vai. Já a levamos. Mas foi uma vida inteira. Porque passado 4/5 anos já pode ir a uma festa, mas sentado. Viúvo sentado, viúva sentada, mais nada.” (Marques, + de 50 anos, Norte)*

Como mencionado, os homens viúvos devem também vestir roupa preta para sempre, lei que é visivelmente cumprida junto das gerações mais velhas. O pai de Madalena, como comenta a filha, e Pimenta, homem de lei entrevistado, não pretendem tirar o luto. Ambos apresentam a indumentário prevista para a sua condição de viúvos: roupa preta - fato e camisa - e chapéu. Pimenta refere que apenas cortou a barba por razões de saúde:

*“[O Senhor está todo de preto? Está de luto?] É da minha mulher que Deus tem e do meu filho. Há vinte e cinco anos ou vinte seis que eu ando de luto. [Nunca vai tirar?] Não. (...) Cortei porque a barba já era muita e cortei. Porque adoeci, estava doente e cortei. Porque senão ainda tinha barba.” (Pimenta + de 50 anos, Alentejo)*

Gilberto, a quem faleceu um filho com 14 anos, também não pretende tirar o luto, tal como a sua mulher, enquanto que as suas filhas, irmãs do jovem falecido, retiraram o luto decorrido cerca de dois ou três anos:

*“[E nunca vai tirar o luto?] Não! Não. Nem eu nem a minha companheira. As minhas filhas sim, não é?! Pronto... andaram praticamente dois, três anos cada uma, mas, como é óbvio, são jovens e têm os seus maridos que também precisam da sua alegria, da sua paz nos momentos bons. Nos momentos maus terão que estar ao lado dos seus maridos também. Companheiros é assim mesmo! Agora eu mais a minha esposa, não.” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

Braulio refere que a lei prevê uma exceção ao luto definitivo de uma mãe. Caso se aproxime o casamento de outro filho, a mulher pode tirar o luto, o qual uma vez retirado não pode ser retomado:

*[Mas varia o período de luto? Se for um filho...] Sim, pode ser para toda a vida. Mas*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*atenção, há uma exceção na lei cigana, se houver filhos mais novos, em idade de casamento, podem tirar o luto para casar o filho... (...) se tiram o luto não se volta” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

Mas se a condição de viúva ou viúvo obriga a um luto rigoroso, em caso de separação não é permitido à ex-mulher ou ao ex-marido colocar luto ou participar na cerimónia fúnebre, principalmente se a opção do divórcio tiver sido iniciativa sua. Os casos pessoais referidos por Simão e por Alba ilustram este entendimento. No primeiro caso, Simão refere que ele e os irmãos não autorizaram a mãe a ir ao funeral do seu pai e Alba comenta que não pode colocar luto pela morte do ex-marido porque estava separada aquando da sua morte. Ainda que alegue maus tratos como o motivo que originou a sua decisão, isso não atenua a regra estabelecida:

*“Eu juntei-me com ele, mas ele queria era bater-me, era muito mau e a minha mãe veio-me buscar para cá. (...). Porque uma mulher quando se separa de um marido, não tem direito a andar de preto.” (Alba, 18-30 anos, Norte)*

Também no que respeita ao luto, é possível constatar algumas mudanças que têm a ver com as suas manifestações, seja das viúvas ou viúvos, ou dos restantes elementos da família.

Tal como na generalidade da sociedade ocidental, onde as manifestações de luto tendem a retrair-se, como refere Ariès *“Não se usam mais roupas escuras, não se adota mais uma aparência diferente daquela de todos os outros dias. (...) Portanto, o luto não é mais um tempo necessário e cujo respeito a sociedade impõe: tornou-se um estado mórbido que deve ser tratado, abreviado e apagado.* (Ariès, 1989:87 e 94), também a população cigana dá conta deste processo de retração, seja no tempo que permanece com os trajes pretos, seja no afastamento da vida social.

Algumas viúvas, principalmente as mais jovens e por aconselhamento familiar, podem retirar o luto decorrido um certo período e voltar à conjugalidade, não havendo lugar a casamento, no sentido de festa comemorativa:

*“Para toda a vida. No caso das pessoas mais jovens há comunidades que entendem que ela não deverá ficar para toda a vida, mas ao fim de quatro ou cinco anos começa a tirar o luto, é lhe recomendado que tire, mas nunca se volta a casar. Os ciganos nunca voltam a casar, pode ter um companheiro... se porventura encontrar um companheiro que queira.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

A este propósito, Joana relata o caso recente do falecimento de um tio. A viúva, sua tia, de 48

anos, ficará de luto para sempre, mas refere que se fosse ainda nova, com menos de trinta anos e sem filhos, seria aconselhada pela família a retirar o luto e a casar novamente. A propósito desta mudança no âmbito do luto, refere que as suas primas, filhas do tio falecido, três meses depois da morte do pai tiraram o luto porque era incompatível com as suas atividades profissionais, ambas trabalhadoras por conta de outrem, que têm de usar farda no local de trabalho. Contudo, ainda que Joana perceba a justificação, revela-se surpreendida pelo curto período que permaneceram de luto, lembrando que o previsto seria cerca de um ou dois anos.

Também Braulio refere que estas regras são incompatíveis com algumas condições laborais atuais. Um empregador dificilmente aceita que um empregado seu permaneça durante longos períodos com uma aparência que pode ser considerada descuidada:

*“Tivemos um caso recentemente, na formação, um moço que estava na formação e de luto há seis meses e que trabalhava ... e esse tinha de ir ao computador, porque tinha mails, tinha mesmo de ser. Há escapatórias, devido à nova vida... a barba, ele estava, mas os tios diziam: ‘quando chegar a uma certa parte, ou tira ou aparas!’ Há novos caminhos, novas alternativas... porque também se aparecermos a trabalhar com a barba e o cabelo assim, e todos de preto... Devido aos novos caminhos, a terem outras alternativas que não a venda ambulante. Para ali é fácil tu ires com o cabelo e com a barba, agora vires para aqui e teres que falar com técnicos, não é o mais apropriado. Há pessoas que irão compreender, há pessoas que não: ‘Então um técnico com a barba e o cabelo, todo vestido de preto.’ Até mete medo, não é? Não é fácil, então nós também temos que acompanhar um bocadinho os nossos tempos.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

António também refere que apenas esteve seis meses de luto pelo pai e que cortou a barba ao fim de três. No seu discurso, dá destaque ao que proporcionou ao pai quando este precisava do seu apoio e desvaloriza a roupa preta como símbolo de perda, considerando que esta alteração comportamental constitui uma evolução da população cigana:

*“O luto é uma tradição cigana. O luto está no coração, não está na roupa. Na tradição cigana mostra a tradição e tem que andar ali... até tem que andar contra vontade, mas tem que mostrar que anda. Mas para mostrar que ama o pai não tem que trazer a roupa. E é fazer-lhe o bem enquanto cá anda. Há um ano para cá, antes de ele morrer a gente mudava-lhe a fralda, dava-lhe banho. A mais os meus irmãos, a gente aqui. Eu fiz tudo*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*que estava ao meu alcance. Eu fiz. Não tenho remorso nenhum. Agora aqui pelos ciganos já está a evoluir muito, porque o cigano já está a evoluir muito.” (António, 41-50 anos, Norte)*

Pimenta, homem de lei, viúvo, aponta as mudanças nas práticas associadas ao luto de forma depreciativa. Se o uso de roupa preta por luto tem efetivamente uma carga simbólica muito forte reconhecida pela população cigana, Pimenta lamenta que os comportamentos não acompanhem o uso dos trajes pretos, considerando que por vezes até são desonrosos:

*“Porque o moderno é diferente do mais antigo. É uma coisa que não dá para explicar à menina o que o cigano hoje é. Porque o cigano aqui há 30 anos, por exemplo, morria um irmão e ele tinha a barba um ano. Os modernos morrem-lhes os pais, morrem-lhes os maridos... As ciganas dantes morriam-lhes o marido, cortavam o cabelo, vestiam-se de luto e eram respeitadas. Havia uma festa de Natal, os outros estavam ali cantando e ela não queria saber daqueles que estavam para ali. Hoje sentam-se ao meio e só não cantam e não bebem porque não calha. (...) Ontem os meus filhos fizeram aqui os anos de um dos meus netos e apareceu um tio desse miúdo. Trazia uma camisa preta e um fato preto... aquilo tudo são fantocheiras! São fantocheiras...! Chegou aqui, para trás e para diante, sem ninguém saber, para beber um copo de vinho tirou a camisa preta e pôs uma camisa branca! Quanto é que não teriam de me dar a mim para, naquele tempo, fazer aquela figura.” (Pimenta + de 50 anos, Alentejo)*

A importância de honrar a roupa preta que se usa como manifestação de luto, honrar no sentido em que os comportamentos devem ser consonantes com o sentimento de luto, é sublinhado recorrentemente: Se tal não acontecer, é preferível que o luto seja retirado. Fernando, homem de lei, refere que numa altura da sua vida recusou estar na presença de uma mulher que, em seu entender, desonrava o seu marido falecido, por estar entre outros homens:

*“Levantei-me e disse que não estava para estar à beira de uma prostituta! Eu sentia-me mal! Porque era assim: era uma viúva que só se via um bocadinho da cara. Era uma menina e bonita, por acaso era bem bonita, e eu entendi que aquela menina não deveria estar ali. Não era por ser mulher, era por ser viúva! Por ser viúva e estar naqueles trajes ali, ela não tirou o luto. Se ela tem tirado o luto e está no nosso meio, tudo bem. Agora estava ali com aquele luto, como nós dizemos ‘tão pesado’, por causa do marido... (...) É preferível tirar o luto e ir para rua do que ter o luto e andar na rua. É completamente diferente! É assim: se ela quer brincar, tudo bem, que brinque, mas sem*



*luto, não vai sujar o luto. Porque ao sujar o luto vai estar como que a sujar a memória da pessoa que morreu, é vandalizar a pessoa que morreu. Se ela tirar o luto ou ele, refiro-me tanto ao homem como à mulher.” (Fernando + de 50 anos, Norte)*

Ainda que reforce que o luto deve ser honrado, seja homem ou mulher, no seu discurso não deixa de insinuar que a gravidade aumenta se se tratar de uma mulher viúva, demonstrando que também neste domínio a desigualdade de género se faz sentir:

*“Devem, é a mesma coisa! Embora haja mais facilidade para o homem, há mais facilidade para o homem do que para a mulher, mas o homem também tem as suas restrições, também se deve resguardar. Na se deve andar aí a brincar, se o homem também quiser brincar deve tirar o luto. Não deve andar aí a brincar, a ver televisão, andar aí com o luto. Se ele quiser fazer isso, então que tire o luto e a partir daí só é falado aqueles dias. Aquele quer andar aí a brincar, mas tirou o luto, tudo bem! E acabou! A mulher a mesma coisa! Ela quer andar aí na boa vida, se tirou o luto, tudo bem! Agora, andar com o luto e sujar a memória... Isso não! Isso não está certo, sujar a memória não está certo!” (Fernando + de 50 anos, Norte)*

O discurso de Alba, mais do que a mudança na lei, revela a heterogeneidade e as diferentes velocidades a que essa mudança social acontece. Destaca a diversidade de comportamentos, como havendo pessoas que perpetuam o uso do luto e outras que o decidem tirar decorrido algum tempo. Ainda que esta atitude seja alvo de censura pela população cigana, indicia que o direito à individualidade ganha cada vez mais peso no cumprimento da lei cigana:

*“É assim: há pessoas que é para sempre, mas há pessoas que já não. Com o tempo aquilo vai passando, passando até que um dia ela deixa o preto. Deixa o preto e aquilo é uma confusão enorme! Ela tirar o preto.” (Alba, 18-30 anos, Norte)*

O quadro seguinte sistematiza a lei cigana no domínio da família, dando conta de alguns exemplos de incumprimentos e respetivas consequências caso ocorram. Importa ter presente que as práticas da lei cigana assumem apropriações distintas filtradas pelo género, pelos subgrupos em causa, mas também pelo contexto territorial que condiciona grandemente as consequências de uma situação de incumprimento. No que respeita à enunciação da lei cigana, os discursos tendem a ser unânimes, tende a ser ao nível do seu cumprimento (práticas) e das consequências pelo incumprimento que a diversidade da lei cigana emerge.

**Quadro 4. Síntese - lei cigana no âmbito da família, situações de incumprimento e consequência**

<b>Lei cigana no âmbito da família</b>	<b>Situações de incumprimento</b>	<b>Consequência do incumprimento – sanções e restauração da ordem</b>
<p>Casamento resulta de:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>– acordo entre famílias;</li> <li>– pedido de pai de noivo mediando desejo comum dos jovens.</li> </ul>	Fuga de um casal	<p>Casamento com cerimónia caso não tenha havido contacto sexual; sem cerimónia caso tenha havido.</p> <p>Perda de honra da família que é recuperada com a concretização do casamento.</p>
Casamento deve ser entre ciganos	Casamento com não cigano	Ostracismo (mais ou menos duradouro) pela própria família e pela população cigana. Será menor se o não cigano passar a viver sob os modos de vida ciganos e se for um cigano (homem) a casar com uma não cigana (mulher).
O casamento é vitalício	Separação/ divórcio/ adultério	<p>Mulher perde valor/honra: para algumas famílias a mulher deixa de poder frequentar momentos de convívio, como festa de casamento, etc;</p> <p>A guarda dos filhos em caso de separação é: da mulher se não casar novamente; da parte que for vítima de adultério.</p>

A matriz normativa da população portuguesa cigana

		Em caso de adultério: Separação; vergonha do homem, ostracização da mulher (castigo físico em desuso); perda dos filhos; regresso à casa da família se esta a aceitar.
Depois do casamento o jovem casal passa a viver na casa da família do noivo ou próximo		
No caso de uma mulher viúva só com filhas a primeira a casar fica na casa da mãe (forma de a família ter um líder)		
Mulher deve obedecer sempre ao marido	Desobediência	Perda de honra da mulher e do marido perante a família e população cigana.
Só as raparigas podem romper um compromisso de casamento, dando publicamente <i>cabaças</i>		
Só a mulher pode conceder o divórcio dando <i>cabaças</i> , ou <i>ordem para casar</i> ao marido na presença de testemunhas		
Respeito pela honra das raparigas	Rapaz não pode fazer observações sobre uma rapariga solteira	O atentado à honra de uma rapariga solteira é reparado com o casamento
Perante a morte de um cigano a família deve ficar de luto: a viúva deverá vestir-se de preto	Incumprimento das manifestações de	Ostracização

## II. A lei cigana e o direito oficial

<p>sem acessórios, não se envolver em atividades de lazer e não volta a casar; o viúvo deve vestir igualmente roupas pretas, deixar a barba e o cabelo crescer; os viúvos devem permanecer de preto, outros familiares poderão tirá-lo decorrido um período que varia consoante a idade e o grau de parentesco do falecido;</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- a família mais próxima não deve realizar ou frequentar atividades de lazer e festivas, como casamentos, no período que se segue;</li> <li>- o luto pode ser retirado perante o casamento de um jovem da família em idade de casar.</li> </ul>	<p>luto esperadas</p>	
<p>Em caso de luto os vizinhos ciganos devem ser solidários com a família em luto e não podem ouvir/ligar música/realizar festas</p>	<p>A realização de festa, colocação de música, etc</p>	<p>Situação de conflito Ostracização</p>
<p>Contacto de mulheres com homens ciganos ou não ciganos deve ser muito cautelosa e evitável sem a presença de um homem de família ou mulher mais velha</p>	<p>O conhecimento público de um contacto que seja considerado excessivo</p>	<p>Dependendo da gravidade da situação pode ser “falada” até à desonra da mulher da família e ostracização; Dependendo da gravidade da situação, no caso de ser com um homem cigano poderão ter de casar.</p>

#### 2.4. As heranças

No que respeita às heranças, é habitual que ao longo da vida ambos, pai e mãe, vão informando os filhos do que caberá a cada um por herança, o que é acatado após a sua morte.

Sendo uma comunidade patriarcal, há relatos de que são os homens que herdaram os bens da família, cabendo às filhas herdar o ouro das mães. Todavia, esta é uma prática apontada como em desuso, notando-se hoje uma tendência para a distribuição igualitária entre os filhos, homens e mulheres. Também esta prática é apontada como uma mudança positiva incorporada pela população cigana:

*“Quando têm bens aquilo é repartido por todos. [Inclusive as meninas?] Sim, os homens e as mulheres. É a dividir pelos filhos. Mas há essa versão machista. Em que dividem só pelos homens. Isso é uma coisa mais antiga. Os pais dela [refere-se à esposa] tinham um dinheiro e o irmão mais velho juntou todos e dividiu por todos, tanto pelos homens como pelas mulheres. [Como foi com o seu pai? Ele tinha irmãs?] Na altura não herdavam nada. Elas não herdavam nada. Esta geração é que sim. Está mais evoluída.” (António, 41-50 anos, Norte)*

Mas sobre este tema as informações são variadas. Um dos fatores influenciadores da distribuição de bens parece ser o nível de riqueza de pais e filhos. Ou seja, em famílias menos abastadas, o ouro pode ser doado às filhas ainda em vida da mãe e como forma de fazer face a alguma necessidade que surja no futuro. Em famílias mais abastadas ele será herdado. Mas a distribuição pode ser feita numa combinação entre os bens a herdar e as necessidades de todos os filhos. Ou seja, entre os irmãos tende a existir um entendimento sobre a forma de distribuir os bens existentes tendo em conta as necessidades de cada um.

#### 2.5. “O dono” da terra

As famílias portuguesas ciganas com as quais se teve contato no âmbito desta investigação distribuem-se por todo o território nacional<sup>24</sup>. Uma das variáveis que impacta grandemente nessa organização é uma variável dicotômica: contextos urbanos e densamente povoados vs. rurais com fraca densidade populacional.

Por um lado, temos concelhos mais ruralizados e com menor densidade populacional que acolhem, por vezes, apenas uma família cigana complexa. Estas famílias tendem a ter uma atuação conjunta em muitos aspetos da vida quotidiana, nomeadamente a atividade económica e a partilha do mesmo território residencial, maioritariamente sob a forma de aglomerado habitacional que oscila entre habitação de alvenaria, acampamento ou barracas, que se ampliam à medida que os núcleos familiares aumentam e onde as condições de habitabilidade e infraestruturas básicas, como água, eletricidade ou saneamento nem sempre estão asseguradas. Condições que são independentes da propriedade do terreno ser própria, ocupada, arrendada ou cedida por proprietário público ou privado.

A existência de apenas uma família alargada por concelho justifica-se com recurso à própria lei cigana. Está institucionalizado entre a população cigana que neste tipo de território a família residente tem autoridade para aceitar ou rejeitar o pedido de permanência, mais ou menos longa, de qualquer outra família cigana, decisão que esta deverá acatar.

Alba dá conta desta regra, mas reforça a solidariedade existente entre os ciganos e considera que perante a necessidade de uma família cigana, outra residente num determinado território não lhe nega permanência:

*“Têm que falar e explicar a situação deles. Se eles não tiverem para onde ir e nós tivermos aqui um bocado de terreno onde eles possam fazer um barraquito, eles podem ficar! Nós não vamos botá-los da porta para fora!” (Alba, 18-30 anos, Norte)*

Alias, foi o que fez a sua família quando uma família galega lhe pediu para permanecer.

Também M<sup>a</sup> Elisa relata na primeira pessoa uma situação semelhante. Perante o pedido de uma família para se instalar na “sua” vila, não resistiu a dar o seu consentimento, ainda que atualmente se arrependa de o ter feito, dada a má convivência que se verifica.

---

<sup>24</sup> Uma das preocupações metodológicas na seleção dos entrevistados realizadas no âmbito desta investigação foi cobrir a maior diversidade de contextos sociodemográficos, geográficos e económicos, como se demonstra no capítulo III. Estratégia metodológica.

Esta é uma prática observada por alguns autores, nomeadamente Sara Acedo: *“Los ‘donos’, como ‘homens de respeito’ y ‘de palabra’, ‘ditavam leis’, y por tanto, eran considerados en gran medida responsables del ‘orden’ en una región”* (Acedo, 2010: 105). Ou seja, o controlo de quem permanece ou não no que consideram ser o território de determinada família encerra motivos de vária ordem, nomeadamente económica e social. O que é corroborado por Pimenta, homem de lei, que se diz responsável pelo comportamento da população cigana no seu território e, orgulhando-se da sua convivência entre ciganos e não ciganos no concelho em que reside, não arrisca acolher outra família no seu território:

*“Os padeiros se tiverem uma padaria numa aldeia pequena não convidam outro padeiro porque senão este tira-lhe a freguesia. (risos) (...) Arma-se confusão... Aqui não há confusão porque são filhos e noras. Agora, se vierem para aqui outras famílias, eu é que sou o dono, eu mais os meus filhos e mais os meus netos. Suponhamos que púnhamos dois ou três a morar para aqui, uns canalhas quaisquer que fazem... que fazem aquilo, fazem isto, fazem de tudo...”* (Pimenta + de 50 anos, Alentejo)

No que respeita à pertença territorial, percebe-se que não existem diferenças no entendimento da lei cigana entre os diferentes grupos, identificando-se apenas uma adequação ao território. Se em contexto rural a regra é simples de aplicar, o concelho pertence à família ou às famílias que nele residem; em contexto urbano, onde a estratégia habitacional urbana, muitas vezes, passa pelo recurso à habitação social, obrigando à coabitação de diferentes famílias num mesmo território e à consequente adaptação de mecanismos de controlo social da lei cigana à pertença e autoridade territorial. Esta coabitação de diferentes famílias obriga a uma redução da escala da autoridade territorial, sendo a zona, o bairro ou a rua que delimitam o território de pertença de determinada família, como exemplificam os relatos de alguns dos entrevistados, como José Silva, Rita e Braulio:

*“Eu se comprar um apartamento naquele espaço e se comprar um apartamento perto de mim não pode, se não viver da mesma forma que eu, para não causar problemas. Embora hoje, em cidades grandes não se consiga praticar essa lei, é impraticável. Há uns anos era possível. Em espaços pequenos ainda se pratica, em algumas famílias.”*  
(José Silva, 41-50 anos, Centro)

*Lisboa é muito grande. Eu lá sou da [nome de zona], por exemplo, eu sou da [nome de*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*zona], e tu és de [nome de zona...então tu não podes vir para a minha zona da [nome de zona], e eu não posso ir para a tua zona de [nome de zona].” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

*“Se um cigano mora no sítio há muitos anos, ganhou respeito pela sociedade maioritária, é uma pessoa pacata e vive ali... e de repente alguém estranho quer ir viver para aquela vila ou aldeia, tem de pedir autorização a essa pessoa. Se lhe disserem que não, essa pessoa não pode lá viver. Nas cidades essa lei é um pouco abolida, porque são grandes, mas pode acontecer o seguinte: eu aluguei, ou comprei um apartamento num prédio e há uma pessoa que quer alugar, se souber que eu estou lá tem de me pedir autorização e eu posso dizer não. Mas se ele aluga, porque às vezes há desencontros, eu posso chegar lá e dizer, que vivo ali há não sei quanto tempo e que não o quero ali. E a pessoa entrega o apartamento. Normalmente são jovens que se entendem e chegam a um acordo.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

A este propósito, Roberto tem uma posição um pouco distinta, considerando que não houve adaptação, mas uma rutura com esta regra em contextos urbanos, afirmando que nas cidades maiores “*não têm lei*”, exatamente pela sua dimensão e pela quantidade de população cigana que alberga:

*“[nome de cidade], capital, não há lei, quem quiser vir morar para [nome do concelho de residência], para uma casa dentro de [nome de cidade] não pode... Porque há lei. Tem de respeitar a lei. [E o que isso significa?] Significa que [nome de cidade] é só para os que cá estão. Eu moro cá, porque a minha mulher é de cá. Agora vir uma família não sei de onde para morar aqui não.” (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

Sobre esta temática as entrevistas evidenciam uma tensão entre o direito oficial e a lei cigana no que respeita à assunção da propriedade territorial. Mesmo que as autoridades locais atribuam habitação ou cedam terrenos a novas famílias, estas só poderão permanecer nesses locais se as residentes assim o permitirem. O que coloca alguns entraves à implementação de políticas públicas. O exemplo mencionado por Adalberto é bastante elucidativo a este propósito:

*“Ainda na outra vez estive a falar com a Dra Paula, que está na área da habitação. Por exemplo, ali está um largo porque é um acampamento de ciganos e vem um cigano de fora. Ainda que a câmara decida dar autorização para ele montar uma barraca lá no terreno, ainda que a câmara dê autorização e ele tenha autorização, se o cigano disser*



*que 'não' ele não pode. Nem pode dizer: - 'Eu tenho ordem ali da câmara'. Nem ele pode dizer porque ele sabe o que é a tradição do cigano. Nem ele pode chegar lá com essa conversa porque ele sabe que não pode. Não há nada a fazer." (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)*

Esta pertença territorial estende-se aos negócios. Quando um cigano desenvolve a sua atividade comercial em determinado território tem autoridade sobre ele, podendo recusar a instalação de outro com o mesmo fim ou, se o permitir, ser compensado com uma parte do seu lucro. Como Sara Acedo já tinha concluído no âmbito da sua tese de doutoramento, “*los 'donos' regulaban la llegada de otros grupos de 'ciganos' a sus territorios y controlaban parte de las actividades que allí se desempeñaban. Los 'ciganos' forasteros que quisieran hacer negocios con mulas, burros y/o caballos debían pedir permiso previo al 'dono' para permanecer en sus tierras y, al hacer negocios allí, debían darle una parte o porcentaje del negocio llamado 'cotagem'”* (Acedo, 2010:105). Também Gilberto aponta essa regra, ainda que a considere em desuso:

*“Por exemplo no Alentejo, havia muito o negócio das bestas e dos cavalos e eram normalmente divididas por vilas, numa quantidade de quilómetros, para que o outro cigano do outro lado não podia vir negociar...Era território daquele e teria de perguntar ao cigano que morava naquele sitio para ganhar a tal cotagem, ou comissão... Era uma parte do lucro do negócio, exatamente. Chamavam cotagem nessa altura.” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

Na verdade, esta regra não parece estar exatamente em desuso, mas terá sofrido uma adaptação, tendo sido transferida para outras áreas de negócios e realidades. Ainda que o comércio ambulante seja tradicionalmente tida como a principal atividade da população cigana, alguns ciganos, com maior capacidade financeira, transformaram a venda ambulante num negócio realizado em espaços comerciais destinados a esse efeito, nomeadamente através da compra ou arrendamento de lojas. Neste domínio, segundo José Silva, a lei cigana determina que qualquer negócio deve assegurar uma distância mínima, evitando a concorrência entre pares. Se tal acontecer, o segundo a instalar-se deve pagar uma comissão ao primeiro, como referido anteriormente a propósito do comércio de animais no passado:

*“Comércio? Eu se abrir uma loja aqui, você não pode abrir uma aqui perto. (...) Quarteirão, na mesma rua.” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

## II. A lei cigana e o direito oficial

Aliás, um dos conflitos estudados ocorre, precisamente, porque uma das famílias envolvidas se recusou a aceitar não poder fazer negócio numa feira popular onde outra família já estava instalada. Conflito que terminou com a morte de um dos elementos da família já instalada:

*“Foi no dia de uma festa, mas nós temos as nossas festas que queremos ir. Se a senhora lá está, a senhora vai falar com o mordomo e a deixam ir para lá, eu já não posso lá botar onde a senhora estiver. Se há festa, se a senhora vai falar com os mordomos e a deixam estar a si já não me deixam lá entrar. Se não me deixam, você não tem culpa nenhuma. Ora bem. A senhora não me vai dar um pedaço de pão onde o pode ganhar! Eu pago tanto a modo de lá estar, eu não lhe vou dar entrada a si. Era uma festa, era um lugar para fazer negócio, vender pipocas, brinquedos, balões...e não deixam entrar, você não tem culpa nenhuma do dono da festa não deixar entrar. E se a senhora sabe se esta festa é minha para que é que a senhora vai pedir? (...) Assim foi ele, deu-lhe com um ferro e matou-o. Pronto. Nem foi lugar para ele nem foi para o outro “(M<sup>a</sup> Amélia, +50 anos, Centro)*

### **Quadro 5. Síntese - lei cigana no âmbito da gestão do território, situações de incumprimento e consequência**

<b>Lei no âmbito da gestão do território</b>	<b>Situações de incumprimento</b>	<b>Consequências do incumprimento – sanções e restauração da ordem</b>
Família que reside em determinado território tem poder para autorizar ou não a permanência de outra família – adaptação da escala territorial à lei cigana, variando consoante se trate de território rural ou urbana	Desrespeito pelo não autorização	Expulsão
Repartição dos territórios de negócios	Falta de respeito pelo território comercial	Comissão do rendimento obtido

Esta autoridade territorial está intimamente relacionada com a forma como se gerem as situações de conflitos que surgem no seio da população cigana, como veremos de seguida.

## **2.6. As desordens, os contrários e o direito à vingança**

Desrespeitar os princípios e normas da lei cigana pode traduzir-se em conflitos entre elementos da população cigana, que os apelidam de *desordens*, *barulhos* ou *brigas*, e que, dependendo da sua gravidade, podem dar lugar aos designados *contrários* entre famílias. *Os contrários* correspondem ao tipo de relação que permanece entre duas famílias depois de um conflito grave:

*“Contrários quer dizer ciganos que nós não podemos nem vê-los, nem encará-los. É preciso haver uma desordem muito grande com outras famílias para nascerem os contrários.” (Alba, 18-30 anos, Norte)*

Os conflitos iniciam-se muitas vezes, apenas com um elemento de cada família, mas rapidamente se estendem aos restantes membros. Como explica Peristiany, *“Quando um indivíduo está encapsulado num grupo social caluniar a sua honra é caluniar a honra do grupo. Neste tipo de situação a conduta do indivíduo reflete tanto a conduta do grupo que, nas suas relações com outros grupos, o indivíduo aparece como protagonista ou representante do seu grupo.” (Peristiany, 1988:5).*

A regra mencionada anteriormente sobre a autoridade territorial aplica-se também nas situações de conflitos entre elementos da população cigana. Ou seja, a família que vive em determinado território, perante um conflito que aí ocorra com uma família externa tem autoridade reconhecida pela lei cigana para a expulsar. Ainda que esta decisão só possa ser tomada na presença de homens de lei, quem medeia o conflito e quem toma esse tipo de decisão:

*“Tenha ou não tenha razão. A terra não é dele. É neste caso que eu estou a dizer...que aconteceu isto. Ele teve razão, porque os outros é que lhe bateram a ele e ele estava sozinho - e eram muitos. Mas, por exemplo, mesmo que fosse ao contrário, ele a bater nos outros, os outros é que tinham que se ir embora, porque a terra não é a deles. [Isso*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*prevalece sobre a razão, é isso?]* *Prevalece de quem é a terra. (...) chamámos, porque são homens mais velhos, reunimos toda a nossa família e foi dada a lei que eles tinham que sair daqui. Porque se eles não saíssem daqui, tinha que haver mortos, eles tinham que morrer para sair. Por exemplo, esse rapaz não queria que eles estivessem aqui, a terra como é a dele, normalmente quando é a terra...como a terra era dele, eles tiveram que sair, a lei foi dada que eles tinham que sair daqui, e saíram. Ele deu a lei, eles respeitaram e saíram.”* (Rita, 18-30 anos, Centro)

Quando há um conflito entre duas famílias que residem na mesma zona procura-se apurar quem está ali há mais tempo, quem é a família “dona” da terra. A outra família deverá abandonar a zona. Em locais onde não é possível identificar essa pertença, o que acontece maioritariamente em contextos urbanos, procura-se criar uma divisão espacial que garanta que as famílias não se encontram.

*“Mas, por exemplo, no Porto - é uma terra grande, não é? Ficam contrários lá no Porto...por exemplo, mesmo que o outro tenha razão ou o outro não tenha razão, mas vivem os dois lá no Porto, então não sabem quem é que está lá primeiro. Então: - ‘Tu não podes vir para esta zona e eu não posso ir para essa zona, do Porto’. (...) Decidem os homens de lei: - ‘Tu ficas nessa zona e tu não podes vir para a minha zona. E eu não posso ir para a tua zona’ ...ou em Lisboa igual, [freguesia] ...então tu não podes vir para a minha zona da [freguesia] e eu não posso ir para a tua zona de [freguesia] E não pode ir. [E respeitam?] Eles respeitam, sim. Porque sabem que se vão para o pé daquele, podem morrer. Por exemplo, se ele for para a terra deles pode haver brigas, pode haver mesmo até mortes.”* (Rita, 18-30 anos, Centro)

Para além da pertença territorial, ser responsabilizado pelo conflito e as ações tomadas no seu decurso são também fatores que pesam no momento de os homens de lei decidirem quem deve sair daquele território, a não ser que a família considerada vítima aceite outra divisão espacial:

*“Se houver um barulho e as pessoas queiram ficar na mesma terra, não podem ficar...Eu digo que a parte fraca é sempre a que fica na terra. A parte fraca é a parte que levou porrada. Essa pessoa é que é a queixosa e essa pessoa como é a queixosa fica sempre na terra. A pessoa que lhe fez o mal tem que sair da terra para fora! Se essa pessoa não quer sair, se há uma separação e essa pessoa não sair e o outro concordar, essa pessoa não pisa uma de zona para cá nem a outra pisa dessa zona para lá. Têm uma divisão para eles poderem estar e ter aquele espaço e os outros têm outro espaço.*

*Se eles se entenderem, se houver um entendimento. Se não houver entendimento, a pessoa que se portou mal tem que sair mesmo! (...)* (José Norberto + de 50 anos, Norte)

A propósito do conflito que opôs duas famílias a residir numa vila alentejana, M<sup>a</sup> Elisa confirma que o afastamento do território foi a pena pelo desacato. Conta que o conflito envolveu violência física entre homens ciganos de duas famílias e terminou com um ferimento grave num deles. Perante os factos, os homens de lei chamados, “*cinco ciganos de valor e de respeito*”. decidiram que a família da pessoa ferida permanecia e a outra deveria sair da cidade por seis meses, decisão que foi acatada:

*“Estavam na bebedeira e logo então foram para dentro da casa de um colega amigo. Foram tirar conversas. Homens bêbados... começaram a tirar conversas e depois de tirarem conversas andaram à porrada. Um ficou com uma orelha toda cortada, todo cortado na cara e na cabeça. Ficaram todos feridos! Foram chamar quatro ou cinco ciganos de valor e de respeito para conversarem. Então, agora estando seis meses... aqueles que bateram, estiveram seis meses sem irem a [nome da cidade]”. (M<sup>o</sup> Elisa, Sul)*

É interessante referir que também Pimenta relatou este caso. Sendo o afastamento territorial a solução apontada por ambos, Pimenta considera que deviam ter mantido as duas famílias na cidade, atribuindo territórios a cada parte, para que isso não prejudicasse a forma de as sustentar. Para além disso, considera que cumpridos os seis meses, o regresso da família e o consequente contacto entre as duas pode prolongar o conflito. Dividir o território facilitaria a gestão da vida das famílias durante aquele período e depois, garantindo que não se encontravam:

*“Se fosse eu, não o fazia! Aquele a quem fizeram mal. Mandaram as leis que abandonassem as suas casas e estarem seis meses sem irem a [nome da cidade]. Seis meses! Normalmente, se sou eu, não o fazia! Eu fazia assim, além de não terem culpa, faz-se uma extrema. – ‘Vocês... esta terra é vossa, vocês ficam nas vossas casas, governam-se aqui nesta meia dúzia de léguas à roda e aquele que levou porrada governa-se neste sítio aqui porque é dele... até haver mais calma.’ Agora, isto foi demais! Não era agora separar... um foi para Lisboa, outro não sei para onde! Está mal! Porque em seis meses, eles amanhã vêem-se uns aos outros. Para não se verem*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*tem de ser assim. Eu, na minha vez dizia: - 'Bem... olha, vocês agora, o que quer que seja para o lado de [nome de outras localidades vizinhas] e enfim...vocês não passam. Vocês governam-se nessa zona. Nessa zona governam-se vocês.' Acabava tudo em bem! Não se viam e tudo acabava. Tudo tem um fim. Assim, estão sujeitos a verem-se no dia de amanhã e haver aí uma mortandeira." (Pimenta + de 50 anos, Alentejo)*

Igualmente os conflitos analisados corroboram este entendimento. Naquele que envolveu duas famílias alentejanas residentes na mesma vila, a decisão dos homens de lei foi no sentido da saída temporária de ambas, com regresso previsto para seis meses depois, o que foi antecipado para garantir o regresso das crianças à escola no início do ano letivo. Quanto ao conflito que envolveu duas famílias no norte do país e que deu lugar a uma morte, a família da vítima mortal manteve-se no local de residência e a família do homicida saiu da localidade, ausência prevista, para já, por três anos, sob pena de se dar a vingança e novas mortes, caso regressem:

*"Pronto. Agora a família do que morreu que se quer vingar do que matou!? (...) Separaram-se, não podem estar perto uma da outra, nem pensar. Durante um tempo, tem que ter aquele...[Quanto tempo é? Vocês já decidiram isso?] Já sim senhora. Tem três anos para meter na cabeça..." (M<sup>a</sup> Amélia, + de 50 anos, Centro)*

Depreende-se pelos exemplos relatados que o afastamento territorial é uma das principais estratégias decididas pelos homens de lei para limitar os efeitos dos conflitos entre as pessoas ciganas, seja no que respeita à residência, aos espaços que frequentam, ou os mercados onde vendem. Uma das soluções apontadas algumas vezes para evitar conflitos e prejudicar o menos possível a sua atividade económica é decretar a frequência alternada das feiras que ambas as famílias frequentam:

*"Há outros que dizem: - 'Olha este mês é o mercado de [nome de cidade], é um mês... Este mês vou eu.' Mas é os ciganos que dizem: - 'Para o outro mês vais tu. Um mês cada um!'" (M<sup>a</sup> Elisa, + de 50 anos, Alentejo)*

Como já referido, perante um conflito grave as famílias envolvidas ficam *contrárias*. São várias as situações que despoletam *contrários*, nomeadamente o fim de um casamento ou negócios:

*"E às vezes por causa dos negócios..., mas normalmente não é por causa dos negócios, é mais às vezes por causa de brigas, ou de separamentos...se se separarem é que ficam contrários. Porque a rapariga ficou assim...ficou sozinha sem a virgindade dela...ficou descasada, não é? Pronto, como ficou descasada, é um bocado...as famílias já não*

*aceitam muito.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

A partir do momento que duas famílias têm *contrários* estes tornam-se eternos. A partir de então devem evitar encontrar-se:

*“Os contrários não se resolvem. Se ficarem contrários é para toda a vida. É...onde aquele está, o outro não pode estar; ou onde o filho daquele está e a família daquele...onde o sobrenome está, não pode estar onde a família do sobrenome do outro está.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

Alba dá o seu próprio exemplo para ilustrar o que é um *contrário* e o que o pode motivar. Pelo fato de ter casado novamente depois do ex-marido ter falecido, ficou *contrária* com a família daquele, porque, nestas circunstâncias, o filho devia ser entregue à família do pai, o que Alba não cumpriu, despoletando um *contrário* entre as duas famílias. Por essa razão não deve ir para esse território:

*“Eu para o lado de [nome de localidade] já não posso ir! Porque o meu marido faleceu e eu casei-me. Eu já não posso ir para lá!” (Alba, 18-30 anos, Norte)*

Rita refere o exemplo do *contrário* suscitado pela separação dos pais. Também neste caso o afastamento territorial foi a forma de evitar problemas maiores entre as duas famílias:

*“E normalmente, onde está a família do meu pai e está a minha família [materna], normalmente não convivem juntos. Não se juntam.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

Para além dos relatos dos entrevistados, no âmbito da minha experiência laboral extra-academia, deparei-me várias vezes com situações de tensão entre as respostas sociais existentes, nomeadamente ao nível de ação social e de habitação, e a lei cigana. Testemunhei que a atribuição de habitação social ou o acolhimento em alojamentos de emergência levantaria conflitos entre pessoas ciganas, porque essas atribuições se traduziriam, à luz da lei cigana, numa invasão do território de outra família. Como referiam num dos casos: *“Não podemos ir de [nome de cidade] para cima”*.

As situações mais gravosas que despoletam *contrários* são os homicídios, quer pelas consequências que acarretam para o homicida, mas também para a sua família. À família da vítima cabe o direito à vingança, reconhecido pela lei cigana, que pode recair sobre qualquer elemento da família do homicida. Esta deve pronta e definitivamente abandonar o local, sob

## II. A lei cigana e o direito oficial

pena de o seu regresso ser considerado ofensivo e de a vingança se concretizar:

*“Se for preciso matam um membro que nem tem nada a ver com aquilo, mas porque pertence, ou é um sobrinho, matam-no.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

*“[Perante uma rixa em que há uma morte, como a lei cigana resolve?] Ou há vingança, matar o elemento que matou ou alguém da família... pode ser um filho... O que acontece é que há separação de terras, aquele que matou foge para outra cidade... [E acaba-se a vingança?] Não, mas não se podem ver. Eles nem passam por aqui, onde se encontrarem vai haver a rixa. (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

*“Suponhamos que matam uma pessoa da minha família, não é?! Eu... quer dizer... a minha família tem o direito de, na lei cigana, matar uma pessoa da outra família mesmo que não seja o culpado. [O próprio?] O próprio. Pode ser um primo, pode ser um irmão dessa pessoa que matou. Então é assim: a melhor solução para evitar mais desgraças... como já aconteceu - é assim: se está aqui aquele que matou, aquela família que matou, vamos mandá-los ou avisá-los que vão, por exemplo - porque já aconteceram casos concretos - para Lisboa. Por exemplo, vão viver para Lisboa, eles não passam de Coimbra para cá e os de cá não passam de Coimbra para lá, para evitar incómodos. (...) é um acordo entre famílias. Os mais velhos tentam decidir esse acordo.” (Fernando + de 50 anos, Norte)*

*“Por exemplo, aqui e agora se fosse eu que matasse alguém eu tinha que fugir agora e abandonar a casa. Eu e a minha família teríamos que fugir. Tudo o que houvesse e que me pertencia até a quarta ou quinta geração tinham que fugir também. Abandonarem as casas. Para não se vigarem neles!” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

*“O homem quando mata não tem lei. O homem quando mata tem de agarrar na família, filhos, primos e tem de fugir tudo para outra terra. Tem de ir para um grande centro urbano. Depois é apanhado pela polícia, que os ciganos não se entregam, fogem... o homem que matou tem de fugir e sabe que não pode ir para ali porque matou.” (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

*“Uma morte, cortam-se os caminhos, isto é, aquele senhor que fez a morte, tem que ir morar para outro lado, vai ter que sair daqui. Não se podem cruzar. Por exemplo se trabalham nas feiras, não se podem encontrar mais.” (António, 41-50 anos, Norte)*

Também num dos conflitos analisados, o único em que ocorreu um homicídio, o direito à



vingança é mencionado:

*“Assim foi ele, deu-lhe com um ferro e matou-o. Pronto. Nem foi lugar para ele nem foi para o outro (...) Pronto. Agora a família do que morreu se quer vigar do que matou!?”*  
(M<sup>a</sup> Amélia, + de 50 anos, Centro)

Destes discursos destaca-se o direito à vingança previsto na lei cigana, como é claro pelas palavras de Fernando: *“a minha família tem o direito de, na lei cigana, matar uma pessoa da outra família mesmo que não seja o culpado”*, o que por sua vez contrasta com o respeito e honra defendidos pela lei cigana, bem patente no discurso de Roberto quando afirma que *“o homem quando mata não tem lei”*. Ou seja, quem mata não respeita, não age de acordo com a lei cigana, ficando à margem dela, o que significa, simultaneamente, que deixa de poder invocar a lei cigana em sua defesa. Ora, se a lei cigana parece defender a ordem e a convivência pacíficas na população, quando se trata de situações de morte a resolução parece ser um pouco contraditória com a expectativa. Ainda que o afastamento territorial das partes envolvidas seja a solução prevista e que muitas vezes se procura aplicar, simultaneamente a lei prevê e aceita a vingança, assumindo que ela corresponde à maneira de reaver a honra da pessoa de quem foi retirada a vida e da família a quem foi subtraído um dos seus elementos. Por outro lado, esta pena pode ser entendida como forma de garantir que tirar a vida a alguém é uma situação limite que todos procuram evitar pela gravidade das consequências.

Para além do direito à vingança, à família da vítima cabe o direito de se apoderar dos bens da família desertora, nomeadamente casas, bens e lugares no mercado, se existirem. Com os anos a tensão entre as famílias vai sendo amenizada, passando apenas a haver um evitamento mútuo. Mas mesmo que a vingança se concretize as famílias permanecem *contrárias*:

*“O resto da família queixosa fica com os lugares todos do mercado, se ele tiver casa e fazenda fica com tudo dele... os que mataram, eles tiram tudo à pressa para poderem fugir e os outros vão lá, tiram tudo e ficam lá...”* (Roberto, 31-40 anos, Algarve)

*“É para sempre. Agora, há depois outra situação, à medida que vai passando, por exemplo, os primos direitos, os primos segundos, claro que já não vão... Depois durante uns tempos já não vão querer fazer a vingança pelo próprio primo, pelo tio ou pelo... Se os virem ali vão para o outro lado. Se se cruzarem fazem de conta que não se veem. Mas se forem os próprios dos conflitos, os pais e os irmãos, seja onde se encontrem vai*

*haver essas vinganças e esses conflitos.” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

Entretanto, no âmbito do conflito analisado em que ocorreu uma morte, a decisão foi no sentido de haver uma saída temporária por três anos, contrariamente ao mencionado pelos entrevistados. Independentemente de não ser possível verificar se a família voltará ao local decorridos os três anos, a definição de um prazo nesta situação faz questionar se, também neste domínio, não estarão a ocorrer mudanças.

O afastamento territorial e o impacto familiar dos conflitos é, também, mencionado por Daniel Lopes no âmbito da sua pesquisa, como refere *“mulheres, crianças, velhos e demais pessoas que não tenham participado no conflito original acabam sempre por sofrer as consequências de uma ‘desordem’, ao verem-se obrigados a deixar as suas casas com os parentes implicados e a procurar refúgio em local seguro.”* (Lopes, 2008: 158).

É no âmbito da gestão de conflitos que a importância da pertença familiar surge particularmente evidenciada. Apesar de nem sempre ser fácil apreender do exterior as fronteiras das famílias, esta investigação reforça a conclusão de Daniel Lopes, *“um cigano nunca esquece a quem pertence e, em ocasiões de conflito, estes vínculos familiares revelam-se com tremenda clareza.”* (Lopes, 2008: 119).

Segundo os entrevistados, a adesão da população cigana ao movimento evangélico tem tido impacto nos comportamentos, nas formas de interagir e na forma como a lei cigana é colocada em prática, seja na pacificação das situações de conflito seja na promoção da abstinência de álcool (Blanes, 2008; Lopes, 2008). Esta consciência é partilhada por muitos dos entrevistados, como veremos de seguida, e vai ao encontro dos estudos que se debruçaram sobre este tema. Como refere Ruy Blanes, *“a IF [Igreja de Filadelfia] é um exemplo particularmente fascinante de como os movimentos religiosos são agentes fundamentais na configuração e definição de lógicas identitárias, práticas culturais e fenómenos sociais. (...) a implementação e o crescimento do Movimento IF são frequentemente descritos pelos seus participantes e observadores como sendo ‘espetacular’ e ‘transformador’, ao ponto de se manipular no terreno a ideia de que ‘não há cigano que não pertença ou conheça frequentador’ da IF.”* (Blanes, 2008:18 e 32).

De facto, quando questionados sobre o impacto deste movimento religioso, ele é apontado como impulsionador de uma maior pacificação da população, evitando *contrários* e incentivando ao abandono de comportamentos reprováveis como consumos de álcool e tabaco:

*“Por exemplo há pessoas, por exemplo, que tinham contrários...começaram a andar na igreja e já não são contrários. Por exemplo, podem não falar com essa pessoa, mas se for preciso já estão no mesmo sítio porque são de Deus não têm aquela rivalidade, já não têm ódio.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

A este propósito, Marques fala do seu caso particular. Revela que desde que frequenta a igreja evangélica não tem *contrários*:

*“Eles podem ser contrários meus, mas eu já não sou contrário deles. A história que eu vou contar o homem já morreu. Antes o casamento era sagrado. Está aqui o meu filho já. Pediu-se com uma rapariga em casamento e depois ela fugiu com outro, não estavam casados, estavam pedidos. [Deu-lhe cabaças?] Não, nada. Depois é que veio o pai da rapariga ter comigo. Ai eu já conhecia Deus, já conhecia Deus. Queria-me bater. Eu perdoei-o e ele não me perdoou. Por isso é que digo, nos aqui não temos contrários com ninguém.” (Marques, Zona Norte)*

Ainda que o crescente envolvimento da população cigana na igreja evangélica tenha apaziguado e diminuído as reações às situações de conflito, Rita deixa implícito que perante conflitos que terminam em mortes, o mínimo é o afastamento permanente das famílias, não sendo clara quanto à concretização da vingança. Mas acrescenta que este eventual menor recurso à vingança está também relacionado com uma maior eficiência do direito oficial com a aplicação de pena de prisão a pessoas ciganas nos casos de homicídio:

*Não é bem visto, mas é assim: alguns, se for preciso matam, se for uma família de Deus, que não...que ande no culto e aconteceu isso...eles já relegam mais, mas mesmo assim matarem um da família deles, é que ficam sempre...não sei. E vão ser contrários para toda a vida, isso é mesmo...quando há mortos não podem estar onde o outro está. Sabem que se matarem algum, vão presos. Antes, se for preciso, matavam e fugiam e estava tudo bem. Não havia tanta lei...” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

A este propósito, também Valdemar dá conta da diminuição da invisibilidade dos comportamentos da população cigana pelo direito oficial, relatando um caso ocorrido nos anos 80. Conta que num conflito da sua família com outra trocaram-se tiros que atingiram uma tia numa perna. Lamenta que, perante o sucedido, as autoridades policiais tenham sido chamadas, mas não tenham agido legalmente de acordo com as circunstâncias, justificando o seu não

envolvimento com o facto de se tratar de conflitos entre pessoas ciganas, como se estas não fossem abrangidas pelo direito oficial.

No que respeita a resolução das *desordens e contrários* e aos seus impactos, verifica-se que contrariamente a outras dimensões, a lei cigana é transversal aos diferentes grupos não sendo possível identificar entendimentos distintos. A pertença à igreja evangélica surge como um fator influenciador de mudança na reação a tais situações.

O quadro seguinte sistematiza o tipo de *desordem* que pode ocorrer entre elementos da população cigana e as suas consequências à luz da lei cigana.

**Quadro 6. Síntese – Tipos de *desordem* e consequências**

<b>Tipos de <i>desordem</i></b>	<b>Consequência do incumprimento – sanções e restauração da ordem</b>
<b>Insulto/agressão física/uma qualquer ofensa à honra de uma pessoa ou família</b>	Expulsão temporária ou permanente do responsável e da sua família, dependendo da gravidade
<b>Separação conjugal</b>	Famílias das partes ficam contrárias
<b>Homicídio</b>	Famílias das partes envolvidas ficam contrárias com direito a vingança – morte do homicida e/ou outros familiares - Saída do território/ fuga da família do homicida - A família a quem é morto o elemento apodera-se dos bens da família do homicida

Em jeito de síntese, é possível concluir que à diversidade intergrupar, ou seja, a forma distinta como chabotos, galegos e outros ciganos portugueses implementam o mesmo código de conduta, junta-se a diversidade intragrupal. Território, idade e maior ou menor interação entre ciganos e não ciganos são fatores que ajudam a explicar esta diversidade. Se uma parte da diversidade existente pode resultar das diferenças intergrupais, ela parece ser ampliada pela permeabilidade ao meio em que estão inseridos, produzindo mudança social com diferentes

estádios e velocidades. Na verdade, os discursos indiciam que determinados contextos e características estão mais permeáveis à mudança social do que outros; destacam-se nomeadamente os territórios urbanos, os jovens e a população com maiores níveis de integração, por oposição aos que residem em zonas rurais, os mais velhos e/ou os mais isolados social e/ou espacialmente.

### **3. Os seus atores**

Em situações de conflito entre indivíduos ou famílias ciganas, determinadas pessoas ciganas são chamadas a intervir, assumindo um papel central no apaziguamento e resolução desses mesmos conflitos. Estas pessoas são apelidadas muitas vezes de *homens de lei*, mas também *homens de respeito* ou *homens de valor*. Quem são estas pessoas, qual o seu perfil, como alcançam este papel e como se processa a sua intervenção é o que se procura compreender de seguida.

Ao longo da investigação foram emergindo informações sobre a existência de *mulheres de lei*. Se a existência dos homens de lei é absolutamente consensual, como veremos ao longo do ponto que se segue, a possibilidade de este papel ser assumido por mulheres é geradora de alguma tensão e discordância, que se procura explorar. Note-se que a informação recolhida nesta matéria permite levantar questões, mais do que esboçar conclusões definitivas.

#### **3.1. O homem de lei**

Ser *homem de lei* não é algo que se possa autoproclamar; pelo contrário, é necessário dispor de um conjunto de características reconhecidas pelos indivíduos da população cigana. Destacam-se as suas características sociodemográficas e competências psicossociais.

### 3.1.1. Requisitos mínimos

A idade avançada surge nos discursos como condição *sine qua non* para se poder ser considerado homem de lei, muitas vezes associado ao facto de ser o mais velho da família, pai de família e avô, como referem José Silva e Luís:

*“Tem de ser um ancião. Com idade, com 60, avô... alguém da minha idade era impossível, olhavam para mim e perguntavam-me o que estava ali a fazer...” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

*“[Porque é que o seu avô é homem de lei?] Por ser o mais velho” (Lopes, 18-30 anos, Norte)*

Segundo Fernando, homem de lei, o facto de ser o mais velho de três irmãos num acampamento que construíram para viver com as suas famílias justifica o seu papel:

*“Porque eu sou mais velho. Há sempre aquela coisa: “quem é que é aqui o mais velho?” (Fernando, + de 50 anos, Norte)*

Mas o inverso não se verifica, isto é, não basta ser “velho” para ser homem de lei, é necessário que lhes sejam reconhecidas competência e autoridade. Tem de se possuir conhecimento reconhecido que permita avaliar as situações à luz da lei cigana. Como refere M<sup>a</sup> Elisa:

*“Há muitos homens velhos que não sabem dar leis!” (M<sup>a</sup> Elisa, + de 50 anos, Alentejo).*

Rita, uma jovem solteira, reforça e corrobora esta afirmação, exemplificando com o caso concreto do local onde reside. Ainda que nesse território existam homens velhos não lhes é reconhecida autoridade suficiente para assumir o papel de homem de lei numa situação de necessidade, como já aconteceu:

*“[apreciação sobre homem de lei que foi chamado a intervir numa situação que a entrevistada relata] é um homem de lei, que já é velho...sabe o que está bem e o que está mal. [não há ninguém aqui em [nome da localidade] que pudesse ser chamado?] Não. Assim velhos, mesmo... Quer dizer, se calhar há quem tenha idade. Mas se calhar não tem o respeito, não tem aquela autoridade...olhamos para ela e...” (Rita, 18-30 anos, Centro).*

Outro requisito necessário é o facto de se ser casado e com filhos, ou seja, ter constituído família. O papel de homem de lei é vedado a solteiros porque não lhes é reconhecido conhecimento suficiente para um papel de tal importância. Este é um entendimento partilhado por homens e mulheres de diferentes idades, como Adalberto, Rita e M<sup>a</sup> Elisa:

*“[E um homem de lei solteiro? Isso existe?] Não. [Porquê?] Isso agora já não sei dizer, mas sei que tem que ser casado. (...) Porque eles não tratam um solteiro como um casado. É diferente...é diferente!” (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)*

*“[Um homem de lei poder ser solteiro?] Não. Só se for viúvo.” (Rita, 18-30 anos, solteira, Centro)*

*“[E um homem, um rapaz solteiro que não case, pode ser homem de lei?] Não...O que é que sabem os solteiros?! Namorar e andar a....(risos)” (M<sup>a</sup> Elisa, + de 50 anos, Alentejo)*

Cumulativamente, um homem de lei tem de ter idade avançada e constituído família. As características dos homens de lei entrevistados confirmam estes requisitos: todos são casados ou viúvos, com filhos e netos e, à data da entrevista, têm cerca de 60 ou mais anos, é exceção de António, com a idade no intervalo 41-50 anos.

A necessidade de possuir uma boa condição financeira é referida na literatura por autores como Rodrigues e Santos (2006) que apontam a necessidade de existir uma riqueza herdada, uma riqueza familiar que contribua para o seu reconhecimento social. Simultaneamente, porém, o líder deverá dispor de competências que lhe permitam manter ou aumentar essa mesma riqueza. Estaríamos, portanto, perante o poder e reconhecimento pela riqueza. Mas ao contrário da literatura, os entrevistados tendem a considerar que ser rico não é condição para ser homem de lei. As palavras de Cautela são muito claras quanto a isso:

*“Não. Ser rico ou não ser...isso não conta!” (Cautela, 41-50 anos, Alentejo).*

Alias, é possível que um homem de lei seja alguém que viva uma situação financeira vulnerável. O que lhe permite atingir este estatuto é o cumprimento da lei cigana de forma coerente ao longo da sua vida, como descreve Adalberto:

*“Não, não. Há homens que não têm nada mesmo, mas são homens de respeito, homens respeitados, homens...como eu costume dizer, " com honra e vergonha". Onde quer que eles chegam são respeitados e, pronto, o que eles dizem está feito. Há muitos que têm*

*dinheiro, mas já fogem um bocadinho à regra, à lei e depois, claro que não podem dar lei. [O dinheiro conta pouco, é isso?] Aqui não conta nada mesmo.” (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo).*

Fernando, homem de lei, reforça este princípio, afirmando que até se pode ser muito pobre, já que são outras valências psicossociais que permitem aceder a esse papel:

*“[Tem de ser uma pessoa com posses?] Não, pode ser muito pobre. (...) O dinheiro aí não vale nada! (...) Tem só a ver com a pessoa mesma, em si. Ele pode até ser um homem que vive até numa tenda e passe fome, mas no meio do povo cigano ele tem um nome” (Fernando + de 50 anos, Norte).*

Contudo, percebe-se, que, ainda que o poder económico, por si, não seja condição para se ser homem de lei, a forma como determinado homem governa a sua vida, ser trabalhador e prosperar economicamente ao longo da sua vida é apreciado, contribuindo para o seu reconhecimento aos olhos da restante população cigana, como referem Flávio e Alba.

*“Um homem que se desenvolve é bem visto.” (Flávio, 18-30 anos, AML)*

*“Tem que se lutar pela vida de uma maneira ou de outra! Uma pessoa quando... vamos supor: vê um camião cheio de sucata. Nós dizemos: -‘Sim senhor, é trabalhador!’. Nós elogiamos muito uma pessoa que é trabalhador ou que traz dinheiro para casa.” (Alba, 18-30 anos, Norte)*

À mesma conclusão chega Jennifer Corriggio afirmando que *“Gaining wealth, having a reputation of being a good person, building a large family and lineage, and gaining the support of the payos are all ways that one can gain prestige within the community.”* (Corriggio, 2007: 29).

Ou seja, mais do que as condições económicas objetivas de determinado homem num dado momento, o seu esforço e progresso económico é um aspeto valorizado, a par de outros desempenhos apreciados no seio da população cigana, e que no conjunto lhe permitem reunir condições para ser reconhecido como homem de lei, como veremos no ponto seguinte.

### **3.1.2. Condições complementares necessárias para ser homem de lei**



Para se ser homem de lei é necessário somar aos predicados “sociodemográficos” enunciados um conjunto de características do foro psicossocial. Como refere Braulio, “o homem de lei tem que ter determinados requisitos” que sintetiza no conceito de idoneidade e que se traduz por conhecimento e respeito pela lei cigana, pela família e pela população cigana em geral:

*“Tem de ser idónea, não pode haver nada a apontar. Não podem ser vistos em discotecas, não podem perder a reputação. [O que não podem fazer?] facadinhas no matrimónio, jamais. Tem de ter um comportamento idóneo nas feiras, não podem ter má palavra para ninguém nas feiras, tem de ser educados, têm de ser reconhecidos...”* (Braulio, 31-40 anos, Centro).

*“São normalmente aqueles ciganos mais dotados, de mais valor, mais ponderados, com uma visão de leis que vêm dos antigos.”* (Alberto, + de 50 anos, AML)

“Pessoas de respeito” e “homens de valor” são expressões que surgem nos discursos dos entrevistados quando procuram descrever o perfil de um homem de lei e estão associadas ao facto de ser alguém que demonstra ser trabalhador, honesto, leal, fiel e respeitador na relação com os outros em seu redor, no seio familiar e com a população cigana em geral. Uma conduta irrepreensível, em suma. Conceitos e apreciações que nos remetem para os princípios da lei cigana e para a sua dimensão moral:

*“Ter muito trabalho. Tem que ser uma pessoa de respeito. Uma pessoa de respeito quer dizer uma pessoa que não minta, que não engana a mulher, um homem que não foi drogado, um homem que não se meta em conflitos, um homem que as pessoas possam respeitar.”* (Alba, 18-30 anos, Norte)

*“Para ser homem de lei tem de ser homem de valor. É respeito, casamento, casar os filhos, respeitar todas as pessoas, estar dentro dos problemas, evitar as brigas, os contrários, levar as coisas sempre a bem e isso dá valor.”* (Roberto, 31-40 anos, Algarve)

*“uma pessoa séria, verdadeira, uma pessoa que nunca se meteu com ninguém, que não vai em desordens, que não é mulherengo, não gosta de se meter em conversas. É um homem muito caseiro, amigo da sua mulher, amigo dos seus filhos e isso é que lhe dá o tal.”* (Marques, + de 50 anos, Norte)

## II. A lei cigana e o direito oficial

*É preciso ter reputação, é preciso ser alguém que tenha respeito, que mantenha respeito. Como é que se conquista esse respeito é em não ser mentiroso, é não ser mulherengo, é não ser vadio e outras coisas mais. É portanto dizer: - 'Aquele homem é uma pessoa séria, verdadeira, não é mulherengo, não é vadio...' Pronto, são essas coisas! De facto, um homem que é vadio não tem... Não tem respeito, exatamente. É mulherengo, é vadio, é aldrabão...' (Fernando, + de 50 anos, Norte)*

*“era aquela pessoa que diz bom dia e boa tarde e mantêm sempre a palavra.” (Júlia, 31-40 anos, AML)*

*“Tem que ser uma pessoa leal e que seja verdadeira. (M<sup>o</sup> Elisa, + de 50 anos, Alentejo)*

Em síntese, para ser homem de lei um indivíduo tem de ter, aos olhos da população cigana, uma conduta exemplar em todos os contextos em que se movimenta. É notório que a exemplaridade da sua ação deve começar no seu comportamento em família, mas estende-se à forma como se relaciona com a restante população cigana, seja em contexto social ou no trabalho. Como bem sintetiza Flávio:

*“Para ser homem de lei não pode ter mancha.” (Flávio, 18-30 anos, AML)*

Desbravado o perfil tipo de homem de lei, procurou-se junto dos homens de lei entrevistados questionar porque consideram que alcançaram esse papel e aos restantes entrevistados que características reconhecem aos homens de lei com que privam.

Pimenta e Gilberto, ambos homens de lei, consideram que o respeito e a sensatez com que lidam com a população cigana e com as situações de necessidade são as principais razões que explicam por que a população cigana lhes reconhece competências para o desempenho desse papel:

*“Porque respeitam-me, sei pôr as coisas na norma e sei considerar o que está bem e o que está mal.” (Pimenta, + de 50 anos, Alentejo)*

*“Desde muito jovem, desde muito novo fui sempre um homem chamado para certos e determinados casos, não é?! [Porque é que era?] Porque eu mantenho o respeito muito, muito aquém tanto para crianças, como jovens, como adultos. A minha convivência com toda a etnia cigana foi um trato com muito cuidado, muito especial, tanto na minha maneira de agir como no meu conversar, sempre com uma ordem, com respeito, escutando e agindo na melhor forma possível.” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

Por sua vez, os restantes entrevistados reconhecem e destacam aos homens de lei que conhecem a idade avançada, uma conduta irrepreensível, o conhecimento da lei cigana, a experiência de vida e a sensatez para mediar situações de conflito. Eis alguns exemplos:

*“Já tem muita idade, é um ancião, é uma pessoa que conhece a nossa lei e tem mediado alguns conflitos. [refere-se ao próprio pai que é homem de lei] (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

*“É uma pessoa mais velha, que é o meu tio, uma pessoa mais velha a quem nós nos dirigimos para pedir conselhos e para saber mais sobre uma lei aprofundada. Porque há lei que a gente sabe, mas não sabe tudo sobre ela. (...) Lá está, ter conhecimento, ter idade, saber mediar as coisas, é as características mais importantes. (Simão, 18-30 anos, Centro)*

*[Porque é que o seu avô é homem de lei?] Por ser o mais velho. (...) Porque é o que mais sabe da vida e dá bons conselhos. (...) Tem que estar dentro de tudo, não fazer nunca adultério... Em princípio, é isso. Há isso e há a questão do álcool, mas o meu avô nunca fez essa tonteira que eu saiba... (risos) ... eu acho que sim. Porque toda a vida foi direito, é uma pessoa que nunca fez adultério, nunca bebeu bebidas alcoólicas, nunca se meteu em drogas e tudo isso. Há gente que nunca teve nada disso, gente que nunca teve nada disso sempre vem a ser patriarca. E é por isso!” (Lopes, 18-30 anos, Norte)*

*“Fale lá com o Sr. Pimenta ele é que sabe da nossa lei, ele é que sabe pôr e ele é que sabe tirar.” (Familiar de Pimenta)*

No que respeita ao perfil do homem de lei, resta dar conta de uma evolução apontada por um dos entrevistados. Segundo José Silva, o respeito que se lhes tem atualmente veio substituir uma figura quase autoritária que se temia, mais do que se respeitava:

*“O conceito de homem de lei tem mudado ao longo dos anos. Um homem de lei tinha de ser uma pessoa respeitada e poderosa.... Sim, autoritária, com autoridade, que de alguma forma as pessoas tivessem até um certo medo... respeito e medo. Havia respeito... hoje tem de ser uma pessoa muito reta, não precisa de ser muito poderosa, nesse sentido...(...) tem de ter uma postura forte, que não pode balançar para lado nenhum, tem de seguir aquelas diretrizes, se de alguma forma não as seguir, não pode*

*ser homem de lei.(...) ) Muitas vezes um homem de lei é um mediador de conflitos, hoje em dia é.” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

É esta conduta irrepreensível que permite a um homem ganhar o estatuto de idoneidade ao ponto de lhe ser reconhecido autoridade para decidir sobre a vida familiar e social de outros elementos da população cigana.

### 3.1.3. A construção do papel de Homem de Lei

Para se ser homem de lei é necessário, primeiro, corresponder ao perfil anteriormente traçado e, segundo, que esse perfil seja reconhecido pela população cigana. A reputação de um indivíduo depende das suas características pessoais, mas também do seu contexto familiar. O excerto que se segue demonstra como as ações dos indivíduos são conscientemente condicionadas pela expectativa e receio do julgamento que o grupo faz sobre o seu comportamento e, inevitavelmente, o impacto na reputação da família:

*“Uma moça, um dia destes, sem ser cigana... eu tenho ali a minha motorizadazinha, fui a caminho de [nome de localidade] e às tantas vim embora... À beira da estrada estava uma mulher sozinha. Eu não parei! Não parei, mas... tenho medo de ver estas coisas! Ela veio direito a mim... toda desmamalhada... e disse: - ‘Você pode-me levar para [nome de vila]?’ Eu levava-a, mas pensei: ‘Quem é que me diz que eu vou com esta gaja aqui, aquilo ou era drogada ou bêbada, vou com esta aqui...e se topo um cigano?’ Compreende? Ou se topo alguém conhecido que diz: - ‘O Pimenta trazia uma rapariga no tanque da motorizada!’ Então pensei ‘Eu vou aqui, ora, que é que o pessoal pensa? Que ando metido com ela!’ Então... eu tenho vergonha dessas coisas! Amanhã sabiam os meus filhos, sabia uma nora minha e eu... já aqui não estava! Porque eu há vinte e seis anos ou vinte sete que sou viúvo. Eu faço a minha vida, mas...oh dona Sónia... se os meus filhos soubessem que eu andava metido... Ai... não! Lá está! É a maneira... a lei é assim! Por exemplo, eu agora vou desinquietar uma mulher de outro... isso tudo tem um preço! Não depende da lei... por isso... Você desculpe... você tem o seu marido e vou desinquietá-la. O que é que eu sou? Um ninguém.” (Pimenta, + de 50 anos, Alentejo)*

Como já mencionado, ter uma idade avançada surge como condição *sine qua non* para se ser

reconhecido como homem de lei, contudo a competência para assumir esse papel emerge cedo e de forma progressiva:

*“Tem que ser respeitado, tem que ser conhecido e conhecerem a história de vida dele desde pequenino até já ser casado. Não pode cometer nenhum falho desses.” (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)*

*“Quando chega um homem de lei, a gente... A lei não vem de um dia para o outro! Tem que vir de trás, dos princípios e vai mantendo a educação e vai mantendo... É um homem de respeito, é um homem respeitador, é um homem que respeita toda a gente e fazem o bem. Esses homens que fazem o bem são depois os homens que são chamados para...” (Cautela, 41-50 anos, Alentejo)*

*“Chegar-se a homem de lei...primeiro fator a idade. Tem que ser um homem que ao longo de toda a sua caminhada, toda a sua vida seja um exemplo. Agora um homem que anda sempre a discutir com os outros ou a arranjar problemas não pode ser homem de lei. Tem que ser uma pessoa íntegra, honesta, que tenha tido uma vida de exemplo. Uma vida que não haja nada a apontar. Uma pessoa apaziguadora, antes de chegar aquela idade já dissesse: ‘olhem lá, não façam dessa maneira, façam daquela...’ Integridade, honestidade e o fator idade.” (Valdemar, + de 50 anos, Centro)*

Deste modo, percebe-se que o papel de homem de lei é construído ao longo da vida. Trata-se de um percurso que cedo se começa a trilhar, mas que tarde se alcança. Só o balanço entre o comportamento passado e o constante escrutínio do presente permitem a cada homem de lei a permanência nesse papel.

Em algumas entrevistas surge a reflexão sobre este processo de construção do papel. Um dos homens de lei entrevistados confessa que cedo lhe foi dado algum protagonismo. Quando questionado sobre qual o momento em que disso se deu conta, relata um episódio em que foi nomeado, junto com outros homens ciganos, para representar a população cigana numa conversa com os representantes autárquicos. Refere que à data ainda não tinha 40 anos.

Outro exemplo dessa precocidade é relatado por Filomena, a propósito do marido. Ainda que este não tenha sequer 50 anos e o pai, homem de lei, ainda esteja vivo, vai assumindo o papel de homem de lei, segundo a mulher *“porque a inteligência dele permite dar as leis como deve ser”*.

## II. A lei cigana e o direito oficial

Outro exemplo de um processo de construção do papel de homem de lei é o caso de Cautela. Um homem de lei em potência, cuja “tenra” idade (entre os 41 e os 50 anos) não lhe permite, para já, assumir esse papel, ainda que lhe reconheçam mérito para, no devido tempo, alcançar essa posição. As palavras de Pimenta, a propósito de Cautela, são claras quanto à necessidade de uma preparação e construção temporal para que este papel seja assumido e legitimado:

*“Esse Cautela ainda é novo, nem sei sequer se já está formado! (...) Ele tem tino e juízo para isso! Tem tino para isso.”* (Pimenta, + de 50 anos, Alentejo)

É interessante a sintonia entre este entendimento e o do próprio, que considera que ainda não atingiu esse papel, mas que tem perfil para alcançar esse reconhecimento:

*“Não. Não sou um homem de lei. Ainda não, mas sou uma pessoa que respeito muito a lei e estou a fazer de tudo por tudo para manter essa lei.”* (Cautela, 41-50 anos, Alentejo)

O discurso de Cautela demonstra bem que se encontra a investir na construção de uma carreira de autoridade, surgindo como um homem de lei em potência. Considera que trilha um caminho de respeito pela lei cigana que o poderá levar ao reconhecimento geral enquanto homem de lei. A este propósito, é interessante constatar que o próprio destaca a importância da conduta da sua família como contributo fundamental para esse reconhecimento. Ou seja, a honra de um homem não depende só de si, mas, em grande medida também, da conduta dos seus familiares. Garantir que a lei cigana é honrada e respeitada no seio da própria família é a garantia que o mesmo ocorrerá nos momentos de intervenção com outros indivíduos:

*“Porque é assim... e eu falo por mim... A minha mãe já é viúva há trinta e três anos... (...) A minha mãe ficou viúva e ao ficar viúva a minha mãe não procurou outro homem. Isso é honra. Então, isso faz com que a minha mãe me dê o respeito a mim. É assim... O cigano usa muito o ‘quem é fulano? (...) é o Cautela (...) filho de fulanos tal (...) gente boa!’”.* (Cautela, 41-50 anos, Alentejo)

De modo geral é recusada a hereditariedade do papel de homem de lei e (sobre)valorizado o mérito próprio. Deste modo, sucede ao homem de lei vigente o indivíduo que reunir duas condições incontornáveis: idade avançada e perfil psicossocial requerido. Neste sentido, pode suceder ao homem de lei um familiar que não seja descendência direta como o filho mais velho, mas antes um irmão, um primo ou outro familiar. Pode acontecer, ainda, que ninguém lhe suceda:

*“Um filho dele não, porque já é um homem novo... poderá ficar um tio, um irmão, ou um primo desse senhor que seja mais velho... (...) Vamos ver, não é propriamente que seja da família, é o mais velho.” (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

Mas mesmo que seja um papel herdado pela descendência direta, não é garantido que seja o filho mais velho a herdá-lo; será o que apresentar o perfil mais adequado. Os casos de Gilberto e de Flávio são ilustrativos disso mesmo. Gilberto, o terceiro de seis irmãos, afirma ser o único apelidado de homem de lei. Um dos dois irmãos mais velhos faleceu novo e o outro não tem uma conduta conducente com os requisitos exigidos; Flávio, um jovem com 26 anos, o mais novo de quatro irmãos, já acompanha o pai, homem de lei, quando este vai *dar lei*. O que acontece porque este considera que é ele que tem o perfil adequado para no futuro assumir esse papel e para herdar o seu estatuto:

*“Não é por aí! Eu tive mais seis irmãos, alguns já faleceram e alguns ainda são vivos, mas não, nunca foram chamados a título como eu, não é?! (...) Havia dois mais velhos do que eu, homens. Mas um faleceu muito novo, com vinte e quatro anos, e o outro... pronto... Ainda é vivo... mas lá está... Pela maneira de viver dele... Ele foi um homem que sempre gostou das paródias, das "rambóias" chamamos-lhe nós. Ele sempre gostou das noites perdidas, ele sempre gostou de discotecas, ele sempre gostou dessa vida da noite.” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

O que se depreende é que ser filho de homem de lei potencia o desenvolvimento de competências para assumir o papel. Ou seja, ser filho de homem de lei não garante o papel, mas permite beneficiar de uma aprendizagem direta e da reputação do pai e da família:

*“[o seu pai já era homem de lei?] Sim senhora! Escute! Não tem ouvido dizer que "filho de peixe sabe nadar". A sentença é esta: eu tenho três filhos mas eu amanhã se faltar, se morrer, os meus filhos podem ir, por exemplo, para Lisboa mas não conhecem lá ninguém. Há de chegar um dia que lhes dizem: ‘Tu és filho de quem? Parece-me que conhecia o teu pai.’ Entretanto, diz um: - ‘É filho do Pimenta’. Então aí o outro diz: ‘Espera aí...o pai dele era um homem de nome...’ É assim que por mim, os meus filhos vão ganhar o nome.” (Pimenta + de 50 anos, Alentejo)*

*“[É uma coisa que vem de pai para filho?] Eu acho que sim.” (Alba, 18-30 anos, Norte)*

*“[Porque é que o seu tio era homem de lei?] era mais velho e ia tentando dar*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*seguimento ao trabalho que o pai tem vindo a fazer. Como ele já está ficando velhote, tem setenta e tal anos então fica ele no lugar do pai. De vez em quando ele ainda vai mas não é...pronto...pode dar a cara...mas não se aguenta já. Tem uma certa idade e...”*  
(Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)

*“Há muitos ciganos de leis. Eu tenho um genro que mora aqui em [nome de localidade] e que dá leis. Dá... e o pai. Ele e o pai. (M<sup>a</sup> Elisa, + de 50 anos, Alentejo)*

Contudo, percebe-se pelo discurso dos homens de lei entrevistados que desejam que um dos seus filhos, o mais velho preferencialmente, lhe siga os passos:

*“[dos seus filhos qual é que vai ser homem de lei?] Dos meus filhos todos, tenho três filhos... dos meus filhos nenhum é parvo com a graça de Deus! Sabem...e esse que aí estava às vezes já vai comigo.... O mais velho mora além naquela barraca vai comigo e é como um miúdo andar à escola. Um miúdo vai à escola para aprender a ler e eles andam comigo para meterem na cabeça o que o pai diz. Tem que ser assim. O pai desse acompanha-me a todo o lado e só não o chamam porque ainda não fez falta. Não digo que de hoje a amanhã não seja chamado!”* (Pimenta, + de 50 anos, Alentejo)

Gilberto, por sua vez, lamenta não ter a quem deixar o legado, o único filho faleceu aos 14 anos:

*“[quem será o seu sucessor?] Agora na minha casa não tenho ninguém a preparar, porque o que tinha já partiu e o único que poderia fazer isso era o meu filho!”* (Gilberto + de 50 anos, AML)

Importa ter presente que o papel de homem de lei não é vitalício. A sua manutenção é assegurada por um constante escrutínio da sua conduta. Logo, assumir comportamentos que vão contra a lei cigana pode custar-lhe o respeito da família e da população cigana em geral:

*“[Um homem de lei pode deixar de o ser?] Pode, quando quebra os pilares, depois, praticamente nunca mais é chamado, porque um homem de lei tem de ser um homem de respeito e se não for as famílias não aceitam. (...) Se a situação for uma que aquele homem já tenha cometido, as famílias não vão acatar, eu não acataria... como é que a pessoa pode aconselhar se cometeu o mesmo erro que ele? Não ia aceitar aquele conselho.”* (José Silva, 41-50 anos, Centro)

*Tem que ser um homem muito íntegro com a sua esposa e com os seus filhos, tem que ter uma casa onde seja respeitado. Lá está... com filhos e filhas que, dentro da casa com*



*todo o respeito, foram para os seus maridos com todo o respeito e não foram mulheres ou rapazes que praticaram certas e determinadas vidas. Tudo o que fizeram, como foram sendo criados, foram sempre respeitando a lei. Então, esses homens são homens de lei. Quando as casas, as famílias em si não respeitam a lei, saem fora da lei, as pessoas que veem que os filhos e as filhas saírem fora da lei de grande responsabilidade, então perdem o respeito das outras pessoas, que já não pode dar leis porque não há respeito de lei dentro da sua própria casa!” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

*“[razão por que determinado homem de lei tem deixado de ser chamado para dar leis] Não porque a trajetória que ele tem tido não tem sido muito boa. Porque isto é assim. ...é um ditado que é assim: ‘Faz a lei em boa letra que há de haver quem a leia. ‘Então, isto é assim. ... nós temos que fazer com a letra para que os demais irem lendo senão é: - ‘Olhem como isto está!’ Então temos que lutar por isso. Certas atitudes que nós temos e fazemos vai fazer com que a gente seja chamados ou que não sejamos. (Cautela, 41-50 anos, Alentejo)*

A este propósito, Braulio, Lopes e Gilberto referem três outros exemplos de homens de lei que deixaram de ser respeitados enquanto tal pelos seus comportamentos. Todos se prendem com atos de adultério:

*“É chamado para resolver conflitos entre a família (ainda é da família da minha mãe), mas não se pode chamar homem de honra e de vergonha, ele fica contente quando é chamado, mas já deu facadinhas no matrimónio e não o reconhecem como sendo homem de honra e vergonha, mas há pessoas que ainda o chamam. Porque tem poder e força, mas já não é mais respeitado porque não é totalmente idóneo.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

*“Em Espanha passou-se um caso destes assim: uma pessoa que fez adultério com a mulher de outro, um dia em que se passou uma coisa assim - não sei o que foi - e ele foi lá falar. Houve alguém que disse: -"Não, tu não podes falar porque tu fizeste adultério.". E gente que faça isso ou outra coisa, não pode falar de temas e leis. E é assim que funciona-” (Lopes, 18-30 anos, Norte)*

O último exemplo é relatado por Gilberto, que considera que a prática de adultério é um comportamento que demonstra a falta de respeito pela família e pela lei cigana, cuja

## II. A lei cigana e o direito oficial

consequência é deixar de ser reconhecido como uma autoridade moral a que um homem de lei está obrigado:

*“Ele era um homem muito dançarino. Então ele foi vivendo nisso e a mulher foi passando um mau bocado. Logo aí perdem a capacidade para as pessoas e, para um assunto de grande responsabilidade, não chamam esses homens assim! Porque esses homens, digamos assim, não estão verdadeiramente agindo na lei nossa porque nós somos muito das nossas companheiras. Somos muito das nossas mulheres. Não há adultérios, não é?! Ora veja, um homem aí na noite, paródias, discotecas, boites, tudo isso, tem sempre que ter raparigas para tudo e mais alguma coisa. E então aí, isso é uma falta de respeito para connosco e nós não aceitamos essas pessoas para certas e determinadas leis. Como amigo, pedem-lhe! Sim, senhor! Como amigo nós cantávamos, dançávamos, bailávamos. Sim, senhor, tudo muito bem! Agora numa fase destas não há uma voz pesada ou firme que mantenha aquele assunto que nós vamos resolver, não é?!” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

Segundo os entrevistados José Silva, Pimenta e Adalberto, outras das incompatibilidades com o papel de homem de lei é a prática de tráfico de armas ou drogas:

*“[Um homem de lei pode ser traficante de droga?] Não. Não pode. Embora exista. (...) [Então porque são homens de lei?] Porque algumas famílias os consideram homens de lei. (...) Não, a minha família não aceita essas pessoas e outras famílias também não.” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

*[Uma pessoa que vende droga pode ser um homem de lei?] Nãaaooooo, senhor! É desprezado! (Pimenta, + de 50 anos, Alentejo)*

*[Um homem de lei pode ser traficante de armas?] Não. Porque ele diz e a gente acredita no que ele diz. Agora, um traficante o que é que a gente acredita nele? Não acredita nele. Ele é um ladrão.” (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)*

Braulio explica que os negócios de drogas são mal vistos pela população cigana pela existência de casos de toxicodependência em algumas famílias envolvidas em negócios dessa natureza:

*“A droga sim, mas outro tipo de negócio não. A droga sim, porque desestrutura famílias ciganas e muitas vidas foram afetadas por isso... (Braulio, 31-40 anos, Centro).*

A este propósito, Daniel Lopes refere que “*é muito nítida a sensação de que a droga é um flagelo que está a minar o ‘povo’ cigano.*” (Lopes, 2008:276). Sendo um campo de ação da igreja evangélica, alertando para os seus malefícios, a abstinência de droga e álcool é uma das bandeiras deste movimento.

Contudo a perspetiva não é unânime. Um dos entrevistados refere que os negócios de cada um são assuntos pessoais e não interessa o tipo de negócio a que se dedica:

*“É coragem da pessoa em meter-se nesse negócio e conseguir e ter as suas coisas... e provar, que um dia mais tarde, se tiver um problema, não consegue provar e fica sem nada. E então... tem a sua vida, respeita a comunidade, convive com a comunidade e isso é um à parte dele. Embora manche o povo em geral. (...) Pode, desde que respeite a comunidade. Porque tudo o que vai da vida dele é assunto dele, mas ele tem de respeitar. Só quando acontecer um problema com a justiça portuguesa o problema é dele, mas mancha a família, mancha os ciganos... os ciganos vendem droga... ‘uma família cigana foi apanhada a vender droga’ é o que ouve na televisão. (...) Mas cada um sabe da sua vida e dos atos e pode fazer o que quiser. Quem sou eu para dizer, ‘não faças isso que está mal’ (...) Dentro de sermos ciganos, independentemente que ele queira ganhar a vida dessa maneira... se ele quiser ganhar a vida a tosquiar burros pode... isso era assim. Desde que respeite a comunidade e fosse bem visto na comunidade cigana, era um homem de valor. Dantes eles tosquiavam burros para ganhar dinheiro... dinheiro não, alimentos e noutras vezes, muitos ciganos para sobreviver, antes do 25 de Abril... eu acho graça a isto. Há quem não nos ache inteligentes, mas eu acho isto um acto inteligente...” (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

Por fim, importa referir que, segundo Braulio, os conflitos com pessoas não ciganas não influenciam a reputação e a idoneidade de um homem de lei, mesmo que se trate de factos recriminados pelo direito oficial, o que pode ser consequência do distanciamento social existente entre ciganos e não ciganos:

*“A lei cigana se há um problema dum cigano com alguém não cigano e teve um problema grave, isso não lhe retira o facto de ser uma pessoa de valor” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

## II. A lei cigana e o direito oficial

Segundo Simão, para além do perfil espectável, pertencer à família mais antiga do território onde se vive é também uma característica para se ser considerado homem de lei. É por essa razão que justifica que na cidade onde reside não há nenhum homem considerado homem de lei, residindo noutra cidade:

*“[nome da cidade] é uma cidade que veio a perder muitas das características de etnia cigana, não é de ninguém, não há uma família aqui que se diga que morou cá primeiro, chegou cá primeiro, isto do ‘Chegou cá primeiro’ vem do tempo dos nómadas e que possa mandar aqui e possa ter um cigano com que a gente possa ir ter e dizer: - ‘Olhe resolva-me isto.’” (Simão, 18-30 anos, Centro)*

Todavia, Rita, a residir na mesma localidade, considera que a razão pela qual não existe ali um homem de lei prende-se com a falta de homens que disponham do perfil necessário:

*“Quer dizer, se calhar há quem tenha idade. Mas se calhar não tem o respeito, não tem aquela autoridade...olhamos para ela e...” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

Possivelmente, a combinação de não se saber qual a família mais antiga na localidade com a falta de indivíduos com um perfil que se destaque constituem as razões para esta ausência de homens de lei.

Para a boa reputação de um homem de lei contribui também, atualmente, o facto de ser pastor da igreja evangélica, outro papel social muito valorizado:

*“Porque tanto por um pastor como por um cigano de lei, temos muito respeito.” (Lopes, 18-30 anos, Norte)*

Na realidade, a importância atribuída à igreja é tal que o papel de homem de lei e de pastor em alguns grupos e famílias coincide e noutras partilham o poder de liderança. Quando se trata de pastores com idade avançada, tendem a acumular os dois papéis, como refere Braulio. É o caso de Gilberto e António, pastores e homens de lei:

*“Normalmente, os pastores, tendo já uma determinada idade são homens de lei, os jovens é que pela idade não são!” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

De facto, Cautela, ainda jovem para ser homem de lei, é também pastor. Esta sua qualidade será seguramente um aspeto positivo a ser considerado na reputação deste aspirante a homem de lei.

Percebe-se pelas características que atribuem a ambos os papéis alguma coincidência no perfil expectável:

*“Sim, grande parte dos homens de lei, hoje em dia, são pastores... porque têm comportamentos diferentes. São pessoas retas, mais sinceras, mais verdadeiras... e são pessoas que são capazes de prejudicar a própria família porque está errada e dar razão à outra família, que tem razão. (...) Além de ser um homem idóneo, é um pastor da igreja evangélica...” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

Todavia, apesar da proximidade de papéis, os entrevistados tendem a apontar para diferenças, seja nas funções que devem desempenhar, seja no seu âmbito de intervenção. Braulio considera que o homem de lei é responsável pela aplicação da lei cigana, cabendo ao pastor o papel de apaziguador. Ainda que deva também ser pacificador, tem como fim último resolver contendas, não dispondo o pastor dessa autoridade:

*“Para decidir não [o pastor não é chamado], mas para pacificar. Para decidir é o homem de lei, que fala com ambas as partes e normalmente dá a sua decisão. E aceite ou não é aceite, mas normalmente é aceite. Um homem de lei é um mediador, mas com mais poder.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

Parece ser isso que Gilberto também pretende dizer quando refere que o pastor pode ajudar a resolver um “conflitozinho” no seio da sua comunidade, mas quando se trata de um conflito com ciganos de outros territórios, será um homem de lei a decidir:

*“Só quando a igreja, em si, os pastores da própria igreja vão. Eu sou pastor aqui, se houver aqui um conflitozinho...pois eu vou lá e trato e resolvo o problema. E em cada zona é igual, então lá os pastores da igreja local, que tratam, ou chamam alguns pastores que moram no bairro que tratam porque são todos da igreja e deu-se aquele conflito. Agora quando é de fora não...tem que ser um homem. Um homem mais de idade, sim. [Quer dizer que em algumas situações um pastor pode substituir um homem lei?] Sim, sim. Com a própria igreja...igreja significa o povo que anda com, pela igreja.” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

Todavia, António considera que o papel de pastor é hoje mais respeitado do que o de homem de lei. Talvez o fato de desempenhar o primeiro há mais tempo do que o segundo, que só tem vindo a assumir desde que o pai adoeceu, o faça ter este entendimento:

*“Hoje é mais respeitado o pastor do que o homem de lei. Hoje é assim, quando há um problema, há homens de lei sim, mas se tiver um pastor, a primeira coisa a socorrer é*

*um pastor. A primeira coisa a fazer é chamar o pastor. Porque é que eu sou mais influente aqui? O homem de lei só vê a lei, mas existe também o amor, a paz. Já não estamos na lei, estamos na graça. Na lei era olho por olho, dente por dente, mas agora nos estamos na graça. O que é a graça? Pior fizeram a Deus e ele perdoou.” (António, 41-50 anos, Norte)*

Aliás, este é um protagonismo crescente que nem sempre é bem aceite, criando alguns focos de tensão, como se depreende do discurso de Braulio:

*“Normalmente um pastor torna-se um idóneo, um homem de honra e vergonha tem de ser uma pessoa idónea, se é pastor é alguém excecionalmente idóneo. (...) Agora atualmente o que temos visto é que a autoridade moral de um pastor prevalece mais do que a dos homens de lei. Há quem não aceite muito isso.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

Como constatado anteriormente, a igreja evangélica tem tido um grande impacto no seio da população cigana, quer pelas alterações comportamentais que tem promovido, quer pela forma como tem influenciado a sua lei. Mas esta influência parece estender-se às figuras de poder e à autoridade reconhecida. Se os homens de lei são, por excelência, as figuras de poder na população cigana, com a importância crescente que a igreja evangélica assume os pastores têm vindo a ganhar um lugar de destaque e, muitas vezes, a disputar o lugar de autoridade com os homens de lei, assunto ao qual regressaremos.

### **3.1.4. A ancoragem dos homens de lei na família e nos grupos de pertença**

Os homens de lei são, antes de mais, líderes familiares. Lembramos que se entende o conceito de família como agrupamento familiar complexo, que integra ascendentes, descendentes e colaterais com vínculo de consanguinidade ou união matrimonial, organizados em diversos núcleos e que respondem pelo mesmo nome de família:

*“Vamos pôr por localidades e aldeias, em cada localidade existe um homem de lei. Dentro da localidade há uma família só, mas essa família é grande. Depois casam com pessoas de fora e a família vai crescendo, mas mantendo sempre o respeito ao homem mais velho.” (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

*“É... cada família tem os seus homens de lei... Sim, família grande, família-família, não é a sub-família, é no seu todo.”* (José Silva, 41-50 anos, Centro)

Como se depreende, a emergência de homens de lei tem uma relação direta com as famílias, ou seja, todas as famílias têm pelo menos um líder familiar que, dependendo das suas características pessoais e familiares, poderá ser reconhecido pelas outras como homem de lei, sendo a sua influência maior ou menor, de acordo com essas mesmas características. Segundo Pimenta, não é obrigatório que todas as famílias tenham um homem de lei, existem famílias em que ninguém reúne condições para ter esse estatuto. Ou seja, apesar de todas as famílias terem um líder familiar, estes líderes nem sempre reúnem características suficientes para que outras famílias lhe reconheçam credibilidade necessária para os considerar homens de lei:

*“[Há famílias que não têm um homem de lei?] Não é só uma família. São dez, quinze raças de famílias que não têm. Porque não têm capacidade para isso. Isso é como andarem dez na Universidade. Dois podem ir para médicos e outros podem vir para a rua porque não sabem nada. Não aprendem nada e então têm de vir para a vida! É sabedoria! (...), nem todos podem ser!”* (Pimenta + de 50 anos, Alentejo)

*“Havia aqui os homens de respeito, não eram homens de lei. Era o meu pai, era o pai dele [refere-se a um primo] e mais dois ou três homens. Não era de lei. Era homens de respeito. Quando havia qualquer problema, qualquer conflito, vinham-se aconselhar com eles, não como homens de lei, mas homens de respeito. Mas era aqui para a nossa comunidade, para as famílias daqui. Para fora não iam. Agora é esse [nome] que eu não sei de onde é. Aqui há dias um casal casado, o rapaz queria vir viver para o pé do pai e ela disse: ‘não vais’ e ela bateu nele. A mulher bateu no marido e ele fugiu para a casa do pai. Agora já está com ela, mas pronto. Então foi chamado esse senhor, o [nome].”* (Valdemar, + de 50 anos, Centro)

Alguns dos homens de lei entrevistados residem em zonas rurais com as suas famílias, as únicas a residir na localidade, com exceção do homem de lei galego, Marques, que pediu autorização à família residente para ali permanecer, a quem comprou um terreno e onde construiu algumas barracas para alojar a sua família; e de António, que reside num concelho com mais quatro famílias, sendo a dele a que chegou primeiro. Em consonância com o já referido por outros

entrevistados, essa antiguidade confere autoridade, bem patente no seu discurso, apresentando-se em dado momento como o interlocutor local, ou mesmo o líder:

*“[A sua família foi a primeira a chegar aqui?] Sim, veio ao sítio certo.” (António, 41-50 anos, Norte)*

Por oposição, nos centros urbanos o espaço é partilhado por diferentes famílias.

As famílias em contexto rural concentram a residência dos seus agregados familiares em aglomerados habitacionais, contrariamente às famílias que residem em contexto urbano, cujos núcleos familiares estão mais dispersos. Percebe-se, no entanto, que há um esforço para manter a proximidade geográfica dos elementos da família, sendo a referência o líder, neste caso os homens de lei entrevistados. A concentração espacial rural *versus* dispersão urbana não impacta no poder do líder familiar no que respeita à sua liderança intrafamiliar ou à coesão familiar, parecendo constituir apenas um ajuste social de práticas como resposta às necessidades habitacionais.

### 3.2. Mulheres de valor ou mulheres de lei?

*“Pronto. Eu sou mais velha que a senhora, tenho mais dias, mais anos que a senhora. Ora claro, os tempos antigos temos na mão. Porque quem passou por elas fui eu, não foi a menina nem aquela. A lei antiga está sempre a lembrar. Há uma zaragata qualquer para se unirem, para não haver mais mortos, há uma criatura de lei, como agora eu, como outros como eu.” (M<sup>a</sup> Amélia, + de 50 anos, Centro)*

Como já referido, para além da separação das idades, outro princípio orienta a distribuição da autoridade, muito vincado no seio da população cigana - o género. Ao longo da recolha de informação foram surgindo informações contraditórias no discurso dos entrevistados sobre a existência de mulheres com autoridade semelhante aos homens de lei.

A possibilidade de existirem mulheres de lei surge como um novo dado na recolha de informação. A bibliografia e a informação empírica recolhida dão conta da existência de homens de lei, mas se este papel é bem conhecido e assumido, quando se questiona sobre a



possibilidade desse papel ser assumido por uma mulher, de existirem mulheres de lei, as respostas não são unânimes.

Para alguns entrevistados não existem mulheres de lei, sendo perentórios na afirmação que as mulheres não podem *dar leis*, pelo simples facto de serem mulheres. Todavia, assume-se que há mulheres a quem é reconhecida autoridade para mediar e apaziguar situações de conflito entre elementos ciganos no que respeita a assuntos femininos, nomeadamente questões relacionadas com casamentos e separações. São, aliás, estas mulheres que confirmam o estado de virgindade das noivas no dia do casamento. Contudo, não se equiparam aos homens de lei. Na amostra, são sobretudo os homens, nomeadamente homens de lei, mas também algumas mulheres que defendem tal perspetiva. Ou seja, é recusada a equiparação entre mulheres e homens de lei, ainda que aquelas tenham um papel semelhante perante determinadas circunstâncias ou temáticas, mas não é aceite que “deem leis”, como se não merecessem tal designação. O papel atribuído às mulheres, muito associado ao mundo doméstico e privado, parece ser incompatível com a exposição que o papel público de ditar leis obriga:

*“[E mulheres de lei, há?] Não. A mulher é em casa.” (Marques, + de 50 anos, Norte)*

*“Vamos assim...há mulheres íntegras com a lei, que sabem e reconhecem por causa dos seus próprios maridos e porque já são de etnia cigana e porque sempre vivem debaixo da lei, vivem segundo a lei. Então há mulheres que, ao falarem umas com as outras, ou ao falarem de um caso...que saibam falar das coisas, que mostram as coisas como elas são e as pessoas, quem está ouvindo aceita e diz: ‘esta mulher é uma mulher realmente que sabe...e as condições dela, realmente, é aceitável’, mas não chega a vir ao conjunto.” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

*“[Há mulheres que ditam leis?] Ainda não chegámos a este ponto.” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

*“É uma mulher velha, respeitada, mas só que ela nunca pode dar uma lei. Nunca na vida.” (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)*

Ainda que seja assumido que algumas mulheres tenham conhecimento suficiente sobre a lei cigana, é o facto de serem mulheres que lhes veda o acesso ao papel de mulheres de lei. A questão é colocada como se de uma hierarquia se tratasse e ser do género masculino fosse condição *sine qua non* para atingir o topo da autoridade. Talvez por isso, em situação de

conflito, a presença das mulheres antecede a dos homens de lei. Mas havendo necessidade de “ditar lei”, só os homens o podem fazer:

*“Pode ser mulher. Há certos casos que só mulheres podem resolver. Tenta-se sempre que as mulheres avancem primeiro. [Em qualquer situação?] Em qualquer situação. Porque quando um homem entra é para discutir! Percebes? Quando um homem entra a coisa é séria, a coisa azeda. (...) Agora, no primeiro dia vieram mulheres! Quando a minha prima se separou, no dia seguinte veio um grupo de mulheres! A minha mãe foi, as minhas tias foram e o meu pai e os meus tios ficaram todos em casa à espera que elas viessem cá trazer o resultado da conversa. Então foram falar com a minha mãe, com as minhas tias, com a mãe da rapariga, com as tias do rapaz...: ‘Mas então o que é que se passa?’ Como aquilo não deu resultado então os homens intervirão!” (Tatiana, 18-30 anos, Norte)*

*“[Há mulheres de lei?] Mulheres de lei?! Não, não. [A mulher de um homem de lei tem um estatuto diferente das outras ou não?] Tem. É visto como... Como é que eu hei de explicar?! Como uma Primeira-dama, é visto mais ou menos como é vista uma Primeira-dama. Embora não deem leis, limita-se ao silêncio, mas ganham um estatuto. (...) Não... Isso é uma coisa de homens, sim. São os homens, normalmente, a discutir a lei entre eles. Não que nós não conversássemos, meter numa conversa se está bem, se está mal... com a minha mulher. Mas resolver uma situação não é com as mulheres. Com as mulheres só é falado se ela for uma testemunha ou uma ré. Pronto, aí é falado com elas! Se ela tiver culpa ou tiver razão aí é chamada, mas são os homens que vão ditar as leis.” (Fernando + de 50 anos, Norte)*

*“Não há mulheres de lei, há as mulheres dos homens de lei que são respeitadas, e que falam para as mulheres.” (Flávio, 18-30 anos, AML)*

*“o que a mulher diz não se escreve” (Fausto, 18-30 anos, AML)*

M<sup>a</sup> Elisa é um exemplo deste entendimento. Com mais de 70 anos, viúva, residente numa vila alentejana, é apontada como uma mulher respeitada e a quem é reconhecido poder, como se depreende pelo discurso de outros entrevistados, nomeadamente um dos homens de lei, Pimenta, mas que não arrisca apelidá-la de mulher de lei. No limite, aceita que “dá leis para as mulheres”. No que respeita à pertença grupal, esta mulher integra os designados outros ciganos portugueses:

*“[a Sr<sup>a</sup> M<sup>a</sup> Elisa é mulher de lei. Isto é possível? Isto é verdade?] É! Sabe, sim senhora! [Mas sabe dar leis?] Leis para as mulheres. Para homens não... (...) Pelo amor de Deus!” (Pimenta, + de 50 anos, Alentejo)*

Na verdade, também M<sup>a</sup> Elisa não se assume como mulher de lei, aliás discorda da existência de mulheres com esse estatuto, assume a sua inferioridade quando comparada com um homem, dando conta que a desigualdade de poder entre os sexos é ditada pela lei cigana:

*[O seu marido era homem de lei?] Era. Era, sim senhor! ...que ele nunca mentiu, mas mesmo uma mentira da boca dele era uma verdade para todos. (...) Uma mulher pode ser muito sincera, mas nunca chega ao pé de um homem. (...) É a lei. [Quando me tinham falado da D. M<sup>a</sup> Elisa disseram-me que era mulher de lei.] De mulheres. Agora de homens...?! Quem é que sai e se dá à conversa com um homem?! É feio. Acho que seja assim. Agora, de mulheres, está aquela mulher aqui comigo e sei que ela é verdadeira ou que ela está a armar mentiras. Digo-lhe: ‘Não estejas a armar mentiras. És mentirosa, és aldrabona. Foi assim, assim e assim...’ (M<sup>a</sup> Elisa, + de 50 anos, Alentejo)*

No entanto, para além das funções que institucionalmente lhe estão atribuídas, como o *arrontamento*, relata o episódio em que autorizou a permanência de outra família no seu concelho de residência, competência habitualmente associada aos líderes familiares e/ou homens de lei. Tal aconteceu porque o marido à data já tinha falecido. A autoridade reconhecida às mulheres viúvas é também mencionada por Sara Acedo (2010), a propósito do grupo de ciganos alentejanos, onde desenvolveu a sua pesquisa.

Contudo, de forma localizada, numa cidade da zona centro, quatro entrevistados referem que há mulheres de lei. São eles uma jovem solteira, dois homens casados e uma mulher idosa a quem é atribuído o papel de mulher de lei, que a própria confirma ter, relatando até um conflito que mediou recentemente. Estas afirmações, são, aliás, ilustradas por quase todos os entrevistados que se referem às mulheres de lei que conhecem e a situações de conflitos que foram mediadas e por elas resolvidas. Todavia, a referência que cada entrevistado faz às mulheres de lei reveste-se de algumas nuances que vale a pena explorar.

A jovem Rita, que se autoposiciona no grupo dos ciganos portugueses, afirma que existem mulheres de lei e relata um episódio em que, recentemente, uma mulher de lei de outro

## II. A lei cigana e o direito oficial

concelho, com quem tem um laço de parentesco afastado, foi chamada a *ditar lei*. Em causa estava um conflito ocorrido numa festa e que envolvia violência entre jovens do seu concelho de residência e jovens que tinham vindo do norte do país. Explica que a chamaram porque não há homens de lei naquela cidade, o que permitiu dar um crescente protagonismo e poder às mulheres no espaço social, fruto da mudança social vivida pela população cigana. Mas não deixa de referir que esta não é uma regularidade, que não existem mulheres de lei em todos os territórios:

*“[há mulheres de lei...?] Há mulheres. Há mulheres e homens de lei. Pronto, há pouco tempo houve aqui uma situação (...) de uns rapazes que bateram num, numa festa, só que eles não eram aqui de (...), portanto eles tinham que se ir embora. E o que levou a sova é que tinha que ficar aqui, porque é a terra dele. E ele não queria estar onde eles estavam, ficaram contrários. Pronto, por ficarem contrários, nós tivemos que chamar essa tia, chamámos outro tio também - que é tio da minha avó também - chamámos, porque são homens mais velhos, reunimos toda a nossa família e foi dada a lei que eles tinham que sair daqui. (...) [E são os dois igualmente respeitados, homem e mulher?] Sim. (...) Antes era mais homens, antigamente era mais homens. Mas depois começou a haver mulheres...quando é assim mulheres mais velhas de idade e todos têm respeito a ela, também é igual. Mas é mais para aqui para o...tipo há zonas onde não há muito, por exemplo em Lisboa, se for preciso, já não há mulheres de lei, há homens de lei. Mas aqui já há mulheres de lei, é assim...depende dos sítios. Por isso é que uns dizem que não há mulheres de lei e outros dizem que há mulheres de lei.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

É curioso que Simão, enquanto pertencente ao grupo dos outros ciganos portugueses por autopoicionamento, concorda com Rita, afirmando que no seu grupo de pertença também não há homem de lei na cidade. Todavia, refere que, no caso da sua família, quando necessitam, recorrem a um tio que reside noutra localidade, sendo perentório ao afirmar que as mulheres de lei não resolvem situações similares às resolvidas por homens, circunscrevendo a sua intervenção aos assuntos femininos. Homens e mulheres de lei distinguem-se pela natureza dos assuntos que medeiam:

*“[E elas são chamadas para resolver exatamente as mesmas situações?] Não, elas não são chamadas para resolver, por exemplo, uma situação em que os homens estejam prontos a haver tiroteio, porrada, desacatos, as mulheres não são chamadas para isso, mas, por exemplo, um problema de uma menina que acaba por estar a falar com o noivo*

*ao telemóvel, que não é permitido, e o pai quer obrigar a filha a casar já, a mulher de lei pode ser chamada a intervir, não é um caso em que as famílias possam vir a envolver em atos físicos. É uma das situações.” (Simão, 18-30 anos, Centro)*

Apesar disso, Simão identifica uma mulher de lei chabota que, aparentemente, não se distingue de um homem de lei no desempenho do seu papel, o que apenas ocorre para ciganos chabotos e porque naquela cidade também não há homens de lei naquele subgrupo, segundo refere:

*“[Essa mulher de lei chabota também é chamada?] Neste caso em [nome da cidade] sim porque não há homens.” (Simão, 18-30 anos, Centro)*

A mulher de lei que Simão identifica, M<sup>a</sup> Amélia, viúva e com mais de 70 anos (que já foi aqui referida), e que foi possível entrevistar posteriormente, confirma este papel e designação. Considera que pode ser assumido por homens ou mulheres, desde que sejam pessoas com idade avançada, entendendo que isso será garantia de conhecer e zelar pelo cumprimento da lei cigana:

*“Tanto faz, tanto faz como ser homem como mulher, no ponto que seja dos antigos. Está a compreender?” (M<sup>a</sup> Amélia, + de 50 anos, Centro)*

Para o ilustrar, M<sup>a</sup> Amélia relata a sua intervenção para solucionar um conflito (anteriormente apresentado) que ocorreu numa localidade do norte do país. Foi motivado pela disputa de um lugar de feira na sequência da qual um homem cigano foi morto. Refere ter sido acompanhada nesta demanda por mais duas mulheres, residentes em localidades do Norte do país. Pelo que, no seu entender, a intervenção de uma mulher de lei vai muito para além dos assuntos femininos, podendo inclusivamente decidir sobre questões tão sérias como um homicídio (o seu caso). No que respeita à pertença grupal, reconhece ser apelidada chabota:

*“[A sr. M<sup>a</sup> Amélia foi chamada, para quê?] Para lhe dizer que pareceu mal do sítio ser daquele e ele estar-se a meter. Teve que se botar a razão onde ela estava. Eu então disse. Mas o que está debaixo da terra, já não se lhe dá remédio, dali já não se espera mais nada. O que vocês têm de fazer é tem que botar água na fervura, tem que pôr juízo na cabeça. Nem este fazer mal aquele, mas também aquele não fazer mal aquele. Para acabar a história. Aquele que matou tem de estar 3 anos sem ir a [nome da localidade]. Ele e a família dele toda. Porque assim há vingação. Se lá estiver família há vingação. Não vai para lá. Agora daqui a mais uma temporada tenho que ir a [nome de cidade]*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*outra vez para tornarmos a acalmar os queixosos. Quando for daqui a mais uma temporada, tem que a gente ver se pouco a pouco, se acaso se abraçam. [E acha que isso é possível?] Está tão rude, tão rude, que a deus seja contado. Olhe que vai ser difícil.” (M<sup>a</sup> Amélia, + de 50 anos, Centro)*

Quando questionados sobre o perfil da mulher de lei, a descrição que Simão e Rita fazem não se distingue em grande medida do perfil traçado para o homem de lei. Deve ser idónea, conhecedora da lei cigana, ser de idade avançada e possuir uma conduta irrepreensível à luz da lei cigana. A única diferença reside na inerência do papel a um homem de lei próximo: uma mulher de lei só o é se for casada, viúva ou irmã de um homem de lei:

*“Há, há mulheres de lei, normalmente são viúvas, mulheres de idade, também há mulheres de lei sem serem viúvas, mas são mulheres com bastante conhecimento da lei e são mulheres que, lá está, tem bastante idade. Normalmente as mulheres de lei foram casadas com Homens de lei ou que têm em casa um irmão que é Homem de lei. Têm que perceber daquilo.” (Simão, 18-30 anos, Centro)*

*“A idade, o respeito dela...a pureza dela, não pode ser uma mulher que se tenha portado mal com outros, ou que tenha fomas, não pode ser. Tem que ser uma mulher que toda a vida esteve bem...casou, teve o seu filho, o seu marido, foi respeitada toda a vida e ninguém tem nada a apontar a ela. Normalmente é isso...e os homens igual. (...) é por elas serem mulheres de idade e terem respeito entre todos.” [A tua avó, será uma mulher de lei, por exemplo?] Sim, ela pode ser. Um dia pode ser chamada a dar lei, porque ninguém tem nada a apontar. Está com o seu marido, até pode ser um dia o meu avô ou ela. Normalmente é tipo pessoas mais velhas...quando, daqui a um tempo, ela é mais velha...se vêm que há uma situação, são capazes de a chamar: ‘olhe tia, venha aqui, que você é mais velha...venha dar a lei, venha ver o que é que está bem e o que é que está mal.’ E eles têm que respeitar os mais velhos.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

Na mesma linha, Braulio menciona a existência de mulheres de lei ciganas, associando a sua intervenção a problemáticas relacionadas com casamentos e separações. Contrariamente aos que recusam a noção de mulher de lei, Braulio parece reconhecer a existência desse papel, aceitando a designação, mas considera que se distinguem nos assuntos sobre os quais se podem pronunciar:

*“A mulher tem poder de se separar, uma mulher cigana que sofra maus-tratos do marido, ela não suporta mais. Ela chama ciganos, que podem ser homens de lei, mulheres de lei... [Mas há mulheres de lei?] Sim, são as esposas dos homens de lei. [Mas são todas?] Sim, normalmente são todas. Tem de ser. Se é um homem de lei a mulher tem de ser mulher de honra e vergonha. Não ter nada que se lhe aponte.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

Valdemar, homem cigano residente num concelho do centro do país, afirma também que sua avó, já falecida nos anos 80 do século passado, era mulher de lei. No seu entender esse protagonismo deve-se a uma combinação de fatores, a saber: o falecimento de seu avô, seu marido, o perfil adequado ao papel e a inexistência de um homem que sucedesse ao seu avô:

*“Entretanto meu avô faleceu e geralmente quem cuida é o irmão do defunto é que vê o que é que a viúva precisa, o que é que não precisa. Digamos dar o apoio necessário. Ela viu-se sozinha. [Não havia essa figura.] Acho que não havia essa figura. Ela viu-se sozinha, foi uma mulher que teve que criar 9 ou 10 filhos e era uma pessoa...as pessoas tinham-lhe muito respeito. De início as pessoas iam pedir-lhe conselhos, não era pedir lei, era pedir conselhos. [Independentemente do assunto? Podia ser um conflito numa feira?] Independentemente...um conflito numa feira, iam pedir conselho. ‘o que é que acha a gente pode fazer, o que não pode fazer’ e tornou-se, digamos, um hábito, até que chegou a uma altura que quando havia um problema, era a Tia Fátima. Ela acabou por ganhar esse estatuto. Ai, é a tia Fátima, é a tia Fátima. Iam buscar a tia Fátima. Ela passou de conselheira para mulher de lei.” (Valdemar, + de 50 anos, Centro)*

Para demonstrar a autoridade reconhecida à sua avó, Valdemar relata um episódio em que aquela foi chamada a pronunciar-se. Apesar da sua decisão não ter sido a esperada, foi aceite e respeitada:

*“Eu tenho uma prima que já faleceu, eu tinha para aí 16 ou 17 anos que houve um desentendimento entre duas famílias aqui em [nome da cidade]. Não me perguntes porque é que foi que eu já não me lembro. Houve um desentendimento entre duas famílias, alias foi com a nossa família, e deram um tiro numa perna a uma prima minha. Portanto houve mesmo confusão. E depois essa família fugiu daqui de [nome da cidade]. Entretanto, anos mais tarde houve famílias dessa família que quiseram vir morar aqui para [nome da cidade]. Era uma afronta. Então chamaram-na. O que é que*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*ela achava, o que é que ela não achava. Não sei o que é que ela resolveu, o que é certo é que esses familiares vivem lado a lado connosco. [Então ela deixou?] Deixou. [E foi bem aceite?] Não, não foi muito bem aceite, apesar de tudo. [Mas acatado?] Sim, foi ela que mandou. [Não houve vingança?] Não, chegou-se à conclusão que esse tiroteio tinham sido desentendimentos. Eram contrárias, mas as pessoas não tinham nada a ver com a situação que tinha havido. Foram outros, não foram aqueles que fizeram. E ela fez essa distinção. Era uma pessoa muito respeitada.” (Valdemar, + de 50 anos, Centro)*

Como tinha sido antecipado, a existência de mulheres de lei assume entendimentos muito diversos, os quais se prendem não só com a sua existência ou não, mas também com as funções que atribuem a esse papel. Ou seja, alguns entrevistados recusam liminarmente a existência de mulheres de lei, admitindo apenas que há mulheres de respeito que são chamadas a decidir situações que envolvem outras mulheres, nomeadamente conflitos conjugais; outros atribuem a esse papel a designação de mulher de lei. No essencial, a distinção está na designação que atribuem à função. Finalmente, há ainda outros entrevistados que não distinguem as funções atribuídas a homens e mulheres de lei: desde que lhe sejam reconhecidas competências para o desempenho do papel, ambos podem decidir, *dar lei*, sobre os mesmos assuntos ou motivos de discórdia.

Perante esta diversidade de perspectivas, importa refletir sobre os fatores que a podem justificar. No que respeita às mulheres idosas entrevistadas, M<sup>a</sup> Elisa e M<sup>a</sup> Amélia<sup>25</sup>, as suas características pessoais e o contexto familiar e social parecem ter criado condições para que elas assumam lugares de poder - mulheres respeitadas pela sua honra e conduta, viúvas de homens de lei, com filhos ainda novos para assumir o papel de homens de lei e a inexistência destes nos territórios em que residem. Todavia atribuem-lhe competências e designações distintas. Diferenciam estas

---

<sup>25</sup> São referidas cinco mulheres de lei ou equiparado, mas só foi possível contactar uma delas. Sobre as restantes não foi sequer possível recolher as informações necessárias para as contactar diretamente. A jovem que refere a existência de mulheres de lei e que exemplifica com um caso que conhece diz desconhecer como se chega a esta mulher quando percebe o interesse da investigadora em fazê-lo. A mulher de lei que menciona a existência de mais duas mulheres de lei pede que a investigadora guarde sigilo sobre as informações prestadas e que não as partilhe com essas mulheres ou com os filhos. A sua condição de viúva obriga a recato, inclusivamente as suas saídas para situações formais como a que relata obriga a que vá acompanhada por um filho. Esta dificuldade corresponde às dificuldades já reportadas no capítulo III- Estratégia metodológica, onde a dificuldade de chegar a pessoas mais velhas com alguma autoridade interna através de outras pessoas ciganas não é facilitada, demonstrando algum constrangimento por parte dos entrevistados quando percebem que a investigadora tem a intenção de solicitar essa ponte ou pelo menos alguma informação que permita identificar as pessoas mencionadas.



mulheres quatro aspetos: o contexto territorial, a pertença grupal, a assunção explícita de que são (ou não) mulheres de lei e o tipo de intervenção que têm.

M<sup>a</sup> Elisa vive no Alentejo, pertence ao grupo de outros ciganos portugueses, não é considerada mulher de lei e intervém sobre assuntos que envolvem outras mulheres, como casamento e separações, ainda que também tenha decidido sobre a permanência de outra família no seu concelho. Por sua vez, M<sup>a</sup> Amélia vive na zona centro, pertence ao grupo dos ciganos chabotos e é considerada mulher de lei, intervindo sobre assuntos habitualmente decididos por homens de lei.

De facto, parecem emergir diferentes razões para compreender estas diferenças. No essencial, parece ser a combinação de três tipos de razões: contexto familiar e social potenciador de maior ou menor mudança social, a pertença grupal e uma questão lexical.

As mulheres em causa dispõem de um perfil semelhante entre si e parecido com o dos indivíduos que são homens de lei. Ou seja, dispõem das características sociodemográficas e psicossociais consideradas requisitos para que o papel lhes seja reconhecido. São mulheres com idade avançada, viúvas de homens de lei, mulheres a quem é reconhecida uma conduta irrepreensível, e cujos elementos masculinos da família não reúnem as características necessárias para herdar o estatuto do homem de lei falecido, seja por idade, seja por perfil. É como se lhes fosse reconhecido o papel de fiel depositária desta honra que será passada atempadamente ao filho logo que reúna condições para assumir tal papel. Finalmente, no território em que residem não existem outros homens de lei.

No caso de M<sup>a</sup> Amélia, é exatamente a inexistência de homens de lei chabotos na sua localidade de residência que ajuda a explicar o seu protagonismo. Este facto deve-se, segundo M<sup>a</sup> Amélia, aos comportamentos assumidos pelos homens mais velhos. Acusa-os, por exemplo, do consumo excessivo de álcool, o que os faz perder legitimidade aos olhos da população cigana em geral:

*“Sabe porquê, porque hoje os homens, há mais quem beba, mais quem se bote na droga até que as mulheres. Hoje tanto faz ser homem como ser mulher para ser chamado.”*  
(M<sup>a</sup> Amélia, + de 50 anos, Centro)

Todavia, importa refletir por que razão perante as mesmas características, determinada mulher é considerada em certo contexto e território mulher de lei, enquanto noutra é exatamente o facto

## II. A lei cigana e o direito oficial

de ser mulher que lhe veda o lugar. Vejamos: na zona Centro do país esse papel de zelador da lei cigana, em condições propícias e favoráveis como atrás descritas, pode ser desempenhado por uma mulher; por oposição, no interior sul do país é recusado. Esta realidade poderá estar relacionada com dois fatores: primeiro com a mudança social e o processo de integração social que as populações ciganas tem sofrido nos últimos 20/30 anos com impacto no papel da mulher na população cigana; e segundo, com a diferença de territórios: em territórios considerados pelos próprios mais conservadores no cumprimento da lei cigana, como a zona sul rural, o papel tradicionalmente destinado às mulheres não é compatível com a possibilidade de assumirem a função pública de *ditar lei*.

Mas esta mudança parece não se estender de forma igual aos diferentes grupos ciganos. Segundo os entrevistados que se designam por ciganos portugueses, isto só é possível no grupo dos ciganos chabotos:

*“[Essa mulher de lei chabota que estava a falar, ela decide sobre todos os assuntos, numa situação de conflito, como há pouco estavas a falar, dos tiros e tal, também é chamada?] Neste caso em [nome de cidade] sim porque não há homens.” (Simão, 18-30 anos, Centro)*

Se esta parece ter sido a solução encontrada por ciganos chabotos, os restantes ciganos portugueses preferem chamar homens de outras localidades:

*“Mas como aqui em [localidade] não há ninguém mesmo de leis aqui mesmo de [localidade] nós temos que chamar das terras próximas ou da família.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

Tal como Rita, Braulio e Simão, pertencentes aos outros grupos ciganos portugueses, referem que a inexistência de homens de lei na sua localidade de residência é colmatada com o recurso a homens de lei de outras localidades.

Todavia, o poder mais ou menos explícito das mulheres parece ser inegável. Como exemplo, um dos homens de lei conta a influência que a mulher de um homem de lei exerce sobre ele. É, aliás, de alguma forma caricaturada na medida em que refere que quem decide sobre as situações em que o marido intervém é a mulher, sendo que ele apenas comunica a sua decisão:

*“Vamos assim...há mulheres íntegras com a lei, que sabem e reconhecem por causa dos seus próprios maridos e porque já são de etnia cigana e porque sempre vivem debaixo da lei, vivem segundo a lei. Então há mulheres que, ao falarem umas com as*

*outras, ou ao falarem de um caso...que saibam falar das coisas, que mostram as coisas como elas são e as pessoas, quem está ouvindo aceita e diz: 'esta mulher é uma mulher realmente que sabe...e as condições dela, realmente, é aceitável', mas não chega a vir ao conjunto. Agora aí uma mulher que agora nestes últimos tempos, em que o seu marido também é chamado e ela não é daqui - são de [nome da localidade] - esse homem é chamado, mas antes de ir às leis, quem trata de toda a situação é ela. (...) Esse homem que é chamado, hoje, às leis...vai para todo o lado e então sabe-se o caso, vão lá a casa desse homem, contam o caso, depois propõem o dia, qual é dia que vão. Nesses dias, a mulher dele...Formidável, essa mulher...'olha marido, isto é assim, assim, assim...tu vais-lhe dizer assim, assim, assim...'. Eu nunca vi em Portugal, já com 60 anos - tenho já 59 - uma mulher para agir na lei como ela. É uma juíza autêntica. Então quando ele vai julgar, quando ele vem junto de nós... Cá fora não, ao pé do homem não...que é um homem de idade, pela minha idade. Mas cá fora a gente a falar já diz: 'epá mas afinal quem dá as leis não é fulano, é ela, ela é que ensina o marido para dar as leis'. Ela realmente é uma mulher formidável. E ela quando está com outras mulheres a falar, vê-se que é uma sábia...vê-se que é uma mulher sábia, não há dúvida.'"*  
(Alberto, + de 50 anos, AML)

Ainda que este seja tema que merece um aprofundamento que não foi possível desenvolver nesta investigação, a informação recolhida permite levantar algumas interrogações e hipóteses sobre os fatores que poderão estar a potenciar o aparecimento de mulheres de lei. Neste sentido, a mudança social a que população cigana não é imune poderá contribuir para que um grupo populacional patriarcal, combinado com o facto de existirem localidades onde nenhum homem é reconhecido como homem de lei, poderão constituir os alicerces para o surgimento de novos mecanismos de controlo social. A intervenção e o poder das mulheres sobre assuntos femininos têm vindo a valer-lhes, em alguns contextos, a designação de mulher de lei, aproximando-se do papel de homem de lei e uma crescente abrangência desse papel a assuntos confinados no passado à decisão masculina.

### 3.3. Sistema de intervenção dos homens de lei

#### 3.3.1. O Zelador da lei cigana

A intervenção dos homens de lei é comparada pelos entrevistados à realidade da justiça oficial portuguesa. Conceitos como *conselho*, *tribunal*, *mediadores* ou *juizes* surgem algumas vezes nos discursos para explicar como se processa a sua intervenção. No essencial, o homem de lei tem o papel fundamental de, em situações de contenda, serenar as hostilidades e promover o seu desfecho, no quadro da lei cigana, garantindo que é respeitada e acatada. Para cumprir o seu propósito, ele deve ser apaziguador, alcançando a resolução de uma qualquer contenda de forma pacífica, procurando repor a justiça, independentemente do motivo que a despoletou. Deve “*apaziguar*” e “*travar certas e determinadas coisas*”, como referem Júlia e Cautela:

*“Que vem para apaziguar e que não as deixa discutir... que pode haver tiros e...!”*  
(Júlia, 31-40 anos, AML)

*“Esses homens de lei são essas pessoas boas que tentam travar certas e determinadas coisas. Por exemplo, há uma guerreia e então esses homens mais velhos são respeitados.”* (Cautela, 41-50 anos, Alentejo)

A imparcialidade, a sensatez e a ponderação com que aprecia as situações que lhe surgem na qualidade de homem de lei, são outros dos requisitos que tem de demonstrar. Deve procurar encontrar soluções para os conflitos que sejam respeitadas e sentidas como justas pelas partes. Os discursos de Pimenta, José Silva e Cautela são muito claros quanto à importância de reunir estas características:

*“É a pessoa ser verdadeira, ser sincera. (...) Quer dizer que é uma pessoa verdadeira. Agora, você guerreia comigo e eu vou-lhe perguntar porque é que foi. Se você tiver razão, eu dou-lhe a razão a si. Se não tiver razão, eu não lha posso dar. Como as coisas no tribunal.”* (Pimenta, + de 50 anos, Alentejo)

*“Há certos estatutos que um homem de lei tem de ter. Primeiro tem de ser uma pessoa muito respeitada, depois tem de ser uma pessoa muito flexível, que vai a par da razão e*

*nunca a favor da própria família. Se eu estou errado e o meu pai é chamado... (...) Tem de ser uma pessoa muito reta, muito sério, em tudo. Na família, na relação com os outros, com as outras famílias, na palavra dita.” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

*“Um homem de lei é um homem que se preocupa. Há um problema entre os ciganos, é chamado, ele põe o melhor para os dois para que não haja guerreas nem confusões nem esse tipo de situações.” (Cautela, 41-50 anos, Alentejo)*

As situações mais graves são os homicídios. Nestes casos, os homens de lei têm um papel particularmente difícil. Se a lei cigana prevê a vingança de sangue como um direito, os homens de lei têm por missão evitá-la, o que passa por decretar o afastamento espacial das pessoas envolvidas e suas famílias, como já referido em ponto anterior:

*“É isso mesmo: é tentar apaziguar a situação por muito grave que a situação seja. Agora, num caso de morte é complicado um homem de lei conseguir apaziguar.” (Fernando + de 50 anos, Norte)*

*“[os homens de lei, o que é que fazem nessas situações de morte?] Nessa situação, por exemplo, se o outro vingar, eles tentam sempre a melhor maneira para evitar brigas: - ‘Ah, tu não podes ir para ali, não vás para ali, ou evita’. Pronto, falam...para não haver brigas, para acabar a briga. Mas normalmente se matou aqueles, vão-se querer vingar. Isso é automático.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

Excluindo as situações extremas como os homicídios, a finalidade da intervenção é encontrar junto das duas partes a verdade dos factos e as soluções justas à luz da lei cigana e, de seguida, fazer cumprir as soluções alcançadas e as sanções definidas, se as houver. A reunião de mais do que um homem de lei é comparável a um conselho e o papel que desempenham é semelhante, por um lado, a mediadores, porque procuram encontrar o entendimento entre as partes, e a juízes, porque lhes cabe definir as sanções a aplicar e garantir o bom cumprimento das soluções vislumbradas:

*“enquanto um tribunal reúne com três juízes, nós reunimos com sete, oito ou dez...(...) uma espécie daqueles mediadores para ver qual é que tem razão, conselhos...ouvindo as duas partes” (Alberto, + de 50 anos, AML)*

*“Eu tive um tribunal feito por mim, pedido pela outra parte” (Júlia, 31-40 anos, AML)*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*“[Vocês chamam a isso um tribunal? Existe esse nome?] Não, é mais... não há um nome para isso. É um conselho... (...) O homem da lei é mais um conselheiro para evitar conflitos, tem de seguir a lei e a razão... Um homem de lei também fica responsável pelo cumprimento dessas promessas; é como um juiz, é um responsável. (...) Muitas vezes um homem de lei é um mediador de conflitos, hoje em dia é.” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

Como se percebe pelos excertos apresentados, a utilização daqueles termos - *juízes*, *mediadores*, *conselho* ou *tribunal* - tem o propósito de melhor explicar o papel e o procedimento dos homens de lei, numa tentativa de fazer o paralelo com aquilo que consideram ser a realidade conhecida pela entrevistadora. Na realidade, nenhum dos termos parece fazer parte do léxico utilizado pela população portuguesa cigana para retratar a intervenção dos homens de lei, nem outros termos usados, como o *kris*, um dos termos utilizados para designar tribunal cigano em alguns grupos de ciganos no mundo, como explorado no capítulo II. Contrariamente ao referido por Casa-Nova (2009), nenhum dos entrevistados conhecia o termo.

*Dar leis* ou *vou chamar leis* são algumas das expressões que surgem de forma espontânea ao longo das entrevistas e que parecem refletir o discurso corrente:

*“Por muitas coisas nós podemos ser chamados para dar leis.” (José Norberto, Vila Real)*

*“Então há situações em que se poderia dar lei mas havia outras que não!” (Fernando + de 50 anos, Norte)*

É interessante o uso da expressão “*dar lei*” ou “*chamar as leis*” porque, de facto, contrariamente ao direito oficial em que os profissionais competentes para o efeito são aplicadores das leis definidas em sede de produção legislativa, apesar da margem de interpretação que lhes cabe, no caso da lei cigana são de facto os homens de lei que, de acordo com os princípios e as práticas conhecidas, ditam a lei perante as circunstâncias em causa.

Definido o perfil necessário para ser reconhecido como homem de lei e como deve desempenhar esse papel, interessa conhecer como se processa a sua intervenção.

Para tal, importa responder a três questões: perante que situações são os homens de lei chamados a intervir? Que critérios são convocados na seleção dos homens de lei a chamar perante uma situação em que se considera que a sua presença é necessária? E, finalmente, como se processa a sua intervenção devidamente solicitada? Procuramos de seguida responder a estas

questões, sob pena de não se compreender no seu todo a complexidade que reveste este corpo normativo.

### 3.3.2. Quais os motivos de intervenção de Homens de Lei – em que circunstâncias?

A intervenção dos homens de lei é solicitada perante a existência de um qualquer conflito interno à própria família ou com outras famílias:

*“Quando há alguma dúvida, uma coisa que não corre bem dentro da comunidade, o homem fala.” (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

Na origem destes conflitos podem estar a realização de casamentos, separações, negócios ou questões de honra:

*“Quando há um problema qualquer, de um casamento, ...dizemos: - ‘vou chamar leis’. (...) negócios, por casamentos, dignidade, respeito de uma filha que namorou e o rapaz não quis casar... um casamento que não está em condições.” (Alberto, + de 50 anos, AML)*

*“Por muitas coisas nós podemos ser chamados para dar leis. Até por um casamento se pode dar isso, dar uma lei, chamarem-se pessoas mais velhas para darem uma lei. Por um barulho, que haja entre famílias ou não famílias para depois haver separação de terrenos porque eles não podem ficar todos na mesma terra, não é?!” (José Norberto, + de 50 anos, Norte)*

*“Nos temas assim de adultério, brigas... Não uma briga assim de qualquer maneira, uma briga assim de um murro, não. Uma briga mesmo forte, mesmo forte, que tenha de deitar gente para fora do bairro e há gente que faz isso. Eles aparecem para resolver os problemas, as situações, é como se fossem mediadores. É um mediador. É um mediador. E para evitar grandes problemas, grandes conflitos, eles chegam lá...e depois é assim...por exemplo, houve agora um grande conflito com a minha família... ‘isto agora está a dar um grande problema e se não vier cá um mediador resolver esta*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*situação pode gerar aqui um grande conflito.’ O que é que a gente faz? Vamos lá arranjar um homem de lei a ver se a gente consegue acalmar os ambientes.” (Lopes, 18-30 anos, Norte)*

*“Então chamam esses quando há um caso assim exagerado. Um caso de morte. Adultério é um caso grave.” (Fernando + de 50 anos, Norte)*

*“Pode-se dar por causa da venda de um cavalo, por exemplo, o cavalo tem defeito e ele sente-se enganado. Por causa disso pode surgir um conflito.” (Cautela, 41-50 anos, Alentejo)*

*“Quando é uma situação já bastante...houve uma facada na cara da mulher porque houve um adultério, quando há problemas entre a filha que casou antes do tempo!” (Simão, 18-30 anos, Centro)*

Como se depreende das palavras dos entrevistados, a intervenção dos homens de lei é acionada perante uma vasta panóplia de situações. Ou seja, qualquer desentendimento pode suscitá-la. O que a define é o nível de conflitualidade alcançado. É perante situações em que as partes consideram não conseguir entender-se sem uma intervenção externa que os homens de lei são chamados, de forma que os conflitos não se avolumem e tomem proporções desmedidas e graves:

*“Mas quando ele entra é quando as coisas estão muito sérias, é para impor regras.” (Tatiana, 18-30 anos, Porto)*

As três situações de conflito analisadas e que implicaram a intervenção de homens de lei ilustram-no bem: um tribunal convocado por uma família que considerou que uma mulher de outra família estava a difamar uma mulher casada da primeira, acusando-a de adultério com o seu marido; um conflito entre duas famílias residentes num mesmo concelho do sul do país; e um conflito entre duas famílias do norte do país que culminou num homicídio, provocado por um lugar numa feira popular.

No primeiro caso, a família de uma mulher casada sentiu que a sua honra foi posta em causa por comentários feitos por Júlia. Para limpar a honra, solicitaram um tribunal cigano onde estiveram presentes as três famílias, a de Júlia, a do marido e a da mulher em causa. A situação foi resolvida num concelho do centro do país, de onde são naturais as famílias do marido e da outra mulher envolvida. A família de Júlia e do marido levaram alguns homens de lei:



*“Eu tive um tribunal feito por mim, pedido pela outra parte, pelas moças. Quando o meu marido frequentava a tal casa, houve uma que veio ter comigo e queria agredir-me com um bastão... eu agarrei a bolsa e disse-lhe para vir para mim. E falámos normal... ela ficou a falar comigo e disse-me que eu andava a dizer que o meu marido estava na casa dela, e eu disse-lhe na cara que o meu marido andava com a cunhada, a mulher do irmão... isto assim e assim... ela agarrou-me e disse que me ia levar ao tribunal.” (Júlia, 31-40 anos, AML)*

Em causa estava o bom nome de uma mulher casada, acusada de adultério. Para preservar a sua honra e a da família, a situação carecia de ser esclarecida, sendo para tal chamados homens de lei. Dado que Júlia não se queria separar, porque isso significava perder prestígio social, não provou que o marido a traía. Pelo contrário, pediu desculpa à outra família pelo facto de ter mencionado o nome de uma das suas mulheres e de ter insinuado um envolvimento com o marido. A situação ficou sanada.

No caso do conflito decorrido numa vila do sul do país, foram chamados diferentes homens de lei em momentos diferentes. Estes momentos serão explorados no ponto seguinte para melhor compreender o processo de intervenção destas figuras de autoridade: Por ora, interessa reter que, ocorrendo um conflito que envolve violência física e ameaças de morte entre as duas famílias residentes no mesmo aglomerado habitacional cedido pela autarquia, ambas abandonam o local. Posteriormente, uma das famílias, para sua proteção e corroborando o papel de apaziguadores que é atribuído aos homens de lei, solicitou o acompanhamento de dois deles para regressar às habitações a fim de recolher alguns bens pessoais, na expectativa de estarem em segurança, caso se cruzassem com a família com que estavam em conflito. Num segundo momento, já depois de ambas abandonarem o local de residência por receio de retaliação, cada uma solicitou a intervenção de dois homens de lei para que, em reunião conjunta, decidissem o desfecho da situação criada.

No terceiro caso, a autoridade é assumida por mulheres ciganas chabotas e o conflito é entre duas famílias, culminando na morte de um elemento de uma delas. Em causa estava o facto de uma família estar a vender numa feira popular e outra pretender vender no mesmo local. Contrariamente ao previsto pela lei cigana, a segunda família não acatou a recusa da primeira e num ato de violência matou um homem. Perante esta situação, M<sup>a</sup> Amélia foi chamada,

juntamente com mais duas mulheres para apaziguar a situação, procurando evitar a vingança, enquanto direito da família da vítima.

Se estes três casos são exemplos do tipo de situação que pode exigir a intervenção de homens de lei - violência física, ameaças de morte, mortes e casos de adultério – há situações nas quais os homens de lei evitam ou chegam mesmo a recusar intervir por as considerarem desonrosas. São disso exemplos as situações de conflito que envolvam negócios de drogas ou mulheres adúlteras, como já mencionado:

*“E uma vez ainda falaram em chamar homens de lei para ir falar com ela... mas toda a mulher que dá um passo mal dado na vida, perde o valor perante os homens de lei. Fica sem valor para que os homens de lei possam dar uma palavra, mesmo eles negam-se.”* (Roberto, 31-40 anos, Algarve)

*“No último caso, em que os anciãos iam dar uma lei, eu disse... até foi o meu falecido sogro e a um tio meu. Eles vieram... O meu sogro ia a falar, dar a lei e eu intervim e disse: - ‘Desculpe lá!’ e estava muita gente... ‘Desculpe lá! Você vai falar, vai dar lei, mas vocês... Não foi isso que me ensinaram! Vocês disseram-me, sempre, que não havia lei para a droga e vocês vão dar lei para a droga?!’ Eles olham assim para mim e disseram: - ‘Tens razão!’ E eu: ‘Então como e que vocês vão dar lei para a droga?! Eles que se entendam! Quem roubou, quem comprou ou quem fez e quem desfez... você, desculpe lá, meu sogro... você não vai dar lei nenhuma!! Vocês sempre me disseram que não há lei para a droga, se não há lei para a droga você não vai dar lei!’ E assim ficou! As pessoas que estavam envolvidas na droga tiveram que resolver o problema entre eles, não houve lei. A lei cigana, sendo uma lei, não deve intervir. É contra a droga, não deve intervir! Se a roubei a si ou se você me roubou a mim, se eu comprei a si ou se você comprou a mim, a lei cigana não deve intervir. Nós dois temos que resolver o problema! A lei cigana é contra, nós temos que resolver a questão entre nós.”* (Fernando + de 50 anos, Norte)

*“Aquele que anda com uma vida ruim [refere-se à prática de negócios ilícitos como a venda de droga], é como uma mulher que se porta mal, vem perguntar à gente! Nós não ligamos aquela mulher. Aquela mulher não vale nava para a gente. Se for uma pessoa séria e honesta, a gente fala. Há um vigarista qualquer, você vem me pedir para dar leis, eu digo-lhe: - ‘Vossemecê desculpe, eu não vou dar leis a essa pessoa, que essa pessoa não merece.’ Se for uma pessoa séria, honesta, essa pessoa merece que a gente*

*vá ficar por eles. Eu não vou dar lei a essas pessoas. Que não valem nada. É como uma mulher que se porta mal. Ninguém lhe liga.” (Pimenta, distrito de Beja)*

As situações mencionadas, conflitos que envolvam mulheres adúlteras e negócios de droga, são os dois fenómenos excluídos da lei cigana. Esta parece ser mais uma diferença entre a lei cigana e o direito oficial. Se a lei cigana, em estreita relação com a moralidade, se recusa a intervir sobre atos que considera imorais, o direito oficial não se furta a decidir e intervir sobre qualquer ato ou circunstância que envolva a vida da sociedade que regula.

### **3.3.3. Que homens de lei são chamados a resolver situações de conflito – Quem?**

Recapitulando, cada família complexa tem um líder que soluciona as contendas internas; quando a este homem é reconhecido um conjunto de características consonante com o papel de homem de lei por um grupo de população cigana mais vasto do que a sua família, poderá ser chamado a intervir em situação de conflito entre outras famílias:

*Em [nome de cidade], como há várias famílias, quando há um problema dentro da família resolve o homem mais velho, quando é um problema de uma família com outra, já chamam mais outros homens de lei de fora, para poderem decidir.” (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

Deste modo, importa avaliar esta intervenção sob dois prismas. Por um lado, interessa compreender que fatores explicam diferentes âmbitos de intervenção, ou seja, o que justifica que existam homens de lei que intervêm localmente, junto da sua família, e outros que cheguem a atuar ao nível nacional. Por outro lado, que critérios as famílias têm em consideração para a escolha de um ou mais homens de lei quando requerem o seu envolvimento.

#### ***As diferentes escalas de intervenção – do nível familiar ao nacional***

## II. A lei cigana e o direito oficial

Quando no seio familiar existem questões de difícil resolução, ou algum tipo de conflito interno, são os líderes familiares que intervêm.

Num círculo mais alargado, a intervenção de um homem de lei pode ser solicitada por outras famílias e em qualquer parte do país. Como refere José Silva, seu pai, Jorge, homem de lei, cigano português, é chamado a intervir em casos um pouco por todo o país, dada a reputação que tem a nível nacional:

*[Em Portugal, qual é o âmbito de intervenção do seu pai? Ele poderia ser chamado para mediar um conflito em Lisboa, no Algarve, no Porto...] Em qualquer zona do país... Porque o meu pai é uma pessoa muito conhecida a nível nacional das famílias ciganas. Sendo uma pessoa conhecida de uma família, é chamado porque o conhecem e sabem que o meu pai é uma pessoa que consegue manter esses pilares de respeito e honra." (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

Tal como o pai de José Silva, outros cinco homens de lei, Gilberto, José Norberto, Alberto, Fernando, Pimenta, que se apresentam como ciganos portugueses, referem ter uma intervenção regional ou mesmo nacional, dando conta que outros têm apenas uma intervenção local ou familiar. Os discursos de Pimenta e Gilberto são ilustrativos dessas diferentes escalas de intervenção:

*"[Para onde é que normalmente é chamado?] Já atendi em [nome de cidade do sul do país], já atendi [cidade da AML], já atendi em [outra cidade da AML] ..." (Pimenta, + de 50 anos, Alentejo)*

*"A diferença é esta: há pessoas, por exemplo, eu sou uma das pessoas quando há conflitos mais fortes no seio da minha família, eu sou o que sou logo chamado pela própria família, para ir resolver a situação, e claro que a situação fica resolvida. Agora quando é para fora, nós temos que manter este respeito no seio da nossa família, no seio da nossa casa; e perante as pessoas sabermos o agir e mantermos a nossa palavra nesse agir, é assim. Agora há pessoas que têm isso no seio da sua família, mas universal não têm, ou seja, para todas as etnias não têm." (Gilberto, + de 50 anos, AML)*

Na segunda situação identificada por Gilberto, está Marques, um homem de lei a residir no norte do país, apelidado de galego, sendo que o próprio não se considera homem de lei, mas apenas líder familiar:

*“[O senhor é que é o chefe da família?] Pode ser... [E porquê?] Porque eu sou mais velho. Há sempre aquela coisa: ‘quem é que é aqui o mais velho!’ (...) homem de lei aqui não há. Nos aqui é: ‘oh irmão, isto e aquilo...’ Vamos daqui para forma já não.”*  
(Marques, + de 50 anos, Norte)

O neto confirma que a intervenção do avô é tendencialmente familiar, mas que na localidade onde residem lhe reconhecem autoridade suficiente para que seja apelidado de homem de lei, ou patriarca, como refere:

*“[Mas ele é chamado...?] Não, é mais para a família. (...) Coisas muito mais graves num bairro onde não tenham gente velha, como esse bairro aqui, tem gente velha, mas não tem patriarca. (...) Ele já foi chamado aqui e na nossa zona. Pode, por exemplo ser chamado para [nome de cidade] mas para longe, não. Em cada acampamento tem de haver um cigano de lei.”* (Lopes, 18-30 anos, Norte)

Esta informação é corroborada por Alba, que pertence à família que autorizou a permanência da família de Marques na zona e lhe vendeu o terreno onde residem. Ainda que Alba identifique Marques como homem de lei, refere que a sua família, quando necessita, solicita a intervenção de outro homem de lei, de seu nome Castor, que vive num concelho vizinho:

*“[E o vosso? Qual é o vosso homem de lei?] O nosso é o Castor! [E porque é que o Castor é homem de lei?] É assim: porque nós quando ele estava em [nome de cidade] foi ele sempre que resolveu os problemas e como ele é mais chegado à família já sabemos que ele pôs as palavras todas de como é que se deve resolver e como é que não se deve resolver. Nós sempre chamamos por ele.”* (Alba, 18-30 anos, Norte)

A este propósito importa dar conta de outras realidades encontradas. No âmbito desta pesquisa foram entrevistados elementos de duas famílias chabotas, uma da zona norte e outra do centro do país. Os elementos entrevistados da família chabota da zona centro do país dizem não ter qualquer homem de lei a quem recorrer, sendo notório ao longo da entrevista que é uma mulher quem assume o papel de líder familiar, presente na entrevista coletiva realizada. Sabe-se, todavia, que um dos elementos masculinos que assume a liderança familiar estava preso aquando da entrevista.

O mesmo é referido por António, homem de lei chaboto com intervenção local junto das cinco famílias que vivem na sua freguesia de residência, onde se reúnem os cinco líderes familiares,

## II. A lei cigana e o direito oficial

sempre que se justifica, não lhes sendo reconhecida autoridade suficiente para serem chamados a intervir em conflitos que envolvam outras famílias:

*“Onde se reúnem um de cada família para resolver um caso destes [homicídio].”  
(António, 41-50 anos, Norte)*

A escala de intervenção dos homens de lei de cada grupo parece ser influenciada pelas características que lhe são atribuídas. No que respeita aos chabotos e galegos, um maior isolamento familiar e social, maiores indícios de pobreza e em alguns casos uma menor mobilidade territorial faz com que o seu raio de ação e interação sejam mais circunscritos. Por outro lado, condições socioeconómicas mais favoráveis, que se prendem nomeadamente com atividades económicas que requerem maior mobilidade territorial e um maior contacto com a população, permitem o estabelecimento de redes sociais mais alargadas, o que por sua vez potencia um maior contacto e exposição destes homens de lei.

Acumular o papel de homem de lei com o desempenho de outros papéis ativos no seio da população cigana e de mérito reconhecido amplifica a escala de intervenção e a solicitação destes indivíduos. É disso exemplo a acumulação com o papel de pastor da igreja evangélica, já anteriormente referido. Nestas circunstâncias estão Gilberto, José Norberto e António, homens de lei e pastores, e Fernando e Alberto, que acumulam a função de membros de associações ciganas e o papel de homem de lei:

*“Eu fui chamado já para várias zonas do país para ir resolver até assuntos de casamento. Visto que sou o pastor da igreja, sou um homem de bem, um homem de palavra e tudo aquilo que sair da minha boca é a verdade e somente a verdade.”  
(Gilberto + de 50 anos, AML)*

*“É o homem mais velho, da banda deles é o homem mais velho. É pastor, percebe aquilo que está errado, aquilo que não está errado, fala com eles e eles percebem e compreendem.” (Alba, 18-30 anos, Norte)*

*“[É homem de lei?] Numa certa forma, sim. (...) Hoje são procurados os presidentes das associações porque é quem trabalha mais com a comunidade e então por essa razão poderei dizer-lhe que sim.” (Fernando + de 50 anos, Norte)*

*“Muitas vezes um homem de lei é um mediador de conflitos, hoje em dia é. Além de ser um homem idóneo, é um pastor da igreja evangélica... (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

O desempenho destes papéis tem o efeito de propagar e corroborar no quotidiano o reconhecimento e o mérito que os fez ser arrogados como homens de lei.

Como se constata, os diferentes homens de lei entrevistados, ou referidos pelos entrevistados, assumem diferentes escalas de intervenção: intervenção familiar, local e regional ou nacional, dependendo do seu reconhecimento social e do grupo de pertença. O quadro seguinte procura sistematizar o grupo de pertença dos homens de lei entrevistados ou referidos nas entrevistas e a sua escala de intervenção.

**Quadro 7. Homens de lei entrevistados ou referidos em entrevistas segundo o grupo de pertença e a sua escala territorial de intervenção enquanto homens de lei**

<b>Intervenção familiar ou local</b>		<b>Intervenção regional ou nacional</b>
. Família sem homem de lei, com liderança família pouco clara (Centro) . António (Norte)	. Marques (Norte) . Castor (Norte)	. José Norberto (Norte) . Fernando (Norte) . Alberto (AML) . Gilberto (AML) . Pimenta (Sul) . Jorge (Centro)

<b>Ciganos chabotos</b>	<b>Ciganos galegos</b>	<b>Outros ciganos portugueses</b>
-------------------------	------------------------	-----------------------------------

Por outro lado, os casos apresentados tendem também a indicar que a pertença grupal condiciona os grupos onde a intervenção do homem de lei pode ser solicitada. Ou seja, a intervenção dos homens de lei tende a acontecer junto de famílias que integram o mesmo grupo de pertença, seja porque não são solicitados para intervir junto de famílias de outros grupos, seja porque também não o aceitariam:

*“[E são chamados homens de lei dos ciganos portugueses por chabotos ou galegos?] Muito dificilmente, muito dificilmente mesmo, só num caso extremo em que eles não consigam mesmo, vou aqui brincar, só mesmo em que o barbas deles não esteja...”*  
(Simão, 18-30 anos, Centro)

Segundo Rita, quando as contendas envolvem famílias de diferentes grupos, os homens de lei chamados tendem a pertencer a cada um dos grupos:

*“[É possível um chaboto chamar um homem de lei vosso para resolver um problema?] Possível é, mas normalmente não acontece. Não me lembro de nenhum. [E os galegos?] Não. Os chabotos devem ter os homens de leis deles, os galegos têm os deles, e nós temos os nossos [Não se misturam?] Normalmente não. Só se eu, por exemplo, estiver casada com um galego. Se eu estiver casada com um galego ou um chaboto, se for preciso já vai da minha família, porque eu também não sou.”* (Rita, 18-30 anos, Centro)

### ***As escolhas familiares***

A imparcialidade é uma característica muito apreciada no desempenho do papel de homem de lei. De modo a garanti-la, a escolha para resolver uma contenda tem em consideração dois aspetos: a gravidade do conflito e as partes envolvidas. Assim, como refere Adalberto, se for um problema dentro da mesma família pode ser chamado um homem de lei dessa mesma família que decidirá imparcialmente:



*“Se por exemplo, ele é um homem da lei, como a gente costuma dizer, e se, for um caso em que ele pertence aos dois aí pode fazer sem problema, é ainda melhor...ainda melhor... (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)*

Contudo, dependendo da gravidade do conflito intrafamiliar poderá ser necessário recorrer a um homem de lei em quem todas as partes confiem, e, portanto, externo à família:

*“Mas quando existe um problema mais grave e é dentro da família e ambos tiram parte para um lado e para o outro, quando isso acontece, chamam homens de lei de outros, fora da cidade e que não pertencem à família.” (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

Como referido, os homens de lei tendem a ser chamados por famílias do seu grupo de pertença e com as quais têm algum vínculo familiar ou algum tipo de aliança social criada ao longo dos tempos. São vários os entrevistados que ao relatar alguma situação de conflito que tenham protagonizado ou assistido mencionam que tal escolha se prende com as relações familiares e sociais prévias:

*“Mas normalmente há uma discussão, uma briga, uma chatice enorme e é necessária a intervenção de uma pessoa mais velha, alguém que fala com as duas famílias e chama os homens velhos. Um diz que chama um e o outro diz que não o reconhece como homem de lei, então vamos chamar o outro e às tantas temos dois e vêm os dois e são eles que têm de pacificar.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

Estes laços devem, todavia, respeitar mais duas condições. Por um lado, se for um familiar tem de ser suficientemente afastado para que garanta a imparcialidade da sua ação, nomeadamente aos olhos da outra parte; por outro, deve ser suficientemente próximo para que garanta a justiça e defesa da parte que o solicita.

Se o conflito for entre duas famílias cada uma tenderá a chamar, pelo menos, um homem de lei, suficientemente próximo em quem confie, mas suficientemente afastado para que a outra família lhe reconheça imparcialidade para opinar sobre a contenda. Não deverá, portanto, ser familiar ou amigo próximo das partes em conflito:

*“As pessoas que estão em rixa, normalmente, para apaziguar vão chamar pessoas de fora, porque trazem outra... são mais imparciais... porque cada família tende a chamar determinado homem de lei, mas tenta chamar-se alguém que não tem ligação direta*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*com a família, para haver imparcialidade.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

*“Se vir que tenho uma amizade com certa e determinada família, vêm outros ciganos de outra área, por exemplo do Norte ou do Algarve, do Alentejo, que não tenham a mesma amizade... (...) Porque temos a tendência, quando somos amigos...” (Alberto, + de 50 anos, AML)*

Quanto mais grave for o caso, maior será o número de homens de lei a serem chamados, como forma de garantir a sua imparcialidade e a aceitação da decisão pelas partes:

*“há mais do que um homem de lei nos casos complicados, de várias famílias, para não ser condicionado.” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

O objetivo é, por um lado, repartir a responsabilidade da decisão e reforçá-la e, por outro, criar um consenso em torno da situação e da decisão alcançada, de modo a que todas as partes considerem que a resolução encontrada foi a mais justa para todos, aceitando e cumprindo as responsabilidades dela decorrentes:

*“E também agindo da melhor forma para que tanto a parte do rapaz como a parte da rapariga, entre as duas, fique tudo na melhor forma possível sem prejudicar ou um ou o outro. Para isso é preciso termos uma tendência muito grande para realizar na mente e no coração de um e na mente e no coração do outro que, realmente, é a melhor forma tanto para os pais do casal como para o casal. E eles vão obedecer a isso.” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

*“Para disputar! Porque eu acho que eles também disputam entre si.” (Tatiana, 18-30 anos, Norte)*

Esta lógica é verificada nos três conflitos estudados. No caso do tribunal convocado pela família da mulher que Júlia tinha acusado de se envolver amorosamente com o seu marido, o homem de lei interveniente foi escolhido pelo pai de Júlia, que o conhecia e considerava idóneo, e aceite pelas duas partes. Isso não invalidou que a outra família tivesse convidado outros homens de lei a estarem presentes, como garantia de que a situação era resolvida de forma justa para todos.

No caso do conflito do concelho alentejano, foram chamados vários homens de lei em dois momentos distintos. Um primeiro, em que uma das famílias solicitou o seu acompanhamento até às residências, como garantia de paz; e um segundo para resolver o conflito propriamente

dito. A escolha desses homens de lei nos dois momentos recaiu sobre pessoas da confiança de cada família.

No âmbito desta pesquisa foi possível chegar à fala com um dos homens intervenientes. Ouvidas as três partes deste conflito, elementos das duas famílias e um dos homens de lei que foi chamado, confirma-se a informação anteriormente referida: os homens de lei solicitados são da confiança das famílias que os solicitaram, mas igualmente reconhecidos pela família opositora. Esta combinação de condições garante às partes a imparcialidade na decisão, mas também que defendem, à luz da lei cigana, a posição e os direitos da família que o solicitou. Tendo sido apenas possível identificar e contatar um dos homens de lei envolvidos, confirma-se que é reconhecido na região e com vínculo à família que o solicitou por matrimónios.

Também no caso do conflito entre duas famílias do Norte em que ocorreu uma morte, há laços sociais já anteriores entre M<sup>a</sup> Amélia e as famílias envolvidas. Foi a sua reputação, juntamente com a das outras duas mulheres chamadas, que levou à sua intervenção.

Quem solicita a intervenção dos homens de lei para resolver o conflito depende da situação em causa. Há casos em que ambas as famílias se sentem prejudicadas, ou de alguma forma ofendidas, pelo que ambas solicitam um ou mais homem de lei da sua confiança, como exemplifica Tatiana; outros referem ser a parte que se sente prejudicada ou afetada que solicita a sua intervenção, como referem Gilberto e Adalberto:

*Sim, principalmente o que está mais afetado.” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

*“Foram os terceiros que chamaram todos. Eu não tenho muito bem a certeza... ou foram terceiros ou foi a família dele. Eu vou-te explicar: a família dele é de [nome de cidade]. Então porque é que vinha um homem de lei de [nome da cidade referida anteriormente]? Nós achámos que aquilo não tinha jeito. Isto é como os árbitros. Nós achámos aquilo muito injusto então dissemos que não, que nós então queríamos que viesse o do [nome de outra cidade] que nos representa.” (Tatiana, 18-30 anos, Porto)*

*“[Quem é que os chama os homens de lei?] Podem ser eles mesmo a chamar: ‘vou chamar fulano, fulano e fulano porque tu me enganaste’. Eles vêm, veem lá o fulano, contam a versão de um e a versão do outro. Eles veem. Eles não vão decidir para ou para um ou para o outro. Eles veem o melhor e fazem o melhor.” (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)*

É, portanto, num jogo entre as famílias envolvidas e o seu grupo de pertença, o tipo de conflito e as relações previamente estabelecidas com os envolvidos que permite escolher os homens de lei que são chamados a intervir perante um conflito.

### 3.4. Procedimentos de intervenção dos homens de lei – Como?

A intervenção de um homem de lei assume dois registos: um mais informal, em que é solicitada por uma família cigana para aconselhamento; outra mais formal e pública, em que a presença de mais do que um homem de lei é solicitada para resolver uma contenda que assumiu proporções que a família não consegue controlar e resolver. Alguns entrevistados referem que em intervenções públicas é previsto que estejam pelo menos três homens de lei.

As situações de aconselhamento caracterizam-se pela privacidade do momento. Por oposição, as públicas caracterizam-se por serem situações em que um conjunto de homens de lei se reúne e ouve as partes, esclarece os factos, procura repor a verdade e a honra das partes. A sua decisão deve ser comunicada de forma pública, em que é dita a compensação das partes prejudicadas e aplicadas as sanções necessárias, se for oportuno. Gilberto esclarece bem o que distingue o aconselhamento de uma intervenção pública de um homem de lei:

*“Quando chamam um homem sozinho a uma casa é para pedir conselho, não tem nada a ver com lei. Se você tem um problema na sua casa ou com a sua filha ou o seu filho, um problema grave e se quer um conselho para aquilo que você deve fazer. Pode então dizer: ‘Vou chamar o pastor A., é um homem de respeito e que pode dar um conselho melhor para a minha casa.’ E a partir daí eu digo: ‘Sim, senhora. Tudo bem.’ E vamos tratar de aconselhar a pessoa e dizer: ‘Olha, a melhor forma de agires desta maneira.’ Pronto. O que eu vejo de melhor na situação é agir daquela maneira e se você aceitar eu digo-lhe essa maneira e tudo ficava em paz, tudo ficava bem. Se, realmente, é uma coisa para mostrar ao mundo então têm que vir várias pessoas. No mínimo três pessoas com respeito e irmos à casa ou ao bairro de uns, chamá-los e falar perante o mundo para que ouçam aquilo que as pessoas dizem e aquilo que nós vamos propor. Depois vamos ter com a outra parte e ouvimos aquilo que eles têm para dizer e nós propomos*

*o que temos a falar e todo o mundo ouve. A partir daí... nós falamos para essas pessoas: 'A melhor forma é (...). Isto é isto, isto e isto ou a lei manda isto, isto e isto. Portanto terá que obedecer a esta lei.' Vamos ao outro lado novamente e dizemos: 'Olhe, nós já estivemos lá, já os ouvimos a eles e ouvimos a vós. Ora, isto pela lei da nossa etnia, isto ficou assim e eles aceitaram conforme vocês vão aceitar.' Pronto. Como é lei, é a lei que rege e obedecem." (Alberto, + de 50 anos, AML)*

Desta explicação, Gilberto parte para um exemplo concreto de intervenção de um homem de lei:

*"Por exemplo: há raparigas que estão a passar muito mal com o marido ou vamos assim, que esteja já com outra mulher. A mulher a partir daí começa a logo a levar maus tratos... Elas aí, passados uns tempos, fartam-se de sofrer ou por passarem fome, ou por levar porrada... Enfim... nós sabemos como é que é os maus tratos. Como nós sabemos estes maus tratos que fazem por causa da vida que não é uma vida melhor para um casal, não é?! A partir daí há barulho, há isto, há aquilo... Depois ela vai contar a uns, contar a outros a vida que leva até que chega ao pai e à mãe dela. A partir daí vão saber o que é que se passa e se vão levar a filha de volta. A partir daí vão levar a filha para casa e aí é que vão chamar os ciganos para contar a causa, a situação da filha e aquilo que o marido anda a fazer. A partir daí a fama começa a correr e em meia dúzia de dias todo o mundo sabe. Brasil e tudo, não é?! Aquilo é uma coisa que é muito corrida logo e são coisas que é raro aparecer na etnia cigana. A partir daí, o pai e a mãe do moço começam logo a dizer que as coisas não são assim para ganhar a causa. Aí começa. Então a mãe e o pai da rapariga chamam esses homens de lei, contam a situação, o porquê da filha estar em sua casa. A partir daí, os homens que são chamados vão ter com os pais dele e ouvem a situação deles. Nós que temos a essa observação e segundo a palavra de uns e a palavra de outros, fazemos um raciocínio e vemos quem fala a verdade e quem tem razão. Porquê?! Aquilo que você me conta e aquilo que ela conta, quando nós começamos a encaixar palavra por palavra, vamos ver ali palavra que não estão no vocabulário, não encaixam, que nos dizem que ele está a mentir. Porque não encaixa! E todas as palavras que ele está dizendo vão encaixar nas mentiras que ele está a falar. Então aí esta a razão. Nós temos a autoridade para dizer à pessoa em si que a lei está do lado deles e que o filho tem de acabar com isso de uma vez por*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*todas! Estimar a sua mulher, guardar a sua mulher e ser feliz com a sua mulher. Eles aí ralharão com o filho, trarão o filho e ele fica com a sua mulher ainda que nos primeiros dias fique assim... um bocadinho acabrunhado, não é?! Mas ele depois observa que tem que estimar para não haver mortes entre os sogros e os pais.” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

Tal como Gilberto, outros entrevistados, como Lopes, José Silva, Cautela e Roberto, procuram esclarecer como se processa a intervenção dos homens de lei. No essencial, as explicações coincidem. Perante conflitos em que os homens de lei são chamados a intervir, deve participar mais do que um, devendo primeiro ouvir as partes e depois decidir sobre o desfecho mais justos para ambas:

*Quando eu tenho uma briga muito forte... Se eu tiver uma briga muito forte, por exemplo com a minha família, em que eu tenha que sair dali a gente de lei tem que vir ali, ver as legislações e como foi a briga.” (Lopes, 18-30 anos, Norte)*

*“Normalmente são mais, nunca é convocado um só. Cada uma [famílias] leva um ou mais. [Qual é a prática?] Normalmente cada família leva dois ou três homens de lei [E formam o conselho?] Sim, a reunião, e para evitar mesmo chegar-se a conflitos e a situações mais drásticas.” (José Silva, 31- 40 anos, Norte)*

*“Aí, vem um homem de lei. Pode vir um. Podem vir vários. Eles ali falam e veem o melhor. Depois, dizem ‘O que é que a gente faz?’ Chamam se for preciso, à parte. Os dois sentem que foram enganados e eles podem decidir: ‘nem para ti nem para ti, isso fica ao meio e fica resolvido’”. (Cautela, 41-50 anos, Alentejo)*

*“[Se pudéssemos falar do [nome de uma região do país] todo, quem seria o homem de lei de todos?] Não pode ser assim... Seria esse senhor [nome de homem de lei mencionado]? [nome de homem de lei] pode vir a ser chamado, mas vem ele e mais duas ou três pessoas de outras famílias, outros homens de lei.” (Roberto, 31-40 anos, Algarve)*

Não é de somenos importância referir que se trata de quatro pessoas de contextos territoriais e grupos de pertença distintos. O que indicia que, independentemente de estarmos perante pessoas a residir no norte, centro ou sul do país, em contexto urbano ou rural, ser mais jovem ou mais velho, ser apelidado de chaboto, galego ou outro cigano português, os procedimentos associados à intervenção dos homens de lei tendem a coincidir.

A importância da justiça com que se resolve os conflitos é uma constante nos discursos dos entrevistados. A importância de ouvir as duas partes é aliás apontada como fundamental para cumprir esse princípio:

*“É assim: eles vinham, por vezes vinham as duas famílias, mas houve casos em que só vinha uma família. Eu cheguei a chamar a atenção aos anciãos e foi assim: ‘Como é que vocês podem ditar uma lei...’ E já aqui fiz a mesma coisa! É assim: essa pessoa está a contar a versão dela... e agora temos que ter a outra parte, para ouvir a versão da outra parte porque eu não sei se essa pessoa está a falar a verdade ou não. Temos que ouvir a outra parte! Quando se juntam as duas partes é complicado! É complicado...”*  
(Fernando + de 50 anos, Norte)

A intervenção dos homens de lei não termina com o apuramento dos factos e a resolução das contendas. O cumprimento das soluções alcançadas com a sua intervenção são, também, da sua responsabilidade:

*“[As decisões dos homens de lei são acatadas?] Tem de ser. [Pode não ser?] Pode não ser se.... eles é que decidem ‘fica assim ou não?’ Se eles disserem que não, eles limpam as mãos ‘resolvam entre vocês. [O homem de lei] vai-se embora e: ‘a partir daí é com vocês.’ Se eles disserem: ‘eu fico por isso’, o outro também fica. Temos que aceitar. A partir daí, se der mais algum problema quem vai ser chamado à atenção é o homem de lei. Por exemplo, agora somos dois, a senhora e eu e vem o homem de lei. ‘Isto é assim, isto tem de ficar aqui [exemplifica por gestos uma pilha para cada um] Vocês não podem mexer na outra’. Eu faço a minha e você não faz a sua parte. Leva as duas pilhas e eu vou chamá-los. [Eles têm que me obrigar a respeitar?] Sim, sim.”* (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)

Nos conflitos estudados, a intervenção dos homens de lei segue os procedimentos atrás enunciados. Na situação relatada por Júlia foi solicitada a intervenção de um homem de lei, as partes interessadas reuniram, a família de Júlia, a família da mulher que se dizia vítima de difamação por Júlia e a família do marido. Ouvidas as partes, perante Júlia que não quis provar as afirmações que tinha feito, restou-lhe um pedido de desculpa à outra mulher e à sua família, por ordem do homem de lei.

Por sua vez, no conflito entre as duas famílias da vila alentejana, cada uma delas chamou pelo

## II. A lei cigana e o direito oficial

menos dois homens de lei; ouvidas as partes parecem ter sido atribuídas responsabilidades a ambas, na medida em ficou decidido que ambas deveriam sair do concelho durante seis meses. Decorrido esse período e regressando ao concelho, deveriam procurar residências distantes entre si e evitar o contacto entre os seus elementos. A este propósito, vale a pena tecer algumas reflexões. Como já referido, foram entrevistados elementos de ambas as famílias e um dos homens de lei envolvidos. Ainda que as versões ouvidas diverjam, depreende-se que na origem do conflito estão questões de honra, com origem em conflitos antigos que envolvem outros familiares. Todavia, importa reter que nenhuma das famílias assume responsabilidade no conflito, mas a decisão dos homens de lei vai no sentido de penalizar ambas, provavelmente pela violência exercida mas, também, com outros dois objetivos: por um lado, afastá-las temporariamente para amenizar os ânimos; e, por outro, fazer com que nenhuma se sinta desfavorecido pela decisão tomada.

Importa referir que as decisões tomadas foram acatadas, as famílias estiveram ausentes do concelho por um longo período, apesar de não se terem cumprido os seis meses, para que as crianças regressassem no início do ano letivo. Decorridos mais de dois anos do conflito, ambas têm residências dentro do concelho em locais afastados, procurando evitar o contacto entre os seus elementos. Como se verifica, as condições impostas pelos homens de lei foram acatadas. A este propósito, um dos elementos femininos de uma das famílias envolvidas refere que o não cumprimento das condições impostas pelos homens de lei os coloca em conflito direto com a família envolvida.

No terceiro conflito estudado, a situação é mais delicada pelo fato de ter havido uma morte. Resta às figuras de autoridade promover o apaziguamento do conflito sem que haja mais vítimas, apesar do direito à vingança e de permanecerem desde então famílias *contrárias*. Neste sentido, são chamadas três mulheres que, depois de ouvirem os factos, atribuem a razão à parte que não tinha autorizado a permanência da segunda família na feira e, face à morte que ocorreu na sequência deste conflito, decidiram que a família agressora deveria ficar três anos fora da localidade em causa, período que será alvo de apreciação posterior. É interessante que M<sup>a</sup> Amélia refere ser necessário voltar a localidade para de alguma forma continuar a apaziguar e contrariar o desejo de vingança, de modo a que esta não se concretize.

A autoridade que advém da pertença territorial emerge também na forma de intervir dos homens de lei. No conflito já relatado por Rita é claro esse princípio. Perante um conflito entre dois grupos de jovens que residem em locais diferentes, é o grupo local que tem autoridade para



liderar o processo de resolução. É, portanto, este que escolhe os homens de lei que deverão intervir e decidir:

*“Não, porque a nossa terra é aqui, nós é que tínhamos que dar a lei. Porque foi aqui que aconteceram as coisas.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

O sistema de intervenção dos homens de lei permite compreender que não existe qualquer autoridade suprafamiliar, contrariando a tese da existência de figuras de poder de âmbito mais lato, nomeadamente nacional com referências a líderes nacionais ou mesmo reis, como por vezes é disseminado na comunicação social<sup>26</sup>.

Ao longo deste capítulo, dar conta das mudanças que revestem a lei cigana de forma sistemática foi uma opção consciente que foi permitindo, de forma mais fluida, dar conta da realidade dinâmica, que sofre mutações e desvios.

As mudanças apontadas estendem-se também à intervenção propriamente dita, não tanto à forma, mas à regularidade. Surge no discurso de alguns entrevistados uma menos frequente intervenção dos homens de lei. O que, segundo eles, tem dois motivos: porque efetivamente são menos solicitados ou por vontade própria.

Cada um destes motivos desdobra-se em duas justificações. Por um lado, os homens de lei são menos solicitados porque há menos conflitos e, portanto, menor necessidade de intervenção, como refere Alberto, “os *ciganos estão mais atinados*”. Ou por oposição, porque, segundo os próprios, há um menor respeito pela sua figura de autoridade e menor cumprimento da lei cigana e das leis que ditam em situação de conflito. Por outro lado, é relatado por alguns entrevistados, homens de lei, que são os próprios que evitam intervir pois as suas decisões são hoje menos respeitadas. Alberto, Braulio e José Norberto dão conta dessa perda de autoridade:

*“Respeita-se menos e depois estes homens de leis já não se intrometem tanto, já não querem saber, não querem ficar com dissabores e vai-se perdendo. Porque as leis de antigamente eram cumpridas à risca, porque por exemplo, havia seis ou sete homens a dar as leis entre nós, sobre a situação... nós discutimos e vimos e qual é que está, onde*

---

<sup>26</sup> Um exemplo de uma notícia da comunicação social que atribui a designação de “rei dos ciganos” a determinado elemento da população cigana pode ser consultado em <https://www.cmjornal.pt/portugal/detalhe/rei-dos-ciganos-quer-justica> (consultado em janeiro 2021).

## II. A lei cigana e o direito oficial

*tem mais razão e onde tem menos, por qualquer razão. Completamente como os tribunais. Mas antigamente o poder era forte, porque havia os ciganos que tinham o poder da força e bastava dois ou três, ou quatro, mais poderosos para eles poderem cumprir. Às vezes tinham de sair do sítio... (...) Eu sou filho de um homem bastante de leis, um grande cigano, com grande poder jurídico. Enquanto agora e preciso sete ou oito ou dez, Ele bastava para dominar, a imagem e o respeito que os outros tinham por ele. Tanto na boa pessoa que era, mas no respeito que ele fazia sobre os outros, que ele conquistou. Era considerado uma pessoa de bem e bem ponderado. Agora é diferente... mas ainda há.” (Alberto, + de 50 anos, AML)*

*“Hoje em dia, as pessoas evitam dar leis, porque quando há muitas rixas... quer dizer, há muita falta de respeito às pessoas mais velhas e há um radicalismo... ‘meu caro amigo, eu não respeito a lei’. Tu ao dizer a uma pessoa mais velha que não respeitas a lei estás a ofendê-lo profundamente e depois isso pode dar outro tipo de briga, com os filhos dele, por exemplo, porque eles foram chamados para dar leis e depois não os respeitam. E dá outra rixa e os homens mais velhos cortam-se a isso. Então o que acontece aqui é que há um ou dois que não quer dar leis, não vão porque sobra para os mais novos. E têm de chamar pessoas mais velhas de fora, do Porto, de Lisboa. (...) pessoas mais velhas que não se assumem como homens de lei, mas sentem-se como homens de honra e de vergonha, porque são pessoais idóneas, mas não se assumem como homens de lei. Se forem chamados vão acompanhar, mas evitam entrar num clima a dar leis. Não se assumem. Hoje podemos dizer que há muito poucos que se querem assumir como tal.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

O desrespeito é particularmente apontado aos mais jovens, como referem José Norberto e Pimenta, ambos homens de lei. Se respondem positivamente quando são chamados por pessoas mais velhas, sentem-se desvalorizados pelos mais jovens:

*“Eu agora já não faço isso porque com esta juventude que está, eu não vou estar a dar leis para nada. Eu sou capaz de ir ter com umas pessoas de idade onde houver pessoas de idade e se as pessoas de idade me mandarem chamar para conversar ou essas coisas, eu sou capaz de dizer as leis. Porque essas pessoas depois, ao contrário da juventude atual, dão valor às pessoas. Se for preciso dizemos-lhes as coisas a dez e saem a cem. Não adianta! Eu há vinte anos, menina, eu era... Há vinte anos, com quarenta e seis, eu era...”(José Norberto, Vila Real )*

*“Agora há uma discussão com os ciganos. Agora em [nome de cidade] os antigos ainda se lembram de me dizer: ‘Olha vem cá distinguir aquilo.’ Eu: ‘Isto é assim, isto é assado, deixa-te disso e tal, tal, tal...’ Mas hoje pouco há!” (Pimenta, distrito de Beja)*

Todavia, os jovens ciganos entrevistados assumem o respeito pelos homens de lei:

*“Fale lá com o Sr. Pimenta, ele é que sabe da nossa lei, ele é que sabe pôr e ele é que sabe tirar.” (Lúcia, familiar de Pimenta)*

*“É uma pessoa mais velha, que é o meu tio, uma pessoa mais velha a quem nós nos dirigimos para pedir conselhos e para saber mais sobre uma lei aprofundada. Porque há lei que a gente sabe, mas não sabe tudo sobre ela.” (Simão, 18-30 anos, Centro)*

Também os conflitos estudados no âmbito desta pesquisa, assim como os que são relatados pelos entrevistados que tiveram a intervenção de homens de lei, corroboram a manutenção do respeito pelas decisões proferidas pelos homens de lei. Em todas as situações foram respeitadas e cumpridas.

O diferente entendimento sobre o respeito dos mais jovens pela lei cigana e pelas figuras de autoridade é também relatada por Ana Brinca, no seu artigo *Ciganos, “tradição” e religião: fronteiras étnicas e estratégias de inserção social*, de 2006. Refere a autora que, no âmbito da sua investigação desenvolvida junto de uma comunidade cigana residente num bairro social na margem sul do Tejo, identificou uma *“distinção geracional, entre a ‘malta velha’ para a qual o respeito pela ‘tradição’ e pelas ‘leis ciganas’ é fundamental, e a ‘malta nova’ que já não quer saber disso’, passando-nos assim a ideia que, cada vez mais, de uma geração para a outra o ‘ser-cigano’ tem menos a ver com os signos culturais ciganos. (...) inversamente (...) os jovens confirmam o respeito pelo valor da referida ‘tradição’ como forma de cuidarem da imagem identitária do ‘pai’ face aos outros homens ciganos.”* (Brinca, 2006: 214) É nesta tensão geracional, onde se combina a permeabilidade dos mais novos à mudança e a resistência dos mais velhos, que se vai reescrevendo a lei cigana.

### **3.4.1. O papel central da linguagem na lei cigana e no processo de intervenção dos homens de lei**

A vida familiar e social da população cigana é regulada por uma estrutura normativa assente na lei cigana, que assume duas áreas distintas, mas complementares, que garantem a paz e o controlo social. Por um lado, um conjunto de regras que dita as práticas e comportamentos devidos e, por outro, o processo de resolução dos conflitos que decorrem do seu incumprimento. Esta estrutura normativa, de transmissão oral e assente no costume, é amplamente aceite pela população.

Não havendo um código escrito que sistematize a lei cigana, esta normatividade é acionada em exclusivo com recurso ao uso intenso e complexo da retórica. A sua aplicação surge de forma circunstancial, provisória e até reversível, fortemente influenciada pelo desenrolar do processo e da capacidade de argumentação dos envolvidos, sempre aberta e permeável às influências dos discursos.

Quando um conflito ocorre em que as partes pedem a intervenção de um ou mais homens de lei é acionado um processo que, tipicamente, começa pelo esclarecimento e a exposição da situação por cada parte envolvida, sempre sob a moderação dos homens de lei. O relato dos factos é maioritariamente acompanhado da sua interpretação à luz dos princípios da lei cigana, assumindo uma tónica moral que condiciona, certamente, a sua definição objetiva. Este processo culmina com o anúncio publico da decisão, momento em que os homens de lei dão conta do seu entendimento da situação e de como deve ser sanado o conflito, decisão que deve ser aceite e cumprida.

A decisão é, portanto, construída progressivamente, numa estreita relação entre as partes e o contexto, assente numa tentativa de se aproximar o mais possível de uma decisão equilibrada e justa para todos os envolvidos. Esta decisão deverá ter uma carga de persuasão suficiente que as partes que não cumpram a decisão se sintam marginalizados, como forma de garantir o controlo social.

Para além dos diretamente envolvidos, a assistência é composta por outros elementos das famílias, os quais podem também participar na discussão/exposição dos argumentos.

O discurso retórico utilizado é um discurso verbal que recorre a uma linguagem não profissionalizada, contrariamente ao direito oficial, mas que não deixa de recorrer a uma

terminologia que traduz a valoração sociocultural e a estrutura normativa em que assenta a lei cigana. O discurso vertido em linguagem comum, constituindo um elemento unificador e uma apropriação da realidade em causa por todos de igual forma.

Ao longo das entrevistas realizadas, captámos alguma da terminologia em que assenta a lei cigana. Desde logo, o termo *lei* surge vastas vezes utilizado no sentido de um conjunto de regras que rege a vida social e familiar e que deve ser cumprido inquestionavelmente - “*são as leis!*”, “*tem de se assumir a lei*”, “*elas observam as leis para se regerem por essas leis*” ou “*vivem segundo a lei*”. Este respeito pela lei assenta no costume, sendo comum ouvir “*sempre foi assim!*” Assente numa cultura da oralidade, percebe-se uma necessidade de armazenamento e manutenção do conhecimento da lei cigana que valoriza a sua continuidade e partilha coletivas. Procura-se evitar a sua desintegração, assumindo uma relativa rigidez perante alguns assuntos e recorrendo ao uso de expressões que se autolegitimam.

A obrigatoriedade de cumprir as regras de convivência e práticas previstas é generalizada na população cigana, mas aos homens de lei cabe um papel distinto, a obrigação de ditar a lei a aplicar, repor a ordem dizendo o que ocorreu de errado e como se repõe a justiça- “*ele deu a lei*”. Contrariamente ao direito oficial em que determinados profissionais, como os juizes, aplicam a lei criada pelo legislador, ainda que disponham de margem de interpretação, na lei cigana os homens de lei são quem, caso a caso, estabelece e reinventa as relações de causalidade entre os factos e a lei a aplicar. O processo é sempre alvo de escrutínio público e fruto de negociação com as partes envolvidas no conflito. As designadas *desordens* são resolvidas pela intervenção de um ou mais homens de lei que a um dado momento “*discutem*” como resolver o conflito – “*são os homens, normalmente, a discutir a lei entre eles.*”

Como referido anteriormente, as situações de conflito são designadas por *desordens* que, quando persistem, nomeadamente pela sua gravidade, dão lugar a *contrários*, conflitos permanentes entre famílias. Nestas circunstâncias, um dos mecanismos usados pela lei cigana como forma de serenar as situações, mas algumas vezes como sanção, consiste em decretar o afastamento espacial das partes, como já descrito.

A importância dos matrimónios no seio da população cigana é também evidente na terminologia convocada pela lei cigana. O rompimento de compromissos matrimoniais, antes ou depois de firmados, designado por *dar cabaças* ou *dar ordem para casar*, são atos públicos que devem

## II. A lei cigana e o direito oficial

ser testemunhados por figuras de relevo social idóneas, nomeadamente homens de lei. Importa aqui destacar a importância que a lei cigana dá à dimensão pública dos atos como forma de os validar, não só porque se trata de normatividade estritamente oral, mas também pelo controlo social que isso implica - a existência de testemunhas idóneas é particularmente valorizada. O mesmo acontece com o *arrontamento*, a prova de virgindade confirmada por uma mulher de respeito aquando dos casamentos, ou o *fugimento*, ato de fuga público, ainda que reprovável pela lei cigana, de dois jovens para assumirem a sua união matrimonial.

A dimensão pública é de facto um elemento fundamental do controlo social da população. Sem recurso a instrumentos de coerção semelhantes ao direito oficial, a reputação pública parece ser sentida como a sanção pelas práticas de incumprimento da lei cigana. Uma família ter reputação de conflituosa, “*desordeiros*”, ser uma mulher ou jovem “*falada*” ou “*fugida*” constituem verdadeiras sanções, porque colocam em causa a honra do indivíduo e da família.

Em jeito de síntese, podemos concluir que a lei cigana assume um espaço retórico mais amplo do que o direito oficial, onde a argumentação e construção do discurso com recurso aos princípios que a regem assumem um papel fundamental, muito para além da factualidade das situações. Discurso que, assente no pensamento e linguagem comuns e quotidianos, procura o consenso para a reposição da ordem social, sendo a persuasão das partes fundamental. Todavia, não fica claro se esta persuasão não é, em certa medida, acompanhada pela coerção. Não cumprir a decisão comporta quase sempre um ónus para a honra e reputação que as famílias não estão disponíveis a pagar.

Finaliza-se este ponto com três excertos de entrevistas a homens de lei que relatam na primeira pessoa situações de conflito em que intervieram porque os julgamos reveladores do processo, considerando que a análise da informação deve ser acompanhada pelos discursos. Como referido no capítulo dedicado à estratégia metodológica, cedo se optou pelo uso de fragmentos dos discursos dos entrevistados pela riqueza que se considerou possuírem, como se partilhássemos a co-autoria desta pesquisa com os seus protagonistas, considerando que esta partilha acresce reflexão e informação à produção científica sobre o tema para à qual esta pesquisa procura contribuir.

José Norberto, homem de lei, depois de solicitada a sua intervenção num conflito entre dois homens ciganos, decidiu que a separação de territórios era o mais conveniente, indicando ao
---

homem mais jovem que procurasse residência noutra local para evitar o contacto, o que foi acatado.

*“Foi um senhor que... Um jovem que batia a uma pessoa de idade, de mais idade, e a pessoa de mais idade veio apresentar-me o caso a dizer que foi o jovem e que isto e aquilo. Eu agarrei e disse-lhe: ‘Não, desculpe lá...isso está mal contado! Porque não é assim que ele pega numa coisa qualquer para te bater ou para te dar. Tinha que haver uma provocação própria. Ele disse-me que não. E eu disse: ‘Deixa estar que vou eu perguntar ao outro lado.’ Perguntei ao rapaz e ele contou-me diferente. Eu disse ao rapaz: ‘Não é por eu te estar a perguntar isto... Porque tu vais agora para cima ou bebes agora um copo ou vais com um amigo ou dá-te uma coisa qualquer e vais provocar as pessoas. Não vais provocar ninguém, filho! E que não venha aos meus ouvidos que tu foste provocar porque estás a dar-me, aqui, a tua palavra a dizer que não vais provocar’. ‘Tudo bem. Quando puderes sai daquela zona e muda-te. Arranja uma casa, aluga uma casa noutra lado.’ Ele: ‘Está bem, tio. Eu vou fazer isso.’ Eu aqui na terra eu sou o ‘tio’ (...) Depois cheguei ao pé do mais velho e disse-lhe: ‘Olha, isto não é assim. Tu vieste-me contar uma versão, mas a versão que ele conta não é a mesma! Isto é assim, assim, assim... Portanto vamos deixar de ter conversações e de estarem a fazer uma complicação daquilo que nada é. Tu metes-te em tua casa, se ele estiver bêbado ou algum dia te diga uma palavra ou alguma coisa, tu vens-me dizer. Porque também pode acontecer a mesma coisa por ti, ele estar em casa e vir dizer. Vamos evitar isso, está bem?’ Nunca mais se passou nada!”*  
(José Norberto + de 50 anos, Norte)

Pimenta intervém num conflito que envolve a compra e venda de um carro. Define quem deve pagar o empréstimo contraído com a compra do carro, motivo da discórdia. Sendo a sua decisão acatada, o conflito entre os envolvidos é sanado.

*“Quando é que foi a última vez que foi chamado para resolver um conflito? Olhe ainda hoje! Havia um cigano que mora em [nome de localidade] que vendeu uma carrinha a um sobrinho. O sobrinho assim que teve a carrinha foi pagando as letras. Depois o sobrinho vendeu a outro, não sei se pós esse contrato de pagar as letras ou não. O outro vendeu-a a outro. Não pagaram. Agora o que é que acontece?! Aparecem uns papéis ao primeiro dono para pagar sete mil*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*contos, na moeda antiga. Do carro. Você vende-me aquele carro a mim e eu fico a pagar aquela letra. Depois eu vendo a este, fica ele responsável de pagar a letra. Depois este vende a outro e anda um negócio assim e não pagam. O que é que acontece? Vão ao pé do dono primeiro e vem uns papeis para pagar sete mil contos. O rapaz vinha aqui ter comigo, com a mulher e os filhos. Eu estava aqui mais o pai desta rapariguita. Fui a [nome de localidade]. E ela: 'olha ia lá ao [nome de localidade] falar contigo para resolver um problema. O que é que tu achas? Tu achas que eu tenho direito a pagar essa quantia?' Eu digo: 'Não senhor! 'Ai, é que nós já nos tratamos mal uns aos outros!' 'Não tem nada que tratar! Tu vendes a este (estava lá o primeiro), o que é que ele te disse a ti?' 'Para pagar a letra.' 'E o que é que tu fizeste?' 'Paguei, fui pagando. E agora? Vendi-a a outro.' 'E tu disseste-lhe o mesmo que ele te disse a ti?' 'Disse.' 'Mas não quero crer que disseste!' O outro vende-a a outro, armam um serrabulho tão grande que a carrinha desapareceu que as financeiras jogam-se para cima do homem. O homem não pode ter um carro, não pode ter nada em nome dele. O rapaz é reformado como a mulher e agora jogam-se à reforma e limpa-lhe os sete mil contos e estragam-lhe o resto da vida. E ele pergunta-me o que é que eu achava? E eu digo: 'Não está próprio!' Chamei os outros à atenção e digo: 'Não senhora, vocês não podem fazer isso.' 'Ah, disseram-me que tínhamos que pagar todos.' 'Não, este homem não tem que pagar nada. Agora o responsável é o primeiro que vendeu. Vendeu ao segundo, vendeu ao terceiro. Vocês agora que se amanhem que eu estou fora do baralho.' Diz ele: 'Obrigadinho, vamos lá beber um café!!' Fui lá beber o café mais ele. Evitei uma guerreia entre eles. [E eles cumprem?] Cumprem, sim senhora. Quem tem tino, quem tem conhecimento compreende." (Pimenta + de 50 anos, Alentejo)*

A intervenção de um conjunto de líderes familiares junto das famílias envolvidas num conflito, permitiu evitar a escalado do conflito. A separação de territórios foi a estratégia encontrada.

*"Nós temos um caso aqui, que aconteceu aqui na nossa freguesia em que dois rapazes tiveram um acidente e morreram os dois, e porque, porque se iam envolver numa briga com outro. Em parte, o outro era culpado porque eles iam ter com ele e no caminho eles morreram. Então o que é que acontece aqui, acontece que queriam tirar o rapaz daqui para fora. A família toda. Aí intervimos nós, tanto eu como o meu pai, como outros. Calma! Eles não tinham culpa, em parte têm, mas não têm. Se eles não fossem não tinha acontecido o acidente. Foi passando, foi passando e já são dois anos que passaram que não houve vingança e não saiu. O que é que*



*aconteceu, eles para virem para [nome de localidade] tinham que passar à porta da outra família, então o que eles fazem, vão por outro lado para não passarem ali.” (António, 41-50 anos, Norte)*

#### 4. As dinâmicas de reprodução e transformação da lei cigana

A lei cigana mantém-se pela necessidade de sobrevivência do grupo, ou, nas palavras de Baptista Machado, pela “*subsistência do grupo, da paz interna, da defesa*” a propósito de grupos populacionais que mantêm uma normatividade autónoma. Neste sentido, são criados mecanismos de controlo social e coação, ainda que não tenham um carácter permanente, mas constituindo-se espontaneamente sempre que se considera que alguma das normas essenciais foi violada. São, como Baptista Machado refere, um “*mecanismo de defesa do grupo contra a sua própria dissolução, sabido como é que nenhuma comunidade humana pode subsistir sem uma regra de justiça que regule as relações entre os seus membros e as relações destes com a comunidade.*” (Baptista Machado, 1990:53). Mas isso não significa que esse mecanismo de defesa se mantenha inalterado e inalterável ao longo dos tempos. Tal como se tem podido observar no âmbito desta investigação, também outros autores referem um processo de mudança social que a população cigana estaria a atravessar.

Entre a discriminação de que foram alvo ao longo dos séculos passados e as fortes mudanças que protagonizam no século XX, Blanes é perentório, “*esta mudança não fez senão reconfigurar as dinâmicas de precariedade e marginalidade social com que os ciganos se debatiam: se historicamente lidaram com o esquecimento, racismo, perseguição, violência, degredo e prisão da parte das autoridades e cidadãos (...), a partir da segunda metade do século XX as alterações estruturais no seu modo de vida apenas vieram reconfigurar os conceitos para incorporar processos e discursos de discriminação e exclusão dos vários sectores da sociedade.*” (Blanes, 2008:32).

## II. A lei cigana e o direito oficial

A história portuguesa nos últimos 50 anos, cujos principais marcos são o fim de uma ditadura e de uma guerra colonial em várias frentes, a implementação de um estado democrático e a integração de Portugal na União Europeia, traduziu-se em alterações sociais, culturais, demográficas, políticas e económicas para o país e para a sua população, onde a população cigana se inclui.

A população cigana participa no conhecido fenómeno do êxodo rural nos anos 70 e um número crescente de famílias instala-se nos arredores das cidades, vivendo em barracas que vai construindo em terrenos alheios (Lopes, 2008). Novas dinâmicas comerciais resultam do crescimento dos mercados urbanos que surgem com a expansão das cidades, frequentados por populações com mais recursos do que a população rural, envelhecida e empobrecida, tornando as cidades bem mais atrativas. Nos anos 1980 e 90, os bairros de lata dão lugar a habitação social, primeiramente em casas pré-fabricadas e mais tarde os prédios de habitação social que surgiram um pouco por todo o país, em grande parte graças a financiamentos europeus.

Estas transformações mudaram também o paradigma da relação formal ou estatal com a população cigana. Segundo Jean Pierre Liégeois, a interação política com a população cigana passou de “reclusão” para “inclusão” (Liégeois [1986] 2001). A forma de interação autoritária e de exclusão é substituída por uma ação integradora, mas, em grande medida, assistencialista, perpetuando o estatuto problemático desta população (Lopes, 2008). Todavia, é de assinalar positivamente que, no mesmo período, a aproximação às instituições estatais permitiu, antes de mais, a formalização da cidadania por via do registo de nascimento e obtenção de cartão de cidadão, mas, também, um aumento significativo do acesso a cuidados de saúde e à frequência escolar.

Ora, a urbanidade, a cidadania de pleno direito, a maior proximidade e interação com a população não cigana e a escolaridade são condições favoráveis à mudança social, sendo os jovens os seus principais agentes. Como refere Carlos Miguel, “*não se trata de uma descaracterização, mas tão-somente de um sinal dos tempos.*” (Miguel, 2008: 179).

Ou seja, a diversidade da população cigana parece ser não só causa, mas, também, consequência do processo de mudança social vivido pela população cigana, com impacto na sua vida familiar e social, assim como na interação com a população não cigana.

Outro fator que parece ter contribuído para a mudança foi o movimento religioso a que um número crescente de portugueses ciganos aderiu nos últimos 50 anos em Portugal. Quer pela

sua natureza, quer pelos impactos distintos e importantes que esta conversão acarretou para a vida familiar e social da população, este é um tema relevante que será aprofundado de forma isolada.

Ou seja, estamos perante uma diversidade em mudança. Importa compreendê-la, assumindo a sua complexidade e multidimensionalidade, o que torna a leitura da realidade mais rica e interessante. Como refere Augusto Santos Silva, *“Precisamos, portanto, de uma interpretação analítica não tradicionalista da tradição. Uma interpretação que – sem com isso desprezar a vinculação histórica da tradição ao passado, sem omitir a força do consenso entre gerações, sem esquecer a determinação da longa duração – destaque a pluralidade, a conflitualidade das tradições e a natureza dinâmica, sinuosa, feita de aquisições, acumulações, renovações e dissoluções, do curso das tradições.”* (Silva, 1994:7). Um desafio tão aliciante quanto exigente.

Ao longo deste capítulo foi possível confirmar a diversidade interna da população cigana com um forte reflexo na lei cigana. Apesar dela, a lei é assumida como una, mas as práticas nem sempre são consonantes com as regras. A diferença entre o dever e o ser traduz-se numa multiplicidade de práticas, fruto da heterogeneidade da população cigana que os próprios identificam, mas também da mudança social vivida por todos - alias, de forma muito consciente - e bem patente nos discursos recolhidos, como veremos.

#### **4.1. A diversidade em mudança**

##### **4.1.1. Uma mudança a diferentes velocidades**

Esta mudança social vivida hoje no seio da população cigana é produto de uma pluralidade de fatores que interagem entre si. Destacam-se o grupo de pertença, o território de residência, o grupo etário e o nível de interação com outras famílias ciganas e não ciganos, os quais se combinam e constituem um mosaico de práticas distintas.

Para os entrevistados, a mudança social manifesta-se de diferentes formas. José Silva destaca

## II. A lei cigana e o direito oficial

as diferenças de conduta existentes entre chabotos e os outros ciganos portugueses, grupo no qual se inclui. Associa aos primeiros um menor cumprimento e respeito pela lei cigana. Para o ilustrar menciona que entre os chabotos são atualmente mais frequentes as separações, os recasamentos e mais tolerados os casamentos com não ciganos, situações contrárias à lei. Comparando com o seu grupo de pertença, refere que quando acontecem casamentos de ciganos com não ciganos há um período de afastamento como forma de respeitar a desonra a que se sujeitou a família. Indicia que entre os chabotos a mudança foi no sentido do menor cumprimento, enquanto que entre o seu grupo continua a existir uma conduta de acordo com a lei:

*“É uma questão de respeito à lei, se calhar não somos tão conservadores, como as pessoas podem pensar, mas respeitamos mais a lei, porque estamos mais inseridos nessa lei do que os chabotos, eles vivem fora dessa lei. Posso dar outro exemplo, na minha etnia é completamente impossível uma mulher fumar, mas nos chabotos elas fumam. Elas casam várias vezes... (...) as únicas diferenças são em relação à liberdade individual... eles confundem um pouco a palavra liberdade... Eu vou explicar, casamento fora da comunidade. Eles encaram isso de uma forma mais liberal. Nós temos um processo, quando casamos fora da nossa comunidade, há um processo, um espaço de tempo em que temos de estar afastados, porque há a questão do respeito, a família e a honra da família é atingida de alguma forma e tem de haver ali um tempo... Um afastamento, para depois existir... um pai nunca deixara de gostar do filho, por muito que o filho tenha errado nessa escolha, mas para que as outras famílias não critiquem, lá está a questão da honra, para que não sejamos criticados”. (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

Complementa que a valorização da escola tem vindo a ser crescente entre o seu grupo de pertença, em contraste com os restantes grupos de população cigana, chabotos e galegos:

*“Temos essas leis, da honra da família e do respeito... valorizamos a educação e a escolarização das nossas crianças, nos outros grupos [chabotos e galegos] não o fazem... há divergências enormes.” (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

Por sua vez, Braulio acusa os galegos de serem mais conservadores e punitivos, nomeadamente no que respeita ao comportamento feminino:

*“a nossa lei cigana é diferente da dos [família galega], que são mais conservadores, mais punidores, sobretudo na questão da mulher. (...) O homem velho dizia se visse uma mulher da família dele a andar pela estrada, que ela já se tinha ‘portado mal’. Isto para nós é algo que não entra na nossa cabeça...”* (Braulio, 31-40 anos, Centro)

Lia, uma mulher que se autoposiciona como cigana portuguesa, mas que reconhece que a sua família é apelidada chabota, refere que os galegos desvalorizam a escola e que dela retiram as meninas aos 12 anos, de modo a evitar a desonra da família pela proximidade delas com rapazes não ciganos, reforçando aqui o conservadorismo associado aos galegos:

*“Não deixam as meninas estudar, aos 12 anos saem da escola.”* (Lia, 18-30 anos, Centro)

Outros entrevistados associam a mudança social à diversidade territorial e como isso influencia a forma como as pessoas e as famílias se apropriam da lei cigana no seu quotidiano. Os contextos urbanos estão associados a práticas menos conservadoras e os contextos rurais a práticas mais convencionais da lei. Fernando, residente no distrito do Porto, socorrendo-se da dicotomia antigo/moderno, procura explicar que a lei cigana nos contextos urbanos vai normalizando novos comportamentos. Destaca uma crescente valorização do indivíduo e das suas aspirações, em detrimento do coletivo, por oposição aos meios rurais, nomeadamente a zona alentejana do país, que associa ao cumprimento de normas da lei cigana mais antigas. Para ilustrar essa diferença dá conta de uma lei que nos meios urbanos caiu em desuso, regra que previa que quando um cigano fizesse um negócio em determinado território partilhasse os lucros com os ciganos aí residentes:

*“[A lei cigana é igual para todos os ciganos?] Não! Não, não é? (...) Como é que eu vou-lhe explicar isto?! É como você viver na cidade de Lisboa ou do Porto e alguém viver numa cidade ou vila. Por exemplo, nós aqui no Porto e em Lisboa temos uma lei, no Alentejo existe outra...Direi que no Alentejo, por exemplo, a lei é mais antiga, a nossa do Porto é mais moderna. É por ser uma cidade mais desenvolvida, Lisboa igual. Não vamos buscar aquelas leis dos nossos antepassados, vamos buscar a lei mais ou menos atual, aquela mais moderna. Por exemplo, eu estou aqui com a menina e faço um negócio consigo. Faço um negócio e ganho milhares! Faço um negócio consigo e ganho milhares, eu tenho o dinheiro e não tenho que dar satisfações a ninguém. Em*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*contrapartida vai a uma aldeia do Alentejo e se por acaso fizer um negócio com uma pessoa naquela aldeia, quanto aos ciganos que lá estiverem, eu tenho que dividir o dinheiro com eles. Pronto, isto é uma lei mais antiga que já não se aplica aqui. Posso ir à cidade do Porto, posso ir à cidade de Lisboa - que eu conheço perfeitamente - que andam pessoas ao negócio ou juntos fazem negócio. Cada qual leva a vida enfim... como pode! É individual.” (Fernando + de 50 anos, Norte)*

Cautela e Adalberto, a residirem no outro extremo do país, em concelhos alentejanos, parecem concordar com Fernando, sobre a forma como o contexto territorial condiciona a mudança social que atinge a população e a lei ciganas. Para os três, os ciganos a residir em contextos urbanos, que todos associam à zona norte do país, estão “mais integrados” na sociedade maioritária, o que apelidam “evolução”, por oposição aos ciganos a residir em contextos mais ruralizados, nomeadamente algumas zonas alentejanas, protagonistas de um maior conservadorismo - “bebem mais da tradição”, como refere Cautela:

*“O cigano do norte está mais evoluído porque é assim... O cigano de raça tem uma origem. O cigano tem uma origem, tem as suas leis mas há ciganos que já estão corrompendo muitas leis. Uns que evoluem muito rápido...evolução... quer dizer que estão muito mais integrados, os que estão mais evoluídos, os que vivem em meios urbanos mais "coiso"... aí há motivo para isso. Falando cá do Alentejo... Aqui no Alentejo o cigano bebe mais a tradição.” (Cautela, 41-50 anos, Alentejo)*

*“Aqui assim ainda estamos um bocadinho, como eu costume dizer, estamos ainda um bocadinho...não estamos tão evoluídos como já para ali naquela zona de Lisboa, do Porto. (...) As diferenças são inclusivamente na forma como se apresentam, no Alentejo [as mulheres] não vestem calças, contrariamente a outras zonas do país, como Lisboa. Aqui as mulheres ciganas casadas ainda não vestem calças, por exemplo.” (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)*

José Silva, residente numa cidade do centro do país, refere também a diversidade territorial, mas associa-lhe a proximidade com a população não cigana, considerando que uma menor proximidade contribuiu para um maior fechamento da população cigana, sugerindo que a mudança social decorre em grande medida desta interação social:

*“Sim, mas são populações mais fechadas. O próprio meio onde residem, a própria população do Alentejo é mais racista do que aqui e as comunidades são mais fechadas.*

*Vivem muitos juntos, muito entre eles, não há uma aproximação, não há envolvimento social e isso cria que não percebem que as mudanças têm de ser efetuadas. Aquilo que nós fazíamos no país, era o comércio de gado e cavalos... e acabou... (José Silva, 41-50 anos, Centro)*

Também Alba associa mudança social à crescente interação com não ciganos:

*“Eu acho que foi mudando com o tempo. Foi mudando com o tempo, porquê?! Porque nós sentimo-nos mais livres... mais livres! [Quem é que vos deu essa liberdade?] Fomos nós! Vemos a outras pessoas a andarem sem usar saia comprida e até já nem as ciganas da minha idade nem com mais idade já usam! As mocitas novas é que usam leggings, mini-saia e tudo! Já foi muito mudado e tem mais a ver com a maneira como nós fomos entrando na sociedade. Com os sem ser ciganos, os trabalhos, as formações, as escolas... aprendemos muito também com isso.” (Alba, 18-30 anos, Norte)*

Outros entrevistados colocam a tónica nas diferenças intergeracionais. Ainda que assumam que a lei é apenas uma, a sua apropriação e cumprimento divergem entre os mais e menos jovens. Para o exemplificar, a jovem Rita comenta a forma próxima como os atuais jovens noivos convivem por contraponto com o que a lei cigana prevê, nomeadamente o fato de tirarem fotografias juntos ou conversarem. Mas vai dando conta que esta mudança social não impacta em todos igualmente. A seu respeito, vai evidenciando ao longo da entrevista que defende e acata os preceitos da lei cigana. À medida que vai dando conta de exemplos, vai salvaguardando que a sua família é respeitadora e cumpridora da lei cigana e que ela, já tendo estado noiva, nunca tirou fotos com os noivos sozinha. Destaca, também, o facto de que a família não a autoriza a ter uma conta na rede social Facebook, implicitamente assumido como mais um exemplo de liberdade e exposição que contraria a lei:

*[E a lei cigana é igual para todos?] A lei cigana sim. Isso sim. [Todos os ciganos cumprem a mesma lei?] Não, muitos não cumprem, mas... Porque muitos já não ligam ao passado, já são mais modernos. Antes por exemplo, os noivos ficavam noivos, não é? Por exemplo não podíamos falar com os noivos. Agora se for preciso já podem estar com os noivos, alguns já tiram fotos com os noivos, antes era impossível. Por exemplo...eu para mim, eu estive noiva e não tirei nenhuma foto com os meus noivos sozinha, tirava, mas estavam outras pessoas juntas. Agora já não, alguns já tiram*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*juntos, mas isso já depende da família, alguns não se importam, outros já se importam. Alguns não se importam que as raparigas tenham facebook, outros já se importam...eu, por exemplo, não tenho, não me deixam ter. (...) mas acho que nós devemos continuar a preservar-se à mesma. Continuarmos com as nossas tradições.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

A conversa com M<sup>a</sup> Elisa e o neto Juvenal é também ilustrativa desta tensão intergeracional. Juvenal reconhece a existência da lei cigana, mas reconhece igualmente que os mais jovens assumem práticas diferentes dos mais velhos; por exemplo, considera aceitável a existência de casamentos entre ciganos e não ciganos, o que parece não ser tão concebível para a avó, desabafando que *“quem tem honra e vergonha não gosta”*.

Na mesma linha de discurso segue Pimenta, homem de lei que defende que ela é igual para todos os ciganos em Portugal e que só os tempos a têm mudado. A grande diferença que aponta é o menor respeito interno entre a população cigana, nomeadamente entre homens e mulheres:

*“[A lei cigana é igual para todos?] Era! (...) [Independentemente do cigano?] Sim. De norte a sul do país. Do que eu conheço, todo o Alentejo, Lisboa, Algarve (...). A lei dantes era mais correta e hoje não há aquela lei que havia aqui no meu tempo. Respeitavam mais as pessoas! Porque no meu tempo você passava aí numa estrada, eu passava por você, envergonhava-me e não lhe dava nem "bom dia" nem "boa tarde" ainda assim não dissesse você que eu lhe faltava ao respeito. Hoje não! Hoje se passar aí uma gaiata quer seja no meio da guarda seja no meio de... diz: 'Eh lá!' Há menos vergonha, há menos respeito. Ouviu?! Há menos respeito. Então, como não há respeito sucedem estas coisas. Antes havia mais respeito, havia mais amizade, havia mais lealdade, havia outra convivência. Hoje, os ciganos quase que não têm convivência uns com os outros.” (Pimenta, + de 50 anos, Alentejo)*

A existência de mudança social a diferentes velocidades é reconhecida de maneira unânime, as apreciações sobre ela é que divergem. As apreciações negativas sobre o seu impacto na lei cigana tendem a ser apontadas pelos mais velhos, homens e mulheres, que a associam aos mais jovens, registando-se neles um discurso saudosista em relação ao passado, por contraponto com o presente, associado a um menor cumprimento da dita lei. Como se tivesse sido atingida num dos seus princípios basilares - o respeito:

*A lei cigana, menina, tem muitos 'quês'! Hoje a lei cigana, eu vou-lhe dizer, está mais*



*para a acabar porque eles estão a ficar desenvolvidos demais... [‘Eles’? Quem?] Os jovens. A malta jovem está a ficar desenvolvida demais, depois eu vejo que para a gente isto foi um castigo... isto da internet! (risos) Isto hoje pela internet têm conhecimentos, os telemóveis... Isso foi um estrago total!” (José Norberto + de 50 anos, Norte)*

*“A vida de um cigano é feia porque hoje não há respeito nenhum. [A lei cigana está diferente?] Mudou do dia para a noite. A lei cigana mudou dia para a noite e da noite para o dia. [E concorda?] Não.” (M<sup>a</sup> Amélia, + de 50 anos, Centro)*

Gilberto e Fernando, ambos homens de lei a residir em contextos urbanos, assumem posições menos radicais. O primeiro, sem escamotear a mudança existente, considera que se trata de uma adaptação da lei, que resulta do processo de sedentarização da população cigana e da aquisição do estatuto de cidadãos:

*“É como eu lhe digo: de há quarenta anos para cá, o esquema mudou. Sempre se cumpriram as leis. As leis nunca saíram e continuam firmes para sempre até que haja mundo. Só que à medida que o mundo vai evoluindo e as leis começam já não a entrar, não já como nómadas, mas como cidadão, não é?!” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

Fernando, por sua vez, afirma que a lei cigana está diferente, apontando aspetos positivos e negativos dessa mudança. Atesta que agora é menos “rígida” e mostra-se satisfeito com a menor violência manifestada nos conflitos que surgem no quotidiano, mas enaltece o dever de solidariedade vivido no passado, indiciando que considera que no presente se estaria a desvanecer:

*“Porque as coisas já não funcionam conforme funcionavam há cinquenta anos atrás! Nós tínhamos uma lei que era muito rígida. Por um lado, muitas coisas eram boas, outras coisas eram muito más porque, por exemplo... Eu posso-lhe dar um exemplo das coisas boas. Por exemplo, suponhamos que você era uma cigana e eu era um cigano e vamos por aí fora... vamos por aí fora e achamos algo de muito valor, encontramos algo com a valor. A lei cigana diz que temos de dividir esse algo de valor ou alguma pessoa dá-nos algo e eu tenho de dividir com quem está à minha beira. Se vier aí alguém que... se nos derem ou se fizerem um negócio, eu tenho que dividir com ele! Isso é o que eu considero de bom. O que eu considero de bom também é: quando um cigano vai para o hospital e porque é na tristeza, juntam-se muitos ciganos a apoiar, a confortar a*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*família; quando morre alguém juntam-se também dezenas, centenas de ciganos para confortar a família; uma coisa que eu considero bom é um casamento e aí juntam-se milhares de ciganos na alegria; uma coisa que eu considero bom é as festas. Isto é o que eu considero bom. O que eu considero mau, por exemplo, eu dou uma chapada a um cigano, estou sujeito a levar logo um tiro! O outro poderia defender-se também com uma chapada ou um pontapé... [Era aquela agressividade que há bocado dizia, não é?] Exatamente! Já não é assim, já não funciona assim.” (Fernando + de 50 anos, Norte)*

Esta apreciação de Fernando não é partilhada por Marques, que declaradamente não concorda com a realidade que constata. Quando se pronuncia sobre a obrigatoriedade ditada pela lei de um homem permanecer casado com a sua mulher, acrescenta que atualmente essa obrigatoriedade se transformou em conselho, ficando ao seu critério o cumprimento da norma, do que discorda:

*“[perante uma situação de adultério por parte de um homem] Se tem filhos e a mulher o quiser tem de deixar a outra e apanhar a mulher. [É obrigado a fazer isso?] Bem, obrigado não é, mas é aconselhado. Antigamente era obrigado. Antigamente obrigavam-no, pelo menos 40 anos assim, obrigavam o homem a ficar com a mulher.” (Marques, + de 50 anos, Norte)*

A forma como apreciam genericamente a mudança sofrida pela lei cigana parece ser condicionada pelo território de residência. Se Pimenta, M<sup>a</sup> Elisa e Marques, todos a residirem em zonas rurais, assumem posições muito críticas, Gilberto e Fernando, a viverem em cidades desde sempre, assumem posições menos extremistas, reconhecendo a mudança social como uma adaptação, que comporta vantagens e desvantagens.

António, homem de lei, mais jovem do que Gilberto e Fernando, aponta como consequência positiva desta mudança a abertura e interação com a população não cigana. Refere, aliás, que não fora esta mudança e a acessibilidade da população cigana, a interação estabelecida no âmbito desta pesquisa não teria sido tão facilitada:

*“Acho bem porque a tradição cigana, se fossemos numa tradição cigana você não estaria aqui. Não seria aceite: ‘Tu não vais contar os nossos segredos para mais ninguém.’” (António, 41-50 anos, Norte)*

Ao longo do capítulo fomos dando conta das alterações que a lei tem sofrido. Pretendemos neste ponto enunciar o modelo analítico tradutor desse processo de mudança social. Ou seja,

procurar, nas palavras de Augusto Santos Silva, “*entender a mudança – como se constrói, que transforma, que produz de novo.*” (Silva, 1994: 9).

Quando confrontados com a pergunta “*A lei cigana está diferente?*” A resposta é unânime: “*Sim.*” Os procedimentos associados aos casamentos, às situações de separação, ao processo de luto, ao respeito pelas figuras de autoridade - os homens de lei - e a gestão das formas de autoridade territorial são as áreas da vida familiar e social em que se registam mudanças.

Uma das dimensões que emerge nos discursos sobre a mudança é a crescente liberdade individual, a valorização do indivíduo *per si* e da sua vontade, dissociado do interesse coletivo e familiar, o que desencadeia apreciações distintas.

O comentário de Fernando sobre a maior solidariedade existente no passado, ou a referência de Marques ao facto de qualquer homem poder terminar o seu casamento apesar de tal ser reprovado pela lei cigana, indicia a crescente valorização da liberdade individual em detrimento do bem e interesse coletivo, justamente quando este é um aspeto distintivo da população cigana.

O discurso de Simão, jovem com 21 anos, é bem ilustrativo de como considera importante atentarmos no indivíduo, mudança que associa ao processo de interação crescente com a população não cigana, processo que apelida de “*batalha*” e que associa à discriminação social sofrida pela população cigana, que procuram combater, sendo já possível identificar algumas alterações, nomeadamente a integração escolar, enquanto direito, nomeadamente de mulheres. Mas destaca também uma crescente liberdade das mulheres ciganas, face à autoridade masculina:

*“[Estavas a dizer que esse é o pensamento do cigano, que não é o teu. Qual é o teu?] O meu é que não devemos julgar as pessoas pelo que os pais ou os irmãos fazem, isso é estúpido. Eu sou bem diferente do meu irmão, sou diferente da minha irmã, sou bem diferente do meu falecido pai. [Isso quer dizer que tu achas que a lei cigana está a mudar, é isso?] É, estão a mudar. [Quais são as principais mudanças?] Eu acho que foi tanta batalha que a gente foi tendo contra a discriminação, foi tanta batalha que a gente foi tendo que já vamos evoluído alguma coisa. Já temos as meninas a ir à escola, rapazes a trabalhar, já temos rapazes a ir à escola a tirar boas notas e a passar de ano, já temos pessoas na universidade, já temos pessoal que é médico, já temos que é advogado. Acho que houve uma evolução bastante boa. As mulheres já têm mais*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*direitos, já tem direito a sair de casa com as amigas sem que o marido lhe chateia a cabeça.” (Simão, 18-30 anos, Centro)*

Esta liberdade de escolha estende-se à possibilidade de escolher uma atividade profissional para além da tradicional venda ambulante:

*“Por exemplo, agora nós, na nossa lei nunca houve um homem que trabalhasse ou uma mulher, em trabalho comum... [Um trabalho para outra pessoa?] Sim. Sempre agimos de uma forma negociante, ir feirando ou pela porta ou ir aqui e ali vender uma peça. Não é?! Então, sempre nós tínhamos essa lei e não trabalhávamos. Hoje já não há isso, hoje o que dizem é: ‘Para que é que eu quero agora a venda?! Não passamos da mesma coisa! Assim, temos o nosso trabalho, temos isto, temos aquilo.’ E todos se conformaram nessa área.” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

São os jovens os mais entusiastas da liberdade individual, independentemente do grupo de pertença ou território.

A escolha do cônjuge é a dimensão da vida familiar e social cigana onde a liberdade individual é mais evidente e unanimemente aceite. Constitui a alteração que reúne mais consenso entre os entrevistados, independentemente de grupo de pertença ou idade. A propósito da possibilidade de escolha dos cônjuges pelos próprios, o paralelo entre o passado e o presente é frequente para demonstrar a realidade atual, como refere a tia de Mia:

*“[Mudanças da lei cigana?] Tudo. [E concorda ou discorda?] Concordo. [Dê-me lá um exemplo?] As raparigas terem a liberdade delas, casarem com quem elas quiserem. Tinham que casar com quem não queriam.” (tia de Mia, Centro)*

A este propósito Rita dá o exemplo dos avós, que se casaram sem se conhecerem, situação da qual discorda:

*“A minha avó ficou noiva e passado um mês casou, nem o conhecia. Ela diz mesmo ‘casei com um estranho’, só ao fim de seis meses é que começou a conhecê-lo bem...ao fim de seis meses de estar casada. Pronto, isso eu não acho bem, não é? Acho que devemos conhecer, devemos falar tudo. (...) Mas de resto, os casamentos, acho que temos que continuar a tradição de casar...de ir virgens para o casamento...pronto, isso acho bem.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

Também Marques, homem de lei galego, casado e com 68 anos, dá conta e defende esta mudança de práticas, referindo que enquanto ele foi prometido pelos pais, os filhos casaram mediante a sua escolha pessoal:

*“[São prometidos?] São eles que gostam. [tem que pedir a noiva para o seu filho?] Sim. Nós ainda pedimos a filha ou o filho, mas com o conhecimento deles. Respeitamos. E nunca tiveram pedidos antes? Tiveram com outra. Não gostava um do outro. Deram cabaças. Quem vai casar são eles, não somos nós. [Antigamente era assim?] Não, antigamente eram os pais. Eu e a minha esposa ainda não estávamos neste mundo, já estávamos prometidos.” (Marques, + de 50 anos, Norte)*

Na generalidade, os entrevistados consideram que a escolha do cônjuge deve ser dos próprios, independentemente de terem ou não filhos. É disso exemplo Juvenal, entre os 18 e os 30 anos, casado e com dois filhos. Prometido pelos pais, casou com a prometida porque gostou, mas garante que os seus filhos não estão prometidos, preferindo esperar que cresçam e escolham pessoalmente a pessoa com que irão casar. Importa lembrar, porém, que se trata de uma escolha endogâmica. Espera-se que a escolha ocorra entre a população cigana.

Todavia, há um entrevistado que discorda do que foi dito, considerando que os jovens não têm maturidade suficiente para saber o que mais lhes convém e que deviam continuar a ser os pais a tomar essa decisão por eles. Trata-se de Pimenta, homem de lei a residir numa pequena localidade alentejana. A história da sua família é exemplar. Os seus filhos casaram com quem ele considerou mais adequado, sendo que tem já um neto pedido nas mesmas condições. Mas não deixa de referir que a tendência é para que a escolha seja feita pelos próprios, do qual discorda:

*“Combinamos, os pais diante dos filhos, lá está! Antes as filhas não mandavam, mandavam os pais. (...) Os meus filhos foram todos pedidos por mim. [E não tiveram voto na matéria?] Não senhora! Foram todos pedidos por mim. Porque a minha filha era gaiata e não sabia, eu já tinha uma certa idade já sabia. Eu via-o mediante o homem que era capaz de ganhar para lhe dar de comer.” (Pimenta + de 50 anos, Alentejo)*

Apesar de a maioria afirmar que os filhos casarão com quem desejarem, alguns dos entrevistados não deixam de os “prometer” como forma de selar laços de amizade ou reforçar laços familiares. É o caso de Adalberto e Alba. Ambos prometeram os filhos: Adalberto à filha

## II. A lei cigana e o direito oficial

de um amigo, Alba à sobrinha, filha de uma irmã. Contudo, se Alba afirma que se chegado o momento do casamento os jovens não desejarem cumprir o compromisso assumido pelas mães não haverá problema, já a mulher de Adalberto receia que haja um conflito com a família da jovem, caso o filho não queira cumprir o acordo firmado pelo pai. Se a jovem desejar cumprir o acordo, o rapaz deve casar, sob pena de se iniciar um conflito entre as duas famílias.

A história da família de Cautela ilustra a evolução do processo de escolha dos cônjuges para os filhos. Se o casamento da filha mais velha foi uma escolha familiar, nomeadamente da avó que Cautela respeitou, a filha mais nova teve a oportunidade de escolher quem desejava:

*“A outra já não porque foi já há mais tempo e ... pronto... foi a minha mãe que a prometeu. A minha mãe disse assim: ‘Gostava muito que a minha neta casasse com aquele rapaz.’ [E o senhor Cautela fez-lhe a vontade...] E eu também gostei e...pronto! Veio aquele. [E a filha gostou?] A filha também... não gostou lá muito, ainda disse: ‘ai...e coiso, mas que ia correr bem e tal.’ É um excelente rapaz, de boas famílias... Lá está! O cigano olha logo se é de boas famílias, se é bom rapaz...e este é bom rapaz!”*  
(Cautela, 41-50 anos, Alentejo)

As alterações no que respeita às escolhas matrimoniais são um bom exemplo de como a mudança social assume diferentes velocidades, fruto da interação de distintos fatores. Neste caso, a idade combinada com a zona de residência, o grupo de pertença e o nível de interação com ciganos e não ciganos explicam a mescla de posicionamentos, bem espelhado no quadro 9 que sistematiza o tipo de união dos entrevistados.

### **Quadro 8. Tipos de casamentos dos entrevistados**

	<b>Prometidos por decisão dos pais</b>	<b>Prometidos por desejo dos próprios</b>	<i>Fugimentos</i>
<b>Outros ciganos portugueses urbanos</b>	Castro, + 50 anos Gilberto, +50 anos José Norberto, +50 anos	Flávio, 18-30 anos Joana, 18-30 anos Braulio, 31-40 anos Júlia, 31-40 anos Fernando, +50 anos	Rita, 18-30 anos Simão, 18-30 anos Tatiana, 18-30 anos Madalena, 18-30 anos Alberto, +50 anos Piedade, +50 anos
<b>Outros ciganos portugueses rurais</b>	Juvenal, 31-40 anos Cautela, 41-50 anos Pimenta, +50 anos M <sup>a</sup> Elisa, +50 anos	João, 18-30 anos	
<b>Galegos rurais</b>	Marques, + 50 anos	Lopes, 18-30 anos	Alba, 18-30 anos
<b>chabotos rurais</b>	António, 41-50 anos		
<b>chabotos urbanos</b>	M <sup>a</sup> Amélia, +50 anos	Lila, 18-30 anos	

Sentido da mudança: da decisão familiar à escolha individual  
Fatores diferenciadores: idade e território

Como se constata pelas idades dos entrevistados e o tipo de casamento que tiveram: os mais velhos, com mais de 50 anos, tendencialmente, não participaram na escolha do seu cônjuge; por oposição, os entrevistados mais jovens que utilizaram o *fugimento*, fizeram-no para evitar o casamento, possivelmente pelo custo que comportava; já no caso dos mais velhos essa era a

## II. A lei cigana e o direito oficial

única opção perante a recusa das famílias; há ainda um grupo de indivíduos, de idade intermédia, que casaram segundo a sua escolha pessoal, ainda que havendo requerido a aprovação familiar.

Todavia, há mais duas variáveis que parecem ter influenciado no momento de agir para formalizar a união. São elas o tipo de território (rural/urbano) e o grupo de pertença. No grupo dos indivíduos que casaram segundo a escolha feita pelos pais (tendencialmente mais velhos), destaca-se Cautela entre os 41 e os 50 anos à data da entrevista (o mais jovem deste grupo), casado segundo a escolha familiar. O contexto rural alentejano em que habita poderá explicar um maior conservadorismo das práticas, o que vai de encontro ao apurado anteriormente. É aliás interessante recordar que as duas filhas de Cautela casaram sob procedimentos distintos, a mais velha segundo as escolhas familiares e a segunda, mais jovem, seguindo a sua vontade pessoal.

No mesmo escalão etário que Cautela encontramos Júlia, entre os 31 e 40 anos, mas cujo contexto urbano de residência, com influência nas práticas, poderá justificar por que a escolha do cônjuge foi sua, com consentimento familiar. Aliás, tal como Fernando que, insistindo junto da família, conseguiu casar com a pessoa que pretendia. Deste grupo fazem parte ainda mais dois jovens, um galego e um cigano português, casados com as mulheres que escolheram e com consentimento da família, ambos a residir em contextos rurais. A pertença territorial, já anteriormente associada a práticas conservadoras, estende-se agora à forma como os casamentos são desencadeados.

Finalmente, os jovens que utilizaram a fuga como meio para casar são maioritariamente ciganos portugueses jovens a residir em contextos urbanos. Uma prática que tende a crescer, com uma diminuição da desonra para os próprios e para a família. Segundo Madalena, a residir na AML, este é a prática atualmente mais frequente:

*“[O que é que se usa mais hoje em dia? O pedimento ou como vocês fizeram?] Agora é mais como nós fizemos.” (Madalena, 18-30 anos, AML)*

Este é mais um exemplo das mudanças sociais a diferentes velocidades. Em contexto urbano, os *fugimentos* parecem ser uma prática mais frequente, talvez fruto das dificuldades em financiar uma festa de casamento, passando a ser mais tolerada e menos penalizada. Por sua vez, os entrevistados a residirem em contexto rural referem-se menos à existência de *fugimentos*. Alba, cigana galega, é a única residente em contexto rural que utilizou a fuga para



casar. Encontra-se atualmente no seu terceiro relacionamento, sendo que os maus-tratos dos dois primeiros companheiros são o motivo das separações.

Também é Alba que desvaloriza as consequências do filho eventualmente não querer cumprir o compromisso matrimonial que a mãe assumiu para ele. O facto de pertencer a uma família a socialmente isolada, poderá significar um menor controlo social e cumprimento da lei. No extremo oposto está Pimenta, homem de lei, respeitado regionalmente que defende o rigor no cumprimento da lei cigana, um apologista de que as escolhas matrimoniais devem ser da responsabilidade dos pais.

O crescente número de casamentos entre ciganos e não ciganos parece ter forçado a lei cigana a incorporar esta realidade de forma menos penalizadora para os próprios e para a família:

*“Eles um dia mais tarde combinaram-se e fugiram. E foi o casamento. Claro, nesse dia foi um grande serrabulho e durante um tempozinho (risos). Porque, agora, se acontecer um caso desses é um caso muito raro. Imagine aqui há trinta anos atrás. [Como é que foi para os seus avós?] Foi muito humilhante.” (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)*

As novas práticas, aparentemente contraditórias com a lei cigana, criam uma clivagem geracional, mas também territorial. Na generalidade os mais jovens e os que residem em contexto urbano são os mais favoráveis a essa realidade e os mais velhos e que residem em contexto rural os que menos apreciam esta realidade emergente, como refere M<sup>a</sup> Elisa:

*“Para quem tem honra e vergonha, não gosta.” (M<sup>a</sup> Elisa, + de 50 anos, Alentejo)*

Por sua vez, o seu neto Juvenal reconhece que a lei cigana reprova casamentos entre ciganos e não ciganos, mas considera positiva esta aproximação por via das uniões matrimoniais, reconhecendo que são os mais jovens que imprimem mudança com o número crescente destes casos:

*“A gente temos a nossa lei. Temos a nossa lei que tem de ser mesmo, mas a maioria da malta jovem já é... É diferente. É diferente! Eu tenho primos casados com sem ser ciganos [E o que é que vocês acham disso?] Normal. Não tem mal nenhum.” (Juvenal, 18-30 anos, Alentejo)*

## II. A lei cigana e o direito oficial

Fernando, homem de lei a residir numa cidade do norte do país, reconhece que se no passado os casamentos com não ciganos eram desconsiderados, atualmente são mais aceites, dando o caso do seu filho como exemplo:

*“Tenho um filho que está casado com uma pessoa não cigana, tenho um neto que está casado com uma pessoa não cigana, tenho uma irmã que está casada com uma pessoa que não é cigana. [E isso não afeta a sua honra de homem de lei?] Não, nada! Nada. Se calhar há cinquenta anos afetava, mas hoje não, não! Não afeta porque é assim: poderia afetar se as minhas noras tivessem má fama. Como elas eram umas meninas de honra...” (Fernando + de 50 anos, Norte)*

Ou seja, se no passado o simples casamento com não ciganos era desonroso, atualmente a desonra só acontece se os envolvidos se afastarem dos modos de vida ciganos. Aliás, se a possibilidade desse não cigano ser padrinho ou madrinha estava completamente arredada, atualmente, dependendo da honra que for ganhando aos olhos da população cigana, poderá alcançar esse estatuto e ser convidado para cumprir esse papel, como aliás se verificou no caso aqui relatado. Mais uma vez, a mudança assume diferentes velocidades. Se Gilberto, morador numa cidade da AML assume essa possibilidade, *“Sim, hoje. Antigamente, não. Não”*, Juvenal, de uma localidade alentejana, não vai tão longe. Apesar de considerar estas situações positivas, reconhece e legitima as limitações, pois o papel carece de uma honra vedada a um não cigano, pelo simples facto de o ser.

Tal como os casamentos com não ciganos, as separações são desonrosas para o casal, mas também para as famílias:

*“Muitas vezes nós até falávamos às escondidas com os nossos irmãos daqui porque tínhamos medo da reação deles. Nessa altura era mais...como é que eu hei de explicar? Nessa altura era mais...os ciganos agora, se for preciso já não é assim, já não são tanto...por exemplo, se agora acontecesse isto eu acredito que eu vinha para aqui à mesma e ia para lá à mesma e o meu pai já não se preocupava. Mas nessa altura foi muito mau o que ela fez, então é como se a minha família daqui também tivesse culpa. Eles não tiveram culpa, mas é como se tivessem culpa. Para eles, na mente dele e do meu avô, eles tinham culpa.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

Apesar de a lei cigana reprovar as separações, elas são mais frequentes e menos penalizadas:

*“[Não há muitas separações?] Agora já há mais.” (Simão, 18-30 anos, Centro)*

O crescente respeito e valorização da vontade individual torna-se bem patente. O aumento das justificações para que uma separação aconteça, parece rescrever a lei cigana.

Contudo, os mais velhos tendem a manifestar uma visão reprovadora desta nova realidade, como as palavras de Marques revelam, insinuando a leviandade dos mais jovens:

*“[A lei cigana está a mudar?] Nesse aspeto está, nesse aspeto está. O casamento antes era mais sagrado. Só para os velhos é que continua sagrado. Só os novos é que... Agora estes miúdos de hoje em dia é que casam, deixam as suas mulheres, vão com outras. É mau para tudo.” (Marques, + de 50 anos, Norte)*

Também aqui a clivagem da idade, território e nível de isolamento social condiciona o entendimento destas situações. Indesejadas pela lei cigana, são os mais jovens e a residir em contexto urbano os que menos as penalizam; mas é entre os entrevistados com maior isolamento social e entre chabotos que mais casos são reportados e menos repercussões têm na honra, o que poderá acontecer por um menor controlo social, fruto do isolamento em que vivem. É disso exemplo a família chabota do centro do país e Alba, galega do norte.

Ora, no que respeita ao casamento, verifica-se que as transformações nas formas de conjugalidade da sociedade ocidental atingiram também a população cigana. O casamento como oportunidade de uniões sociais e económicas entre famílias deu lugar à união por amor. A valorização do indivíduo, da sua felicidade e do seu livre arbítrio prevalecem crescentemente sobre o interesse coletivo. A valorização da escolha individual do cônjuge está aliás atualmente presente nos diferentes grupos, apenas chegou mais recentemente junto de uns do que de outros.

Outra dimensão em que a mudança social é notória é nas manifestações do luto, quer no rigor das práticas a ele associado, quer na sua duração. Atualmente algumas viúvas retiram o luto decorrido algum tempo, contrariando a lei cigana que dita que o luto de uma viúva é vitalício, gesto que é censurado por uma parte da população cigana:

*“É censurada. [Não será mais convidada para madrinha?] Pois, provavelmente! Provavelmente! Sim, normalmente não são. Isto é exatamente como o casamento de ciganos com não ciganos ou vice-versa.” (Fernando + de 50 anos, Norte)*

A dicotomia jovens/velhos surge regularmente para justificar diferentes práticas, sendo o luto outro caso paradigmático. Se os mais velhos respeitam a lei cigana, os mais novos parecem

querer reescrevê-la. Rita considera positivo o fato de atualmente as mulheres que enviúvam ainda jovens retirarem o luto decorrido algum tempo:

*“Pronto, acho que isso aí foi bom mudar. As mulheres estarem de luto...há mulheres que agora tiram o luto novas...acho bem, porque ainda são novas e têm que viver a vida delas. Agora eu caso, tenho 20 anos, fico viúva...vou ficar viúva até aos 80? Isso não tem jeito nenhum, e antes eram muito censuradas se tirassem o luto novas. Pronto, acho que isso foi bom mudar.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

De forma perentória denuncia-se Pimenta, considerando desonroso os comportamentos atuais, opondo o passado ao presente, os mais jovens aos mais velhos:

*“As barbas eram um aspeto, revelavam o luto e o sentimento. Havia agora aqui uma paródia de ciganos se viam vir alguém que estava de luto deixavam de cantar. Só cantavam e faziam aqueles barulhos, aqueles toques e aquelas coisas quando o de preto voltava as costas. Hoje está ali um a ser enterrado e estão aqui a cantar e a bailar! Portanto, não há respeito nenhum! (...) Os modernos morrem-lhes os pais, morrem-lhes os maridos... As ciganas dantes morriam-lhes o marido, cortavam o cabelo, vestiam-se de luto e eram respeitadas. Havia uma festa de Natal, os outros estavam ali cantando e ela não queria saber daqueles que estavam para ali. Hoje sentam-se ao meio e só não cantam e não bebem porque não calha. Tínhamos vergonha de aparecer ao pé dos ciganos sem luto porque se morria uma pessoa tínhamos que pôr luto. Hoje não há vergonha, não há merecimento do cigano. Hoje a lei do cigano está complicada, está sim senhor! (...) Havia um abarracamento ali com músicas, com ciganos a cantar e a bailar, mas como eu tinha luto não me chegava para lá. Não ia! E quando viam vir um gajo de luto, o canto parava e respeitavam-no. Depois de ele abalar lá começam com barulho e essas coisas. Hoje não, está tudo diferente.” (Pimenta, + de 50 anos, Alentejo)*

De facto, o território é um fator importante. Contrariamente a Pimenta, Gilberto aproxima-se da opinião de Rita, quando refere que caso uma viúva volte a casar o seu novo marido será igualmente “estimado” e que isso não acarretará nenhum “problema”:

*O luto também está totalmente desaparecendo porque - não digo na questão das pessoas quando... pronto... partem - não quer dizer que as pessoas não sentem a mesma dor porque nós todos, seres humanos, sentimos a falta do nosso ente querido quando parte. Não é?! Isso é ponto final, sejam quais forem as etnias. Mas nós sabemos que em várias*

*etnias e em várias raças e costumes têm aqueles dias de choro, de lamento, não é?! Depois passa e acabam. Não esquece porque está no coração, mas através de visual acabou. A pera ou a barba, o cabelo grande ou o chapéu, isso totalmente já desapareceu. Já nem todos fazem, a não ser que seja o esposo. Elas, nesse caso, ficam todas cobertas de luto. [A viúva fica para sempre? Continua hoje a acontecer?] Sim. A lei é assim, ainda continua, mas já não fazem. [As mulheres já não fazem?] Claro! A lei continua na mesma, nem nunca vai terminar, só que lá está... das que têm quarenta anos para baixo já não. (...) Porque a mulher era excluída, saía fora da comunidade cigana. Se uma cigana tirasse o luto do marido e casasse com outro homem, não importa a raça ou a cor, era excluída do seio do cigano e agora já não. Já estimam igual como se estivesse casada com o primeiro marido, estimam-no e já não há esse problema.” (Gilberto + de 50 anos, AML)*

No que respeita à diminuição do tempo de luto, as opiniões são muito divergentes, sendo a sua retirada o antes do previsto criticado inclusivamente por alguns jovens, como Mia. Apesar de não ser claro a quem se refere, aponta de forma depreciativa que *outros* cumprem períodos de luto mais breves do que o previsto:

*“Mas hoje em dia o luto já não é igual. Por exemplo, agora morre a minha sogra, espero que não, que dure muitos anos. O meu marido claro ia andar de luto, não podia cortar o cabelo, mas por exemplo há muitos que morre o pai ou a mãe e eles andam aqueles 3 ou 4 meses e tiram logo.” (Mia, 18-30 anos, Centro)*

Relembremos aqui o desagrado com que Joana e Flávio se referem ao facto de as filhas de um tio recentemente falecido, suas primas, terem retirado o luto decorrido três meses.

Também Adalberto dá conta da diminuição do tempo de luto, mas assinala-o de forma positiva, como se correspondesse a um progresso social da população cigana:

*“Antigamente, quando morria um irmão estavam três anos de preto. Agora só estão um ano, mais ou menos. Morria um tio, estavam seis, sete meses ou um ano. Agora, estão um mês ou dois. Já se nota aí a diferença. (...) Porque as pessoas vão evoluindo, vão ouvindo as coisas e não se compreende estar tanto tempo de luto.” (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)*

Os posicionamentos mais extremos são o de António, pastor e homem de lei, e Valdemar,

solteiro, que desvalorizam totalmente as manifestações de luto:

*“O luto é uma tradição cigana. O luto está no coração, não está na roupa. Na tradição cigana mostra a tradição e tem que andar ali até tem que andar contra vontade, mas tem que mostrar que anda. Mas para mostrar que ama o pai não tem que trazer a roupa. E é fazer-lhe o bem enquanto cá anda. Há um ano para cá, antes de ele morrer a gente mudava-lhe a fralda, dava-lhe banho. A mais os meus irmãos, a gente aqui. Eu fiz tudo que estava ao meu alcance. Eu fiz. Não tenho remorso nenhum. [Mas isso é bem visto?] Agora aqui pelos ciganos já está a evoluir muito, porque o cigano já está a evoluir muito. Antigamente andava, só com a barba, seis meses. Eu trouxe a barba três meses. Porque fiz a barba. Depois ao fazer os seis meses eu tirei o luto. Porquê? Porque é que lhe digo, os ciganos, daqueles que já conhecem o evangelho, o evangelho diz que a tradição não salva.” (António, 41-50 anos, Norte)*

É interessante salientar que a dicotomia mais velhos/mais jovens tão mencionada é bem ilustrada pelos relatos de António e Valdemar. Ainda que ambos desvalorizem as manifestações de luto convencionais, não deixam de apontar que as suas mães cumpriram e cumprem todos os preceitos associados ao luto de uma viúva. A diferença de grupo etário, tendo em conta as suas idades (o primeiro entre os 41 e os 50 anos e o segundo com mais de 50 anos) indicia, por um lado, que o processo de mudança não é recente e, por outro, tendo presente os testemunhos anteriores sobre o tempo dedicado ao luto, reforça que esta mudança social se faz a diferentes ritmos.

### **4.1.2. O impacto da mudança social nas figuras de poder – a emergência de mulheres de lei**

Ainda que os entrevistados deem conta de mudanças na forma como se pratica a lei cigana, algumas normas continuam bem firmes. Quem são os homens de lei e que perfil devem ter

parece ser a dimensão mais unânime entre os entrevistados. A figura de autoridade associada a um homem mais velho, zelador da lei cigana na sua conduta e no seio familiar é consensualmente reconhecido como o perfil desejado para o papel.

Já a regularidade da sua intervenção assume entendimentos distintos, como anteriormente já referido. A este respeito, Marques e Fernando consideram que as figuras de autoridade são atualmente menos solicitadas e menos respeitadas:

*“[Os homens mais velhos já não são chamados?] Antes eram mais chamados!”  
(Marques, + de 50 anos, Norte)*

*“os homens de lei estão em vias de extinção. O que está a acontecer é que o mundo está a mudar, as pessoas estão a mudar e com os ciganos não é diferente, também não pararam. (...) Porque as coisas já não funcionam conforme funcionavam há cinquenta anos atrás! (...) Porque havia o conselho dos anciãos e os anciãos exigiam que assim fosse: ‘Porque tem de ser assim!’ O que eles diziam nós tínhamos que fazer. Hoje já não é assim (...)” (Fernando + de 50 anos, Norte)*

Deste posicionamento discordam os mais jovens, pois consideram que a autoridade continua a ser reconhecida e valorizada:

*“Porque eu acho que sempre tem outro respeito, nós temos muito respeito àquelas pessoas que são mais velhas!” (Lopes, 18-30 anos, Norte)*

Por sua vez, o surgimento de mulheres de lei, longe de ser consensual, parece ser precisamente fruto da mudança social que afeta a população cigana. Em contextos rurais essa possibilidade é negada, sendo apenas reconhecidas mulheres de respeito que zelem pela lei cigana no que diz respeito aos assuntos femininos. O surgimento deste papel foi parcamente assinalado e surgiu apenas em contextos muito específicos: territórios urbanos, inexistência de homens com perfil reconhecido e entre chabotos. Este pode ser um indício de uma tendência de esbatimento da desigualdade de género tão vincada na estrutura social da população cigana, como refere José Norberto:

*“Estamos a entrar numa fase que seja homem ou mulher é igual. Isto tanto valem as leis para a mulher como para o homem.” (José Norberto + de 50 anos, Norte)*

Na verdade, todos os restantes discursos demonstram bastante resistência a essa designação. Não sendo possível aferir a partir da informação recolhida a dimensão desta nova realidade, é seguramente uma linha de investigação que merece aprofundamento.

O protagonismo feminino parece despontar já noutras dimensões, sendo visível no crescente direito que lhes é reconhecido na escolha do cônjuge, no crescente número de separações e na diminuição do impacto social negativo associado ao papel de mulher separada, nomeadamente com a possibilidade de regressar à conjugalidade e manter uma vida social ativa, quer em situações de separação quer de viuvez. Esta autonomia é particularmente sentida na inserção escolar, com um crescente número de jovens raparigas a frequentar a escola para além do ensino básico, nomeadamente ao nível superior.

### 4.1.3. Da aproximação social à aproximação normativa

O recurso ao direito oficial pela população cigana é, segundo a sua lei, desnecessário e até reprovável se servir para resolver uma contenda entre famílias ciganas. Todavia, também nesta matéria emergem diferenças que importa assinalar.

Gilberto considera que passar a ser abrangido pelo direito oficial trouxe vantagens à população cigana. Passar a ser um cidadão com direitos, com acesso à escola e à saúde, é considerado positivo, não deixando de assinalar a perda da genuinidade daquilo que considera ser cigano:

*“A lei da nação fez muito, muito, para que o cigano mudasse. Muito corretamente: nós estávamos, vamos assim, mediante a lei para gerir conforme a lei. Em Portugal, Espanha, França ou em Inglaterra, nós éramos como que tipo nómadas e não tínhamos direito a qualquer assunto em cada nação no mundo, não é?! Então nós não tínhamos direito a escola, médicos ou qualquer coisa. Simplesmente quando chegavam quase a morrer e iam ao hospital, era ‘toma lá, dá cá, vai embora’ porque era de etnia cigana. Mas, no entanto, quando a lei começou a exigir escola, quando começou a exigir o estudo máximo, quando começou a exigir que só aos dezoito anos... Aí começou então a etnia cigana a perder os seus hábitos e costumes. Essa foi uma das grandes partes para que o cigano ficasse um pouco mais fora daquilo que chamamos ser “cigano puro”. Aí, a pureza foi embora!” (Gilberto + de 50 anos, AML)*



Tatiana dá conta da mudança de práticas no que respeita à guarda de filhos de casais separados por influência do direito oficial, como se vertessem para a lei cigana o que o direito prevê nas mesmas condições:

*“Então o que é que aconteceu? Eles [homens de lei] vieram e foram falar com ele e com a família dele: ‘O que é que se passa? ‘A minha mulher deixou-me! Deixou-me e agora levam-me o filho assim sem mais nem menos. Não pode ser! Eu quero o meu filho, vai ser para mim’ ... E não sei quê nem que mais... Os homens aí disseram logo: ‘Não! Tu a ela não podes tirar o filho. Tu sabes disso. Eu como homem de lei não lhe posso ir dar esse recado.’ ‘Então eu quero o menino duas ou três vezes por semana.’ Eles disseram-lhe: - ‘Não!’ Isso para nós também é inédito embora não haja uma lei... Isso para nós também é inédito porque quando há uma separação é de vez e não há...”*  
(Tatiana, 18-30 anos, Norte)

Por sua vez, Fernando, comparando a lei cigana e o direito oficial, destaca os aspectos positivos deste face à lei cigana, que considera mais violenta:

*“Então é assim: a nossa lei cigana, eu entendi sempre que deveríamos aproveitar trinta ou quarenta por cento daquilo que temos de bom e eliminar aqueles cinquenta ou sessenta que temos de mau porque a nossa lei cigana é muito mais agressiva do que a lei portuguesa. (...) Porque é assim: se houver alguém de etnia cigana que cometa um crime de violação, por exemplo, essa pessoa está condenada à morte. Ou se alguma pessoa, algum cigano, tirar a vida a outro, esta condenado à morte se não fugir. No caso da nossa lei portuguesa o máximo que podemos apanhar são vinte e cinco anos!”*  
(Fernando + de 50 anos, Norte)

Fernando chega a defender o direito em detrimento da lei cigana: perante um homicídio, diz chamar as autoridades competentes à luz do direito:

*Chamar a polícia. Foi exatamente o que eu fiz, chamar a polícia, acusar a pessoa que matou e que está presa. Depois os ciganos têm por mania vingarem-se ou num irmão ou num primo até à segunda, terceira geração.* (Fernando + de 50 anos, Norte)

M<sup>a</sup> Amélia refere também a intervenção do direito oficial no caso em que interveio, referindo que o homicida fugiu, mas foi apanhado pelas autoridades estatais.

Rita, por sua vez, refere que o processo de inserção social da população cigana se traduziu, entre muitos outros aspetos, na sua cobertura pelo direito oficial, o que, no seu entender, fez recuar a violência e os atos de vingança.

Mas há também quem destaque as oposições existentes entre o direito oficial e a lei cigana, é o caso de uma das noras de Pimenta, que considera que a ida das meninas à escola é contra o estabelecido:

*“Porque é que você não faz para as meninas não irem para a escola, as meninas, os meninos vão. Isso é contra a nossa lei.” (Melina, Mulher da família de Pereira, Alentejo)*

A posição de Melina ilustra bem como a pertença territorial condiciona as perspetivas sobre a realidade social da população cigana. Se os entrevistados residentes em contexto urbano e mais jovens tendem a ter um discurso de convergência entre a lei cigana e o direito oficial, Melina, a viver em contexto rural, revela-se menos permeável à mudança social que outros grupos experienciam.

Percebe-se pelos relatos que a convergência entre a lei cigana e o direito oficial é crescente, fazendo dissipar progressivamente alguns confrontos que existissem/existam, uma evolução que a crescente interação entre ciganos e não ciganos poderá ajudar a explicar.

### **4.2. O impacto da igreja evangélica**

A mudança social protagonizada pela população cigana, nomeadamente resultante da adesão ao movimento evangélico foi já abordada ao longo deste capítulo e vai ao encontro do constatado por outros autores. Como refere Blanes *“a igreja Filadélfia surge no panorama local como uma força transformadora que participará nessas transformações, oferecendo respostas concretas ao colectivo.”* (Blanes, 2008: 12).

Ana Isabel Afonso vai um pouco mais longe e define o movimento evangélico como *“uma espécie de processo purificador para lidar com a marginalização secular e que, para os seus*

*protagonistas, levaria a uma melhor integração na sociedade dominante sem, contudo, perder a identidade que lhes é própria.” (Afonso, 2012: 12).*

Dada a sua relevância para a investigação em causa, importa refletir sobre o impacto que a adesão a este movimento teve na lei cigana. Os relatos recolhidos identificam a diminuição dos comportamentos violentos como a grande alteração e vantagem. São vários os relatos que vão nesse sentido:

*“Ajudou a desfazer as tradições, antigamente era olho por olho, era dente por dente. Agora como são crentes... Agora é mais Deus te abençoe, te ajude. Aliviou os castigos...” (Júlia, 31-40 anos, AML)*

*“Mudou alguma coisa na lei? Vinhos, acabou. Aquele que era mau teve que se botar bom. Aquele que guerreava com a mulher agora pensa duas vezes e já não guerreia. Certas coisas que eles faziam, roubar aqui, roubar a outro lado, também mudou. Para quem tiver vergonha e tiver consciência mudou.” (Pimenta + de 50 anos, Alentejo)*

*“Eu nasci, não era evangélico. Faz 40 anos. Eu tenho 68, vou fazer 69. Para trás não sabia nada o que era Deus mas agora já sei o que é Deus. Sabemos o que é a palavra de Deus, vamos eu aqui e outro. Vamos sempre. Aquilo que nos fazíamos dantes morreu, terminou. [O que é que fazia antes?] No tempo em que não conhecia deus, dantes roubava, agora já não roubo, antes fazia mal a um e a outro. Hoje já não faço. Hoje, pratico, faço aquilo que posso do bem que eu quero. Aquilo que está marcado na bíblia, nos praticamos, o que se pode, vá. Não digo que se vá praticar tudo. E é isso. Um supor, vejo um que é drogado. Já lhe falo, que saia da droga, que venha para deus, que é bom, e é isso.” (Marques, + de 50 anos, Norte)*

*“Há mudanças porque uma pessoa quando for evangélica, for pastor e conhecer a palavra de deus, não se pode meter em confusões! É bom! Há mais calma. [foi uma grande mudança?] Foi uma mudança enorme e grande!” (Alba)*

Esta alteração comportamental chega a traduzir-se no fim dos *contrários* existentes entre famílias, o que é bem patente no discurso de vários entrevistados:

*“Se os problemas forem entre famílias crentes é mesmo, porque se tu frequentares a igreja começas a ter outros comportamentos! És uma pessoa muito neutra, uma pessoa*

## II. A lei cigana e o direito oficial

*muito relaxada... Tu reagias a um problema de forma agressiva e depois não porque tens princípios.” (Tatiana, 18-30 anos, Norte)*

*“[E como é que é esta relação entre a igreja cigana e a lei cigana? Há alguma mudança na lei cigana?] Pode haver, sim. Por exemplo há pessoas, por exemplo, que tinham contrários...começaram a andar na igreja e já não são contrários. Por exemplo, podem não falar com essa pessoa, mas se for preciso já estão no mesmo sítio porque são de deus não têm aquela rivalidade, já não têm ódio. Por se tornarem de deus...mas a outra pessoa pode ter, não é? Mas já ouvi alguns a dizer: ‘há, os homens de deus não têm contrários’, já ouvi outros que são pastores e têm contrários à mesma; isso já varia da pessoa.” (Rita, 18-30 anos, Centro)*

O discurso de António para além de ser igualmente revelador do apaziguamento dos conflitos, indicia outras mudanças de comportamento, como abstinência alcoólica, quando se refere ao convite para “beber um sumo”:

*“Os contrários só desaparecem se as duas famílias forem evangélicas. Por exemplo a minha família pode ser evangélica, a minha família pode ter um problema se a outra não é evangélica. Nunca vai deixar de ser contrário do outro. Só muda se a outra parte se converter um dia também. Desaparece o contrário. já existe isso. Contrários que se tinha matado pais diretos e convertem-se e depois ficam amigos. O pai de um matou o pai do outro e eles não se podiam ver e depois de se convertem chamaram-se para ir beber um sumo e conversar. É verídico.” (António, 41-50 anos, Norte)*

Marques, Adalberto e Braulio ilustram esta realidade relatando *contrários* que foram sanadas em consequência da adesão dos seus protagonistas à igreja evangélica, Marques conta um caso que protagonizou e Adalberto e Braulio referem casos que conhecem:

*“Sim, já tivemos, já tivemos. Eles podem ser contrários meus, mas eu já não só contrário deles. A história que eu vou contar o homem já morreu. Antes o casamento era sagrado. Está aqui o meu filho já. Pediu-se com uma rapariga em casamento e depois ela fugiu com outro, não estavam casados, estavam pedidos. [Deu-lhe cabaças?] Não, nada. Depois é que veio o pai da rapariga ter comigo. Ai eu já conhecia deus, já conhecia deus. Queria-me bater. Eu perdoei-o e ele não me perdoou. Por isso é que digo, nos aqui não temos contrários com ninguém.” (Marques, + de 50 anos, Norte)*

*“Por exemplo, eu conheço uma família, alguém de uma família matou outro. Então, estão*

*divididos. Há os contrários por causa disso. Eles na igreja encontram-se. Sem problema.” (Adalberto, 31-40 anos, Alentejo)*

*“É claro que a igreja evangélica esbate essa vingança e tenta apaziguar. Conheço um pastor que pastoreou uma igreja e alguém que lhe matou o pai. E conseguiu. [continuar a pastorear a igreja frequentada pela família que matou o pai] O movimento evangélico esbate isso e é bom.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

É interessante dar nota da associação que António formula. Para este homem de lei e pastor, a diminuição da violência entre os ciganos está associada à sua evolução, como se a conversão à igreja evangélica fosse também causa e consequência da mesma:

*“Os ciganos estão mais evoluídos. Antes de dar o tiro, pensa duas vezes. Antigamente não havia tanto diálogo como há agora. Todos os ciganos que vivem aqui conhecem o evangelho. Antigamente qualquer criança com 14/15 anos tinha uma pistola. Agora já não. Agora não pensa na violência.” (António, 41-50 anos, Norte)*

Um outro aspeto que vale a pena destacar é o facto de ser reconhecida à igreja a capacidade de esbater as diferenças grupais tão presentes nos discursos:

*“[Eles (galegos) são evangélicos?] É aí que nos vamos chegar agora. Alguns deles já são evangélicos. Já estão evoluídos também. [Faz diferença?] Muita diferença, porque quando há um problema, há um pastor evangélico a colocar a água na fervura e o respeitam. A diferença já está aí. É o caso dos que estávamos a falar em [nome de família], já estão mais calmos. Era os mais violentos do país.” (António, 41-50 anos, Norte)*

A conversão ao movimento evangélico influencia inclusivamente o desempenho do papel do homem de lei. Marques e Gilberto referem que não podem agir como homens de lei se isso for contra a ideologia da igreja:

*“Um supor, se um de fora vem arranjar um problema e não é evangélico, eu não vou porque há palavras que não se podem dizer e eu não posso. Eu tenho que andar na verdade, não posso mentir. Sendo evangélico vou, agora não sendo evangélico não vou resolver. Eu vou na verdade, eles vão na mentira, logo aí há discórdia, então eu não vou.” (Marques, + de 50 anos, Norte)*

## II. A lei cigana e o direito oficial

Como já abordado, a autoridade dos pastores junto da população cigana é crescente, aproximando-se da autoridade reconhecida aos homens de lei, como afirma Alba e Braulio:

*“Porque tanto por um pastor como por um cigano de lei, temos muito respeito.” (Alba, 18-30 anos, Norte)*

*“Tem um grande impacto, sobretudo na questão da autoridade moral, hoje, em grande parte das cidades, onde existe o movimento evangélico cigano, o pastor, que pode ser um puto com vinte e tal anos, pode ter mais autoridade que às vezes os homens de lei.” (Braulio, 31-40 anos, Centro)*

Ser pastor é, portanto, um papel que vai assumindo autoridade crescente no seio da população cigana, notando-se em certos discursos alguma conflitualidade entre o papel dos homens de lei e o de pastor, seja no âmbito dos domínios de intervenção de cada um deles, seja no próprio referencial que rege a sua intervenção. Como sublinha Gilberto, um homem de lei não pode *dar lei* que vá contra as leis de Deus, revelando-se aqui alguma tensão entre a lei cigana e os referenciais da igreja evangélica. Chega a afirmar que só aceita intervir enquanto homem de lei se a sua decisão estiver de acordo com os cânones da igreja e for aceite nesses moldes:

*“Eu rejo para fora, porque desde muito novo, antes de ir para a igreja já era chamado. E como eu mantenho o meu respeito de fora, como mantenho o meu respeito como evangélico, certas e determinadas leis de etnia cigana são contra as leis de Deus, e eu não posso agir contra a lei de Deus. Eu quando for, vou reger pela forma da lei de Deus; ora se é a pessoas que não estão em conformidade com Deus ainda, então eles não vão aceitar estas leis...só aceitam a lei rígida cigana. Então eu aí não vou, não vou e digo logo: “eu para ir e estar a tirar as coisas de Deus para pôr a lei cigana, não posso fazer isso, porque sou o ministério”. Agora se for para aconselhar, para tratar e mostrar a melhor forma para as duas faces, eu vou. (Gilberto, + 50 anos, AML)*

A própria estrutura organizacional da igreja poderá contribuir para esta sobreposição de autoridade. Dispõe de uma estrutura pouco hierárquica com uma organização tendencialmente horizontal, e sob um conselho nacional multiplicam-se as estruturas regionais que gerem as diferentes igrejas locais, onde o pastor assume a gestão e o papel de autoridade (Blanes, 2008).

Porém, há quem aponte uma desvantagem a esta conversão ao movimento evangélico, considerando que ele reforça e perpetua as desigualdades de género, reproduzindo um lugar passivo e secundário às mulheres nas práticas religiosas:

*“Na maioria das igrejas penso que não deixam as mulheres pronunciarem-se na igreja ou o não usarem calças... isso para mim não é uma devoção.” (Tatiana, 18-30 anos, Norte)*

Aliás, o que vai ao encontro da apreciação de Ana Brinca, quando refere *“o projeto idealizado dos ciganos evangélicos não é isento de contradições e de regressões (...). Embora combatendo a lei dos contrários, reproduzem algumas das principais tradições ciganas, como a importância dada à virgindade, ao casamento precoce das raparigas (em detrimento da prossecução de estudos) e reforçam até o descaso generalizado pela elevação do nível escolar, inclusive dos homens.”* (Bastos, 2006: 89).

Podemos concluir que o movimento evangélico tem um importante impacto na lei cigana a dois níveis. Por um lado, no conteúdo da própria lei e nas suas práticas; por outro, nas suas figuras de autoridade. É-lhe reconhecido o mérito de ter promovido uma diminuição de práticas violentas, como o direito à vingança, mas, por outro, é acusada de atrasar algumas práticas que davam sinais de mudança, nomeadamente as desigualdades de género. Para os que se converteram a este movimento religioso, a lei cigana assumiu um papel de subalternidade face ao referencial religioso, como se de outra ordem normativa se tratasse, sendo que quando colide com a primeira, entre os aderentes, a da Igreja se sobrepõe. A autoridade reconhecida à igreja cujos líderes são os pastores reflete-se na estrutura social da população cigana, onde aqueles passam a assumir um papel de autoridade em concorrência com o do homem de lei. Uma vez coincide outras complementa-se, mas os relatos indicam que esta gestão de papéis e poder nem sempre é clara e simples de operacionalizar, estando muito dependente das pessoas e perfis que localmente ocupam esses papéis.

## **Conclusão**

Referi na introdução a esta pesquisa que a mesma tinha como objetivo analisar o código normativo que regula a atividade social da população portuguesa cigana, de modo a compreender as lógicas de ação associadas à implementação, manutenção e sinais de mudança desta ordem normativa: as normas que sustentam a interação; o processo de resolução dos conflitos, os meios de prevenção e sanções ao incumprimento; os protagonistas da aplicação das normas, a sua legitimidade para evocar as lei e resolver os conflitos e as estratégias de conservação desse papel; e, finalmente, as dinâmicas de produção, reprodução e/ou mudança desta ordem normativa, dos atores e dos papéis desempenhados.

### **1. A matriz normativa da população cigana**

#### **1.1. Modelo de controlo social – das regras à sanção**

A lei cigana, enquanto código normativo, é amplamente referenciada pelos estudos nacionais e internacionais que se debruçam sobre as populações ciganas, ainda que muitas vezes surja como tema periférico. É evocada enquanto conjunto de normas e regras que regula a vida familiar e social da população cigana, garantindo a ordem e a segurança das relações sociais entre os seus elementos, e sendo apenas válido no seu seio e de forma paralela ao direito oficial.

A honra e o respeito de cada indivíduo, enquanto elemento de determinada família, são os princípios basilares na estrutura e ordem social cigana. Orientar a ação em função deles corresponde à conduta desejável para cada pessoa. As ações e comportamentos dos indivíduos só podem assumir uma de duas condições: estar de acordo com a lei ou o seu oposto, conduta que desonra e envergonha o próprio e a família, porque a contraria.

Estas duas categorias recobrem o desejável e o reprovável à luz da lei cigana e traduzem um sistema de ordenação do mundo binária, assente num quadro moral sedimentado no costume. Na verdade, muitas vezes a lei cigana é justificada com argumentos valorativos explicitando a sua dimensão moral, assente na honra e no respeito entre os seus membros.



Os costumes tendem a ser ritualizados e assumem uma importância central no sistema normativo, traduzindo-se numa vida familiar e social marcadas pela ordem moral dicotómica – certo e errado. Esta distinção dicotómica das condutas encontra-se por vezes referenciada sob o binómio honra e vergonha noutras pesquisas (Ferrari, 2010; Foley, 2010), aliás expressão utilizada por alguns dos entrevistados – “*ter honra e vergonha*”. Na literatura fica patente que muitos outros grupos, ainda que não utilizem as designações indicadas, assentam a sua ordem social na mesma dicotomia (certo/errado).

E é exatamente o que define ter honra e vergonha que regula a vida social e familiar dos ciganos e que permite uma interação pacífica, mas também a convivência com não ciganos. Contrariamente ao direito positivo, a relação entre a lei cigana e a moral é notoriamente estreita e por vezes sobreposta. Esta, não distinguindo as diversas ordens normativas, agrega normas jurídicas, morais, sociais e religiosas, considerando que toda a norma tem a mesma obrigatoriedade, imperatividade e inviolabilidade. É este carácter moral da lei cigana que ajuda a explicar a crescente adesão à igreja evangélica e a sua tamanha influência na lei cigana.

É neste quadro moral que a estrutura social organizada segundo dois eixos, género e idade, ganha sentido. Homens e mulheres, mais velhos e mais jovens, são as categorias da estrutura social hierárquica, com papéis sociais e familiares demarcados, onde a puberdade e o casamento são marcos que nela reposicionam os indivíduos. Com deveres e direitos distintos para cada indivíduo, a noção de honra assume significados diferente para homens e mulheres, numa estreita relação entre si – a honra feminina tem um forte impacto na honra masculina, nomeadamente na dos pais e maridos. Rituais como o *arrontamento*, são por excelências ocasiões para demonstrar esta honra.

A lei cigana não define só o que está certo e errado; prevê também as consequências do seu incumprimento. Estas são de dois tipos e podem ocorrer de forma cumulativa: a penalização e a reposição e/ou compensação. Exemplo disso são as situações de fuga de um casal antes do casamento. Se a lei dita os procedimentos de uma união matrimonial, também prevê sanções para o incumprimento. Assim, as fugas são penalizadas com a reprovação social e familiar do ato e a compensação e reposição da honra da jovem e das famílias acontece através da assunção tácita da união, podendo haver lugar a festividades, o que depende de ter havido contacto sexual entre os jovens ou não.

## II. A lei cigana e o direito oficial

O incumprimento da lei cigana pode dar lugar a um conflito entre elementos da população cigana. Nestas circunstâncias, são chamados a intervir um ou mais homens de lei. Uma das expressões da lei cigana é a autoridade interna que lhes é reconhecida, um dos garantes da ordem social. Estes surgem apenas quando há dúvidas na interpretação da lei, em momentos privados para aconselhar algum elemento ou família como deve proceder, ou para resolver um conflito, ditando a solução mais correta à luz da lei cigana.

O recurso a estas figuras de autoridade indicia sobretudo a gravidade da situação. Cabe-lhes ouvir as duas partes sobre a situação desencadeada e, através de um processo de mediação, vai-se construindo o objeto da contenda até ao seu desfecho. É depois de conhecer a situação que devem encontrar uma solução para o conflito que se revista de justiça para as partes. De forma persuasiva, a decisão final deve ser apresentada às partes como a mais justa para todos, de modo a que seja aceite, acautelando o seu cumprimento, mas também a manutenção das relações preexistentes entre as partes, se as houver. Esta forma de construir a decisão assume contornos casuísticos, estando fortemente dependente das partes, dos homens de lei que intervêm e de todo o argumento construído, “escrito” a várias mãos.

A decisão dos homens de lei é comunicada publicamente com obrigação de ser acatada, sendo também sua obrigação garantir que tal ocorra. Aqui a manutenção da ordem social depende de um mecanismo de controlo mútuo que procura garantir o cumprimento da solução apontada. Por um lado, os homens de lei devem garantir que as partes cumprem, sob pena da sua própria honra ficar em causa; por outro, a família tende a cumprir pela obediência que lhes deve, sob pena de, se não o fizer, não existir no futuro quem interceda por si. De facto, não é claro se a decisão é acatada pelo poder da persuasão da decisão ou por coação, dado que o estigma social associado ao incumprimento é tido como gravoso e com forte repercussão na honra da família envolvida.

Mas o cumprimento da lei cigana na interação social e a aplicação de sanções pelo seu incumprimento nem sempre carece do envolvimento dos homens de lei. Não raro, a lei, do conhecimento público, é aplicada sem esse recurso. São disso exemplo as leis que regem as uniões matrimoniais - quando uma jovem *dá cabaças* a um jovem, ou seja, desfaz o compromisso, ou quando uma família solicita a outra a permanência no seu território não necessita de intervenção. Só um conflito a propósito de um deles poderá conduzir à necessidade de intervenção de um ou mais homens de lei.

Há, portanto, um conjunto de ações e reações permitidas e devidas a cada indivíduo que não carecem da intervenção dos homens de lei. O que significa que a lei cigana tem também uma expressão coletiva e individual, balizada por uma matriz que assenta a sua lógica na manutenção da ordem social. Possui uma dimensão coletiva porque cabe a cada um e a todos cumprir e fazer cumprir a lei cigana, assumir um papel ativo no controlo social, na medida em que estamos perante um modelo sancionatório onde a reprovação social assume uma particular importância. Por outro lado, o direito à vingança, na sequência de conflitos que terminam com homicídio, ou à aplicação de um castigo físico às mulheres em caso de adultério, sanção tendencialmente caída em desuso, são exemplos de administração individual da lei. É neste domínio que a violência física integra o modelo sancionatório da lei cigana, apenas assumida como legítima perante situações de incumprimento considerado gravoso. Nestes casos, a reposição da honra por via da vingança prevista só pode ser aplicada pelas próprias vítimas, contrariamente ao direito oficial em que nenhuma ação sancionatória pode ser implementada por aquelas, sendo apenas os funcionários judiciais que estão legitimados pelo próprio direito ao poder da coação e sanção. Mas este tipo de sanção não é decretado como solução de uma contenda e ditada por homens de lei, mas antes tende a surgir como um direito a ser exercido por quem foi diretamente afetado, com uma dupla função: mostrar socialmente que não compactua, demonstrando que se foi atingido na sua honra e uma forma de punir quem incumpriu.

Percebe-se que perante a falta de instrumentos coercivos tal como os conhecemos no direito positivo, a lei cigana dispõe de instrumentos de coerção muito fracos, socorrendo-se de formas coletivas de pressão mais ou menos difusas com o objetivo de penalizar e inverter determinado curso de ação. Ou seja, a reprovação pública dos comportamentos serve de instrumento coercivo para desincentivar a prática daqueles que vão contra a lei cigana, sob pena de se ser socialmente marginalizado.

Em síntese, podemos atribuir à lei cigana dois registos, a preservação da ordem social e a resolução dos conflitos, que operam através de um conjunto de mecanismos e instrumentos de reação ao incumprimento da lei. Podem ser identificadas quatro formas de reação ao incumprimento da lei, utilizadas em simultâneo perante a mesma situação ou numa escalada do conflito:

- a reprovação social através de:

## II. A lei cigana e o direito oficial

- o evitamento de um elemento ou de uma família, declarado ou implícito, conhecido por um maior ou menor número de famílias, dependendo da gravidade da situação de incumprimento; pode traduzir-se na mudança de território, ou simplesmente na não frequência do mesmo espaço pela família e elementos adversários;
  - comentários críticos;
  - perda da honra/ostracização.
- Aconselhamento com homens de lei em situações pouco graves, as quais as partes esperam resolver de forma simples;
  - O recurso a homens de lei para resolver um conflito; e
  - A vingança com recurso à violência sobre os bens ou pessoas.

Se a reprovação social é protagonizada por qualquer pessoa, a resolução de conflitos cabe aos homens de lei. É, porém, esperado que todos os elementos da população se corresponsabilizem pela ordem social, havendo circunstâncias em que a lei apenas atribui direito de reação às partes envolvidas, permitindo a violência física.

Refletindo sobre o modelo de controlo social que subjaz à lei cigana, pode-se considerar que a população portuguesa cigana dispõe de um esquema de ação coletivo de controlo social, sendo que toda a ação vai no sentido da reposição da paz e da honra e da recusa da violência, facto que se confirma pelo tipo de sanção aplicada. Decretar o afastamento espacial das partes envolvidas, durante um determinado período, tanto maior quanto a gravidade do conflito, é o exemplo dessa tentativa de interromper a escalada de violência que ocorre em algumas situações. Mas para além de os mecanismos de controlo social serem maioritariamente de natureza coletiva, o incumprimento da lei pode acarretar, em casos excecionais, a violência individual como sanção última, se estivermos perante um homicídio ou um caso de adultério feminino, contrapondo-se a um processo democrático de tomada de decisão para a resolução – baseado na audição das partes, em debate consensual entre os homens de lei que deve ser comunicado às partes de forma que a aceitem e acatem.

### **Quadro 9. Modelo de controlo social e formas de reação ao incumprimento da lei cigana**

	<b>Medidas de prevenção conflito/promoção da ordem social</b>	<b>Medidas de resolução de conflitos</b>	<b>Medidas de resolução de conflitos com mortes e adultério feminino</b>
<b>Protagonistas</b>	Toda a população cigana  Homens de lei	Homens de lei	Indivíduos/famílias envolvidas  Homens de lei
<b>Mecanismos/ Instrumentos</b>	- Aconselhamento por Homens de lei  - Reprovação social: Evitamento; Comentários críticos; Perda de honra/Ostracização.	- Recurso a homens de lei que promovem a audição das partes e a solução do conflito através de: reposição da justiça/honra; Penalização: separação de territórios; reprovação social.	- Direito à vingança  - Violência física  - Reprovação social: Evitamento; Comentários críticos; Perda de honra/Ostracização.

Tendo em conta a matriz normativa pela qual se rege a população cigana é possível concluir que esta regista semelhanças com outros modelos de controlo social retratados noutras pesquisas, nomeadamente com os ciganos estudados por Judith Okely (1983) e Ann Foley (2010) no Reino Unido, onde a reprovação social, o direito à vingança com recurso à violência física e o recurso a figuras internas de autoridade reconhecida, para o aconselhamento informal ou para a resolução de conflitos, são apontadas como formas de reação ao incumprimento e mecanismos de controlo social.

O recurso às figuras de autoridade para a resolução de conflito constitui o mecanismo de controlo social mais comum à população cigana um pouco por todo o mundo quando se analisa a produção científica sobre o tema. Assemelha-se ao que o direito positivo apelida tribunal,

aliás como em alguns grupos de ciganos, o *kris*, e que assume formas de organização mais ou menos formalizadas em que os homens mais velhos do grupo assumem igual protagonismo na resolução da contenda, com o objetivo de alcançar o consenso e a paz do grupo. Também os desfechos se assemelham, centrando-se sempre na reposição da justiça e da honra, o que poderá passar pelo pagamento como compensação ou reposição de algo, pela exclusão social e/ou territorial, temporária ou permanente, dependendo da gravidade da situação.

É também assim que ocorre em Portugal, ainda que não assente numa terminologia própria. Trata-se de uma estrutura de resolução de conflitos liderada por homens mais velhos aos quais se reconhece autoridade para gerir tais situações. É composta pelos indivíduos reconhecidos pelas famílias envolvidas e dissolvida logo que a contenda seja sanada, sendo o número de pessoas que a integra variável consoante a gravidade da situação, mas também a idoneidade dos envolvidos e das famílias arroladas.

Em jeito de síntese, pondera-se fazer, ainda que de forma cautelosa, uma interpretação funcionalista da lei cigana, na medida em que ela estrutura as relações e as componentes de uma coletividade de modo a garantir a sua estabilidade social assente num sistema que integra normas, costumes, tradições e instituições (ainda que pouco formalizadas), capazes e combinadas para regular e promover o funcionamento e a reprodução adequado do grupo.

### 1.2. Os protagonistas da resolução de conflitos – os homens de lei

Os homens de lei constituem figuras internas à população cigana, de reconhecida autoridade, que somam um conjunto de características sociodemográficas – ser homem, mais velho, com família constituída – a competências que demonstram bom senso e ponderação, para além do conhecimento e respeito pela lei cigana.

Para alcançar este estatuto deve ser, antes de mais, um líder familiar, reconhecimento que lhe valerá ser chamado para dirimir conflitos em famílias. Perante uma contenda em que as partes não se entendem sobre o desfecho, é habitual *chamar as leis*, o que significa que devem ser chamados homens de lei para mediar e ditar a solução do conflito. *Chamar as leis* é a expressão utilizada e que traduz bem a personificação da lei. Não havendo um documento que sistematize

a lei cigana, são os seus zeladores, os homens de lei, que em pleno conhecimento ditam a norma a aplicar perante os factos.

A esfera de atuação de cada homem de lei depende da sua família e do seu grupo de pertença, numa estreita relação com a rede social de que dispõe.

Cada homem de lei considerado como tal tem autoridade para intervir junto da sua família e junto de outras no âmbito do seu grupo de pertença, sempre que tal for solicitado e ele aceite. Ou seja, a intervenção dos homens de lei tende a acontecer apenas no seio das famílias que integram o mesmo grupo de pertença, não só porque não são solicitados para intervir junto de famílias de outros grupos, mas porque também dificilmente o aceitariam. São excecionais as situações de conflito que envolvam famílias de diferentes grupos sociais ou da sua rede social.

Por outro lado, é possível também identificar escalas territoriais de intervenção distintas, resultantes do mérito de cada homem de lei, combinado com a sua rede social. Se o isolamento social reduz a escala ao nível local, uma rede social mais ampla, muitas vezes decorrente do estatuto social e da atividade económicos da família, projeta a escala de intervenção para um nível regional ou nacional, sendo chamados a intervir em conflitos que envolvam famílias de territórios mais distantes. Desempenhar outros papéis sociais, nomeadamente o de pastor da igreja evangélica, amplia o mérito, o reconhecimento e, necessariamente, alarga a escala territorial de intervenção destas figuras de autoridade.

Estamos assim perante uma estrutura de poder horizontal, não existindo nenhuma autoridade suprafamiliar, desmistificando a existência de figuras de poder e autoridade de âmbito mais lato e representativo da população cigana, nomeadamente regional ou nacional, como por vezes a sugere, nomeadamente na comunicação social.

A autoridade reconhecida aos homens de lei, enquanto uma das expressões desta ordem normativa, obriga a um distanciamento relativo das partes, assente em dois critérios: a proximidade mínima que garanta às partes o reconhecimento da figura de autoridade e a alteridade suficiente que permita decidir de forma imparcial. Ou seja, a intervenção dos homens de lei tende a ser requerida por famílias do seu grupo de pertença e com quem tenham algum laço familiar ou aliança social. Assim, se for um familiar deve ser suficientemente afastado para que garanta a imparcialidade e o seu mérito reconhecido, nomeadamente aos olhos da outra

## II. A lei cigana e o direito oficial

parte, mas suficientemente próximo de modo a garantir a justiça e a defesa da parte que o solicita.

A prevenção e a resolução dos conflitos constituem os dois polos de ação dos homens de lei: a prevenção é feita pelo aconselhamento em contexto privado; a resolução produz-se através da intervenção pública para solucionar um conflito, quando solicitada. No primeiro caso, são procurados informalmente para aconselhamento, proferindo sobre o que “diz a lei cigana” sobre determinado comportamento ou situação e como agir, tratando-se portanto de uma atuação individual; no segundo caso, despoletado um conflito, a intervenção de homens de lei é solicitada, individual ou coletivamente, sendo que o seu número depende da gravidade da situação. Quanto maior for, maior é o número. O objetivo é, primeiro, partilhar e reforçar a responsabilidade da decisão e, segundo, promover o consenso em torno dela, de modo a que todas as partes considerem que a solução encontrada, inclusivamente a sanção, caso exista, é a mais justa para todos, dando-lhe cumprimento – sendo este também da sua responsabilidade.

A intervenção pode ocorrer perante qualquer circunstância em que seja necessário invocar a lei cigana, seja de forma informal sob a forma de aconselhamento, seja de forma mais formal ditando a resolução de um conflito. Há, todavia, situações de exceção em que os homens de lei tendem a recusar-se a intervir, negócios de droga ou casos de adultério feminino.

Emerge aqui mais uma diferença entre o direito positivo e a lei cigana. O direito oficial não se furta a decidir sobre qualquer ato ou circunstância que envolva a vida da sociedade que regula, seja permitindo-o seja proibindo-o; já na lei cigana, sempre em estreita relação com a moralidade, as figuras de autoridade podem recusar-se a intervir sobre atos considerados imorais, o que é considerado aceitável e, de certo modo, até recomendado.

**Quadro 10. Modelo de atuação dos homens de lei**

<b>Perfil</b>	Líder familiar Conjunto de características reconhecidas
<b>Esfera de atuação</b>	Família do próprio e outras famílias do grupo de pertença, dependendo do perfil e rede social de contatos Escala local, regional ou nacional



<b>Condições de atuação</b>	Imparcialidade Autoridade/mérito reconhecido pelas partes envolvidas
<b>Níveis de atuação</b>	Aconselhamento Resolução de conflitos
<b>Domínios de atuação</b>	Perante um conflito ou qualquer dúvida sobre a lei Exceções: conflitos cuja motivação seja considerada desonrosa (exemplo: casos de adultério feminino e negócios de droga)

Conclui-se que a escolha e atuação dos homens de lei acontece num jogo que combina as famílias envolvidas, as redes sociais previamente existentes e o tipo de situação ou conflito em causa.

Importa dar conta que o perfil encontrado destas figuras de autoridade apresenta semelhanças com os definidos por outras pesquisas internacionais. O modelo de atuação é igualmente semelhante na sua estrutura, ainda que seja clara a diversidade de formas e influências com tradução na sua operacionalização. É disso exemplo a pesquisa desenvolvida por Okely (1983) no Reino Unido e por Acton (2005) junto de grupos de Romanichals e Kaale, mencionando que estes dispõem de um modelo de controlo social assente numa estrutura de resolução de conflitos protagonizada por homens com uma autoridade reconhecida, ou ainda os Vlach, estudados por Weyrauch e Bell (1993) dando conta dos perfis e níveis de intervenção destas figuras de autoridade, o seu aconselhamento e a resolução de conflitos.

No que respeita aos homens de lei, emerge nesta pesquisa um dado que, não sendo conclusivo, merece reflexão, podendo constituir uma linha de pesquisa futura. O reconhecimento de poder e autoridade a algumas figuras femininas surgiu no decurso da recolha de informação. Longe de se poder afirmar a existência de mulheres de lei, foi possível constatar que perante condições conjunturais específicas algumas mulheres alcançam uma autoridade semelhante aos homens de lei. A inexistência de homens com perfil consonante com o de homem de lei constituiu, nos casos apresentados, a condição *sine qua non* para o surgimento destas figuras femininas. Todavia, percebe-se que esta condição não é por si só suficiente. O isolamento social e o grupo

de pertença contribuíram, nos casos estudados, para que a autoridade tenha passado para as mulheres. Outra hipótese levantada para explicar este facto relaciona-o com o processo de mudança social vivido pela população cigana, o qual vem permitindo às mulheres tomar lugares historicamente masculinos. Todavia, o conjunto de casos encontrados não permite ir mais longe do que dar conta das circunstâncias em que acontecem e de possíveis hipóteses explicativas para a sua ocorrência.

### **1.3. Discurso retórico – o contexto de comunicação da resolução de conflitos**

Todo o processo de resolução é oral. Perante um conflito as decisões não resultam da aplicação de normas/leis escritas para casos concretos, mas são produto da análise dos factos, fortemente condicionada pelo discurso argumentativo que se vai construindo progressivamente num diálogo com as partes, até que todos os factos considerados importantes tenham sido integrados, a decisão tomada e aceite por todos. No essencial, as partes são ouvidas, os argumentos expostos e as testemunhas ouvidas, se as houver. Mas é neste cenário que tudo se joga, e nele o uso da retórica é fundamental, sendo objetivo de cada parte convencer os homens de lei envolvidos dos seus argumentos. Na verdade, o próprio objeto de conflito vai sendo construindo até à decisão, sendo permeável a factos irrelevantes para o objeto de conflito ou aos diferentes poderes dos intervenientes. Aos intervenientes e acompanhantes é permitida participar na discussão ainda que orientada pelos homens de lei e ao ritmo que estes impuserem, sendo utilizada uma linguagem comum, não profissional.

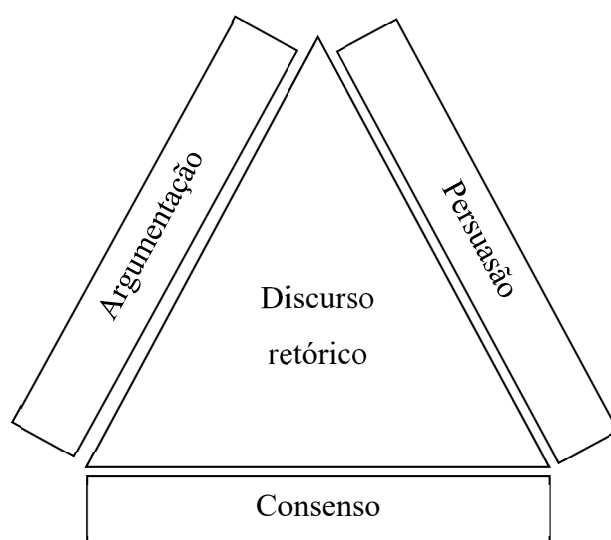
Estes deverão decidir sobre o desfecho do conflito e explicá-lo às partes de modo que todos fiquem convencidos que esta é a solução mais justa para todos. Mas importa que o resto da população cigana fique igualmente convencido da bondade da decisão.

Tomada a decisão final, caso não seja aceite por todos, ela deverá ser suficientemente persuasiva, levando ao seu cumprimento, mesmo que em desacordo total ou parcial, sob pena da marginalização ou estigmatização. Só a persuasão das partes para o consenso e o cumprimento das decisões permite o controlo e a coesão social. Em casos limites, a persuasão decorre do receio do uso da força física. Assim, a decisão é fortemente condicionada pela construção retórica do processo de decisão, concentrando-se na conclusão. Por esta razão, o

processo tende a assumir a forma de mediação, com o objetivo de uma conclusão consensual, com cedências de ambos os lados, mas com ganhos mútuos.

A forma de gerir o conflito assente na mediação tem duas vantagens. A primeira prende-se com a multiplicidade de relações que unem as duas ou mais partes em conflito, pelo que o equilíbrio atingido pela mediação é benéfico para as interações futuras. A segunda, porque dada a inexistência de estruturas efetivas de coercividade, a mediação, assente no consenso e compromisso das partes, garante um melhor cumprimento da decisão.

**Figura 2. Contexto de comunicação da lei cigana**



## **2. A estrutura social em que assenta à ordem normativa cigana – diversificada e em mudança**

A estrutura social cigana assenta, como já destacado, na família, o que na prática se traduz na vivência e partilha do quotidiano quer no que respeita às refeições, ao cuidado às crianças e aos mais velhos, mas também na forma de sustento. Esta proximidade física constante permite também alimentar um sistema de mimetismo e controlo social promotor de uma maior coesão interna. Esta forma de supervisão, ainda que permita aos seus membros desfrutar de um maior

## II. A lei cigana e o direito oficial

suporte e solidariedade, também acarreta um controlo sobre comportamentos que contrariam as normas.

Neste sentido, percebe-se que a ação de cada indivíduo cigano se reflete no prestígio da sua respetiva família, sendo o contrário igualmente verdade, a pertença familiar marca a reputação de cada indivíduo. A pertença familiar constitui, pois, um critério de diferenciação interna da população cigana.

Mas essa pertença familiar está ancorada noutra mais lata, que designamos por grupos de pertença. Estes traduzem, antes de mais, uma hierarquia social e tendem a ser o segundo nível que delimita a interação. São evocados como critérios de diferenciação dessa pertença a atividade económica, os locais de residência, a situação habitacional, as práticas e os comportamentos face à lei cigana. Destacam-se três principais grupos de pertença: os chabotos (são-lhes reconhecidas outras designações, sendo esta a mais comum), os galegos e outros ciganos portugueses. Estas designações traduzem uma hierarquia social em que os outros ciganos portugueses surgem no topo e os chabotos na base. Esta hierarquia revela-se no facto de as pessoas entrevistadas tenderem a autoposicionarem-se entre os outros ciganos portugueses, ninguém se identificando diretamente como chaboto, ainda que alguns reconheçam esse rótulo, inclusivamente dando conta dos vínculos familiares e sociais com famílias desse grupo.

Ora, esta pesquisa permite confirmar a diversidade e complexidade da população portuguesa cigana. Compreender a sua organização social obriga a ter em conta as estruturas familiares, a clivagem de género e idade e a forma como as famílias se posicionam na escala social, organizada por grupos e pouco permeáveis à mobilidade, sendo as uniões matrimoniais a principal estratégia de manutenção do capital social entre eles. Ainda que se denote uma crescente aceitação das preferências pessoais, os casamentos tendem a ocorrer maioritariamente intragrupo, de modo a que não haja perda de estatuto social, e os casamentos entre grupos e famílias com diferentes estatutos pouco frequentes e nada desejáveis.

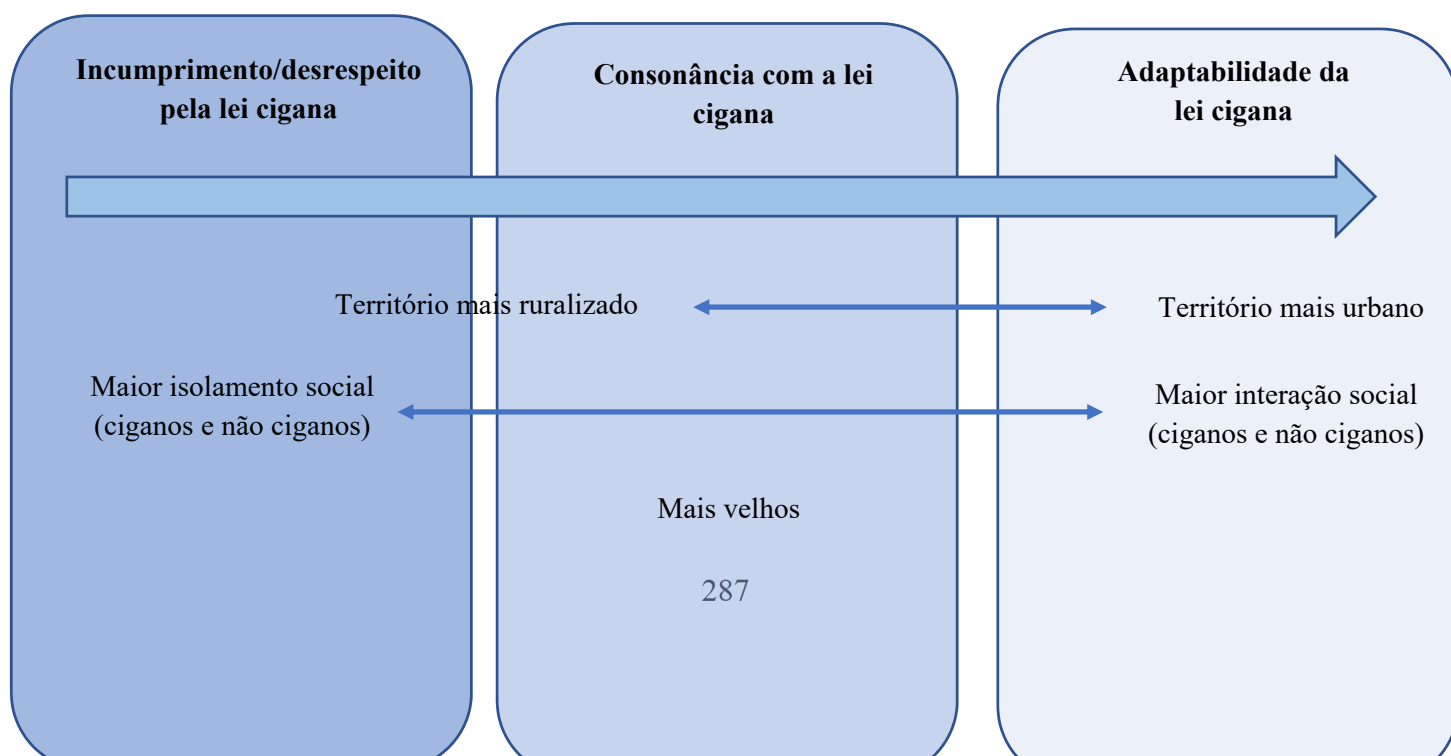
A esta diversidade junta-se um processo de mudança social que impacta na população cigana de forma muito diversa. Com uma lei cigana una, com processos, mecanismos e atores já identificados, a diversidade reflete-se em práticas, interpretações e adaptações distintas. Se num primeiro momento parece ser o grupo de pertença o grande fator diferenciador, percebe-se que o contexto de residência, a idade e a interação social, seja com ciganos como não ciganos, é igualmente decisivo na aplicação que dão à lei, e independentemente do grupo de pertença. Por

sua vez, este parece ter uma particular influência nas relações sociais e familiares estabelecidas entre os grupos, como já concluímos. Assim, importa sistematizar como aquelas variáveis se combinam: residir em contextos rurais surge associado a práticas consonantes com o que dita a lei cigana, se combinado com um maior nível de interação com ciganos e/ou não ciganos, mas, simultaneamente, este contexto mais ruralizado é também conotado com um menor cumprimento da lei, quando se verifica um maior isolamento social (com ciganos e não ciganos) e apontado particularmente aos mais jovens. Percebe-se que o isolamento social se traduz num menor controlo social que impacta diretamente num menor cumprimento da lei, a que os jovens são mais permeáveis. Mas independentemente do isolamento, os mais velhos tendem a agir em consonância com a lei cigana, independentemente do seu contexto residencial.

Por sua vez, no contexto urbano, denota-se uma crescente adaptabilidade da lei, o que pode ser justificado por um maior contacto com a população não cigana, mas também por um conjunto de oportunidades sociais que promovem essa adaptabilidade, onde os jovens surgem como os mais adeptos dessa adaptabilidade.

Esta mudança social que se manifesta, quer num maior incumprimento quer numa maior adaptabilidade da lei, assume uma tendência, uma crescente valorização do indivíduo, em detrimento do bem e interesse coletivos, o que poderá dever-se, designadamente, a uma menor necessidade de proteção e defesa do grupo populacional face aos não ciganos. Como se os perigos tivessem diminuído.

**Figura 3. Modelo analítico de cumprimento/respeito pela lei cigana**





É interessante notar que apesar da necessidade constante de salientar a mudança vivida pela população cigana, independentemente de ser avaliada positiva ou negativamente, essa mudança tende a ser referida como aplicando-se em particular ao grupo de pertença; por oposição, as representações intergrupos tendem a revelar uma perceção cristalizada dos modos de vida dos outros grupos, não sendo claro se desconhecem ou desvalorizam o processo de mudança por eles vividos.

Um segundo aspeto que influi na lei cigana é a conversão à igreja evangélica. O seu impacto manifesta-se a dois níveis. Primeiro, na autoridade reconhecida aos pastores da igreja que em alguns contextos concorrem com a figura do homem de lei; segundo, na influência que os dogmas da igreja evangélica exercem sobre o entendimento e as práticas da lei cigana. O esbatimento ou o impacto da existência de *contrários* entre famílias, é um exemplo cabal dessa influência, são vários os relatos sobre famílias que ultrapassam os conflitos tidos com outras, voltando a conviver entre si, seguindo os preceitos da igreja evangélica.

Finalmente, se começámos esta pesquisa dando conta do que pretendíamos estudar e da sua pertinência, encerramo-la fazendo um balanço sobre a relevância do caminho percorrido. Conhecer para melhor interagir pode não ser considerado argumento, já que teríamos o dever de conhecer uma população residente em Portugal há cerca de 500 anos. Teoricamente é verdade, mas perdi a conta às pessoas, mesmo do meio académico, que demonstraram surpresa e desconhecimento face à existência de uma lei cigana, quanto mais ao seu conteúdo. Posto isto, reitero a importância de dar a conhecer o quadro lógico de gestão e interação da população cigana como um dos principais contributos desta pesquisa para a ciência e para a sociedade, se é que estes dois planos se distinguem. Importa compreender o seu quadro de valores, processos e mecanismos de promoção da ordem social e de resolução de conflitos, nomeadamente para a

promoção de políticas públicas adequadas, integradoras e respeitadoras das especificidades das populações, mas também para combater práticas discriminatórias.

A pesquisa tem também a pretensão de refletir sobre os conceitos de etnia, etnicidade e minoria étnica. Não sendo este o principal foco da dissertação, procura-se discutir em que medida aqueles conceitos, enquanto construções analíticas que além de nomear a realidade, balizam e condicionam à interação, contribuem para reforçar os mecanismos de fechamento, de reprodução e distinção entre grupos, perpetuando fronteiras sociais e simbólicas. Não podemos deixar de considerar que estas noções refletem a supremacia de quem as atribui, que assume na ordem social um papel dominante e privilegiado face aos grupos designados por minorias étnicas, discussão que nos remete para a inexistente de neutralidade científica.

No domínio da sociologia do direito, a lei cigana constitui em Portugal um exemplo de pluralismo normativo por excelência, e estudá-la constitui um contributo particularmente interessante na exploração da interação, convivência e interseção entre ordens normativas.

Por último, se pesquisar é perguntar, terminamos esta investigação com uma nova questão: constatado um processo de mudança social ligado à integração num novo contexto urbano, à adesão à igreja evangélica, à escolarização e à cidadania, importa refletir sobre até quando este pluralismo normativo resistirá, baseado num sistema próprio de normatividade que redunde na sua manutenção, ou se, pelo contrário, será absorvido por processos mais vastos de integração social, que ganham terreno à necessidade de proteção e coesão social do grupo.

## **Glossário**

*Arrontamento* - a prova da virgindade de uma noiva protagonizada por uma mulher de honra, ritual que garante a honra das famílias envolvidas

## II. A lei cigana e o direito oficial

*Contrário* - nome dado ao conflito latente que permanecem entre duas famílias depois de uma situação de confronto grave, muitas vezes envolvendo mortes

*Dar cabaças* - expressão significa que uma noiva, depois de um compromisso de casamento firmado quer romper esse compromisso, sem que com isso perca a honra, sua e da família; é referido que uma mulher casada também podem *dar cabaças* com significado semelhante, ou seja, significa que declara o fim do casamento, deixando o homem livre para casar novamente. Quando utilizado por mulheres

*Dar lei* – expressão utilizada para descrever o ato de um homem de lei declarar como se deve resolver determinada situação que opõe duas pessoas ou famílias ciganas

*Dar ordem para casar* – expressão utilizada pelas mulheres casadas dita na presença de testemunhas quando consumada uma separação, aquela permite que o marido case com outra mulher

*Desordem* – conflito entre duas pessoas ou famílias, que pode envolver violência física ou não

*Fugimento* - ato de dois jovens que desaparecem juntos da proximidade das famílias para que no regresso seja considerado um casal

*Ordem para voltar a casar* – manifestação pública dada por uma mulher casada ao seu marido que permite que este fique livre para voltar a casar com outra mulher cigana

*Pedimento* – ato de solicitar um compromisso matrimonial, comumente dirigido ao pai da noiva



## **Bibliografia**

- **Geral**

Alberti, Verena. 2004. *Ouvir histórias: textos em história oral*, Rio de Janeiro: Editora FGV.

Ariès, Philippe. 1989. *História da morte no Ocidente*, Alfragide: Editorial Teorema.

Bank, M. 1996. *Ethnicity: Anthropological constructions*, London Routledge.

Bader, Veit-Michael. 2008. *Racismo, Etnicidade, Cidadania – reflexões sociológicas e filosóficas*, Porto: Edições Afrontamento.

- Barth, Fredrik. 1998. [1969] *Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference*, Long Grove, IL, Waveland Press.
- Bauman, Zygmunt. 2009. *A sociedade individualizada – Vidas contadas e histórias vividas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. (disponível em <https://fliphtml5.com/cbtu/jbkk/basic> e consultado em janeiro 2021)
- Bertaux, Daniel. 1979. «Écrire la sociologie», in *Information sur les sciences sociales*, Londres e Beverly Hills, Sage, 19 (1).
- Bertaux, Daniel. 1988. «Fonctions diverses des récits de vie dans le processus de recherche», in *Sociétés, revue des sciences humaines et sociales*, Paris, Ed. Masson, n.º 18.
- Bertaux, Daniel (1997), *Les récits de vie*, Paris, Ed. Nathan (col. 128).
- Chanfrault-Duche, T. M. F. 1988. «Le système interactionnel du récit de vie», in *Sociétés, revue des sciences humaines et sociales*, Paris, Ed. Masson, n.º 18.
- Lang, Alice. 2001. «História oral: procedimentos e possibilidades» In Lang, A.B.S.G. *Desafios da pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: CERU, (Textos, série 2, n.8), pp. 91-112.
- Bourdieu, Pierre. 1998. «A ilusão biográfica» in *Usos e abusos da história oral*. coord. Amado Janaína e Ferreira, Marieta de Moraes. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas.
- Bourdieu, Pierre (2011), *O Poder simbólico*, Lisboa: Edições 70.
- Campelo, Álvaro. 1998. «A construção do lugar científico e o real com citação» in *Metodologias qualitativas para as ciências sociais*, org. António Esteves e José Azevedo. Porto: Instituto de Sociologia.
- Caria, Telmo. 1997. «Leitura sociológica de uma experiência de investigação», in *Sociologia, problemas e práticas*, n.º 25, pp. 125-138.
- Clifford, James. 2002. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Costa, António Firmino. 1987. «A pesquisa de terreno em sociologia» in *Metodologia das Ciências Sociais* Silva, org. A.S. e J.M. Pinto, Porto: Edições Afrontamento.
- Cruz, Braga. 1995. *Teorias sociológicas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Cuche, Denys. [1996] 1999. *A noção de cultura nas ciências sociais*, Lisboa: Fim de século – Edições.

Dias, Maria Olívia. 2000. «A família numa sociedade em mudança – problemas e influências recíprocas» in *Gestão e Desenvolvimento*, 9, 81-102.

Douglas, Mary. 1991 [1996]. *Pureza e perigo - Ensaio sobre a noção de poluição e tabu*, Rio de Janeiro: Edições 70.

Fenton, Steve. 2003. *Etnicidade*, Lisboa: Instituto Piaget.

Giddens, Anthony. 1998. *Sociologia*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Glazer, Nathan e Moynihan, Daniel P. (org). 1975. *Ethnicity: Theory and experience*, Harvard University Press.

Gmelch, George. 1977. *The Irish Tinkers: The urbanization of an intinerant people, prospect heights*, IL, Waveland Press.

Goffman, Erving. 1988. *Estigma - Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*, Rio de Janeiro: Editora Guanabara.

Gough, Ian e Doyal, Len. 1994. *A Theory of Human Need*, London: Palgrave.

Godinho, Paula. 2001. *Memórias da resistência rural no sul. Couço (1958-1962)*, Oeiras: Celta Editora.

Gronfors, Martti. 1986. «Social control and law in the finnish gypsy community: Blood Feuding as a system of justice» in *Journal of legal pluralism*, nº 24, pp. 101-125.

**GROPPER e REHFISCH, (1975), ver lopes**

Guash, Oscar. 1997. «Observación Participante» in *Cuadernos Metodológicos*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 105 p.

Guerra, Isabel. 2006. *Pesquisa Qualitativa e Análise de Conteúdo. Sentidos e Formas de Uso*, Estoril: Principia.

Hammersley, Martin e Athkinson, Paul. [1983] 1994. *Etnografía – Métodos de investigación* Barcelona: Paidós.

Iturra, Raúl. 1986. «Trabalho de campo e observação participante em Antropologia» in *Metodologia das Ciências Sociais*, páginas 149-163, org. Augusto Santos Silva e José Madureira Pinto, Porto: Afrontamento.

## II. A lei cigana e o direito oficial

Joutard, Philippe. 1998. «História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos» in Usos e abusos da história oral, coord. Janaína Amado e Marieta de Moraes Ferreira, Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas.

Kaufmann, Jean-Claude. 1996. *L'Entretien Compréhensif*, Paris: Éditions.

Lahire, Bernard. 2003. *O homem plural. As molas da ação*. Lisboa: Instituto Piaget.

Lalanda, Piedade. 1998. «Sobre a metodologia qualitativa na pesquisa sociológica» in *Análise social*, vol. XXXIII (148), pp. 871-883.

Lapassade, G. 1992. *La méthode ethnographique*. Disponível em <http://vadeker.net/corpus/lapassade/ethngrso.htm> (consultado em junho 2020).

Machado, Fernando L. 1992. «Etnicidade em Portugal: Contrastes e Politização» in *Sociologia, Problemas e Práticas*, 12, 123-136.

Magalhães, Ana Margarida. 2005. *"É assim a vida". Um retrato etnográfico do ciclo de vida cigano*. Lisboa: Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Magnani, José Guilherme Cantor. 2009. «No meio da trama - A antropologia urbana e os desafios da cidade contemporânea», In *Sociologia, Problemas e Práticas*, N.º 60, Pp. 69-80.

Malinowski, Bronisław. 1926. *Crime and custom in savage society (em inglês)*. New York: Harcourt, Brace & Co. Disponível em <https://archive.org/details/crimecustominsav00mali/page/2> (consultado em fevereiro de 2019).

Mills, Wright. [1959] 1996. *La imaginación sociológica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, S. L.

Neves, Tiago. 2004. «A etnografia no estudo do desvio», *Actas dos ateliers do Vº Congresso Português de Sociologia*, disponível em [https://aps.pt/wp-content/uploads/2017/08/DPR4629013a9c414\\_1.pdf](https://aps.pt/wp-content/uploads/2017/08/DPR4629013a9c414_1.pdf) (consultado em junho 2020).

Pais, José Machado. 1984. «Fontes documentais em sociologia do quotidiano», in *Análise social*, Vol. XX (83).

Peristiany, J. G. org. [1965] 1988. *Honra e Vergonha. Valores das sociedades mediterrâneas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Pina Cabral, João de. 1983. «Notas críticas sobre a observação participante no contexto da etnografia portuguesa», *Análise social*, Vol. XIX -76, pp. 865-892.

Pina Cabral, João de. 2000. «A Difusão do Limiar: Margens, Hegemonias e Contradições na Antropologia Contemporânea», *Análise Social*, vol. XXXIV (153), pp. 865-892.

Pires, Rui Pena. 2003. *Migrações e Integração: teoria e aplicações à Sociedade Portuguesa*, Oeiras: Celta.

Moscovici, Serge; Perez, Juan António. 1999. «A Extraordinária Resistência das Minorias à Pressão das Maiorias» in *Novos Racismos. Perspectivas Comparadas*, edi. Jorge, Oeiras: Celta, pp. 103-120.

Oliveira, Luísa Tiago. 2004. *Estudantes e Povo na Revolução. O serviço Cívico estudantil (1974-1977)*, Oeiras: Celta.

Radcliffe-Brown, Alfred. [1952] 2018. *Structure and Function in Primitive Society*, New York: Franklin Classics Trade Press.

Reisman, W. Michael. 1993. «Autonomy, Interdependence and Responsibility» *Faculty Scholarship Series*. 863, disponível em [https://digitalcommons.law.yale.edu/fss\\_papers/863](https://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/863) disponível em <https://archive.org/details/structurefunctio00radc/page/n7> (consultado em agosto 2019).

Rocher, G. 1989. *Sociologia geral. Mudança social e ação histórica* (vol. 3). Lisboa: Editorial Presença.

Silva, Augusto Santos. 1994. «Alguns temas para pensar a mudança social», in *Sociedade, Educação e Culturas*, n.º 1, pp. 105-128.

Silva, Marcelo K. 1998. «Uma introdução à História Oral» in *Cadernos de Sociologia*, Porto Alegre, v. 9.

Tajfel, Henri. 1983. *Grupos humanos e categorias sociais - II*, Lisboa: Livros Horizonte.

Thompson, Paul. 2002. «História oral e contemporaneidade» in *Revista História Oral*, nº 5, Rio Janeiro: Associação de História Oral.

Turner, Bryan, ed. 2002. *Teoria Social*, Oeiras: Difel.

- **Estudos ciganos**

Acton, Thomas, Caffrey, Susan and Mundy, Gary. 2001. «Theorizing Gypsy Law» in *The American Journal of Comparative Law* Vol. 45, No. 2, [Symposium on Gypsy Law] (Spring, 1997), Oxford University Press, 237-249.

Acton, Thomas. 2005. «Conflict resolution and criminal justice - sorting out trouble can legislation resolve perennial Conflicts between roma/gypsies/travellers and ‘national majorities’?», in *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 37:51, 29-49.

Afonso, Ana Isabel. org. 2012. «Introdução» in *Etnografias com ciganos. Diferenciação e resistência cultural*, Lisboa: Edições Colibri.

Ardèvol, Elisenda. 1994. «Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos» in *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*, org. Teresa San Román. Madrid: Alianza Editorial.

Auzias, Claire. 2001. [1995] *Os ciganos ou o destino selvagem dos roms do leste*, Lisboa: Edições Antígona.

Barnes, Alison. 2003. *Gypsy Law: Romani Legal Traditions and Culture*, 86 Marquette Law Review 823 Available at: <http://scholarship.law.marquette.edu/mulr/vol86/iss4/6>.

Bastos, Susana, José Pereira Bastos *et al.* 2006 «Manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: projectos de pesquisa e primeiros resultados» in *Filhos diferentes de deuses diferentes. Manejos da religião em processos de inserção social: Uma abordagem estrutural-dinâmica*, org. Susana Pereira Bastos e José Gabriel Pereira Bastos (orgs), Lisboa: ACIME.

Benedik, (2010), in Stewart, M. e Rövid, M., *Multi-disciplinary Approaches to Romani Studies. Selected Pappers from Participants of Central European University’s. Summer Courses 2007-2009*, Budapest, CEU, pp. 1-9 Disponível em [https://books.google.pt/books?id=Vp0E1ErYpXQC&pg=PA1&hl=pt-PT&source=gbs\\_toc\\_r&cad=4#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pt/books?id=Vp0E1ErYpXQC&pg=PA1&hl=pt-PT&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false) (consultado em julho de 2019)

Blanes, Ruy LLera. 2008. *Os Aleluias: Ciganos evangélicos e música*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Brinca, Ana (2006) «Ciganos, “tradição” e religião: fronteiras étnicas e estratégias de inserção social» in *Filhos diferentes de deuses diferentes . Manejos da religião em processos de inserção*

*social: Uma abordagem estrutural-dinâmica*, org Susana Pererira Bastos e José Gabriel Pereira Bastos. Lisboa: ACIME.

Bodnárová, Zuzana, (sem data) «Romani group names», *Project education of roma children in Europe*. disponível em [http://romafacts.uni-graz.at/get\\_pdf.php?file=pdf\\_docs/ROMANI\\_CULTURE/English/C\\_1\\_7\\_group\\_names.pdf](http://romafacts.uni-graz.at/get_pdf.php?file=pdf_docs/ROMANI_CULTURE/English/C_1_7_group_names.pdf), consultado em abril de 2020).

Cahn, Claude. 2009. «Romani law in the Timiș County Giambaș community», in *Romani Studies* 5, Vol. 19, No. 2 (2009), 87–101.

Carmichael, Calum. 2001. «Gypsy law and jewish law» in *Gypsy Law – Romani legal traditions and culture*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Casa-Nova, M<sup>a</sup> José. 2009. *Etnografia e produção do conhecimento reflexões críticas a partir de uma investigação com ciganos portugueses*, Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural.

Castro, Alexandra e Correia, André. 2008. «Ciganos e precariedade habitacional: uma aproximação à realidade em Portugal» in *Actas do Seminário Internacional Ciganos, Territórios e Habitat*, Lisboa: Centro de Estudos Territoriais/Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, pag. 31-46.

Castro, Alexandra. 2012. «Na luta pelos bons lugares - Visibilidade social e controvérsias espaciais». Tese de doutoramento em Antropologia Urbana, Lisboa: ISCTE-IUL.

Casa-Nova, M<sup>a</sup> José e Palmeira, Paula, coord. 2008. «8. Minórias» in *Colecção de opúsculos publicados no âmbito da obra comemorativa dos 10 anos do PETI*, Lisboa: Ministério do Trabalho e da Solidariedade Social.

Coelho, Adolfo. 1892. *Os Ciganos de Portugal – com um estudo sobre o calão*. Lisboa: Imprensa Nacional.

Costa, Eduardo Maia. 1995. «Os ciganos em Portugal: Breve história de uma exclusão» in *O povo cigano: cidadãos na sombra. Processos explícitos e ocultos de exclusão* org. Luiza Cortesão e Fátima Pinto. Porto: Edições Afrontamento.

## II. A lei cigana e o direito oficial

Corriggio, Jennifer Hu. 2007. «Gitano legal codes: social change, ngo's, and external legal systems' influence on governance of spanish roma communities», in *Michigan Journal of Race & Law*, [Vol. 13:1 Fall 2007].

Cunha, Manuela Ivone. 2005. «Les gitans, la prison et le quartier: une relation spécifique devenue le modèle ordinaire». In *Études Tsiganes*, n°21.

Dias, Jorge. [1948] 1984. *Rio de Onor: comunitarismo agro-pastoril*, Lisboa : Editorial Presença

Dias, Nuno. 2008. «O que significa ser étnico? Uma revisão do conceito de empresarialidade étnica a partir das experiências empresariais entre hindus em Portugal» in *Revista Migrações*, Abril 2009, n.º 4, Lisboa: ACIDI, pp. 135-159

Durst, Judit. 2010. «What makes us gypsies, who knows...? Ethnicity and reproduction» in *Approaches to Romani Studies. Selected Pappers from Participants of Central European University's. Summer Courses 2007-2009*, org. Stewart, M. e Rövid, M., Multi-disciplinary, Budapest: CEU, pp. 1-9 Disponível em [https://books.google.pt/books?id=Vp0E1ErYpXQC&pg=PA1&hl=pt-PT&source=gbs\\_toc\\_r&cad=4#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pt/books?id=Vp0E1ErYpXQC&pg=PA1&hl=pt-PT&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false) (consultado em julho de 2019).

Dell'Agnese E. e Vitale T. 2007. «Rom e sinti: una galassia di minoranze», in *Tra identità ed integrazione: passato e presente delle minoranze nell'Europa mediterranea*, dir. Amiotti G., Rosina, A. Mialno: Franco Angeli.

Drummond, Susan. 2005. «Mapping Marriage Law» in *Spanish Gitano Communities*, Vancouver: UBC Press.

Duarte, Isabel et al. 2005. *Coexistência inter-étnica, espaços e representações sociais: os ciganos vistos pelos outros*. Olhares: 4. Lisboa: ACIME.

Foley, Anne. 2010. *Trailers and tribulations: Crime deviance and justice in Gypsy and Traveler communities*. PhD thesis. Cardiff: University of Cardiff.

Fazito, Dimitri. 2006. «A identidade cigana e o efeito de “nomeação”: deslocamento das representações numa teia de discursos mitológico-científicos e práticas sociais», in *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, Vol. 49, n° 2, pp. 689-729.



Ferrari, Florencia. 2010. «O mundo passa – um etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros,» Tese de doutoramento, São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Ficowsky, Jerzy. 1989. *The Gypsies in Poland: History and Customs*. Warsaw: Interpress.

Fraser, Angus. 2000. *História do Povo Cigano*. Lisboa: Teorema

Formoso, Bernard. 1994. *Tsiganes et sédentaires- la reproduction culturelle d'une société*, Paris: Éditions L'Harmattan.

Fox, Kate. 2004. *Watching the english - The Hidden Rules of English Behaviour*, London: HODDER & STOUGHTON, Disponível em [http://www.ignaciodarnaude.com/textos\\_diversos/Fox,Kate,Watching%20the%20English.pdf](http://www.ignaciodarnaude.com/textos_diversos/Fox,Kate,Watching%20the%20English.pdf) (consultado em junho 2020)

Gay y Blasco, Paloma. 1999. *Gypsies in Madrid – Sex, gender and the performace of identity*, Oxford: Berg.

Ghoshue, Yasar Abu. 2010. «Crediting recognition: monetary transactions of poor roma in Tercov» in *Multi-disciplinary Approaches to Romani Studies. Selected Pappers from Participants of Central European University's. Summer Courses 2007-2009*, org. Stewart, M. e Rövid, M., Budapest, CEU, pp. 1-9 Disponível em [https://books.google.pt/books?id=Vp0E1ErYpXQC&pg=PA1&hl=pt-PT&source=gbs\\_toc\\_r&cad=4#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pt/books?id=Vp0E1ErYpXQC&pg=PA1&hl=pt-PT&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false) (consultado em julho de 2019)

Harris, Angela P. 2001. «Foreword» in *Gypsy Law – Romani legal traditions and culture*, Walter O.Weyrauch, London: University of California Press

Kovalesik Katalin. 2010. «The romani musicians on the stage of pluri-culturalism: the case of the Kalyi Jag Group in Hungary» in *Multi-disciplinary Approaches to Romani Studies. Selected Pappers from Participants of Central European University's. Summer Courses 2007-2009*, org. Stewart, M. e Rövid, M., Budapest, CEU, pp. 1-9 Disponível em [https://books.google.pt/books?id=Vp0E1ErYpXQC&pg=PA1&hl=pt-PT&source=gbs\\_toc\\_r&cad=4#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pt/books?id=Vp0E1ErYpXQC&pg=PA1&hl=pt-PT&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false) (consultado em julho de 2019).

Leeson, Peter T. 2013. «Gypsy Law» in *Public Choice* 155: pp. 273-292.

## II. A lei cigana e o direito oficial

- Lee, Ronald [1997] 2001. «The Rom-Vlach Gypsies and the *kris*-Romani» in *Gypsy Law – Romani legal traditions and culture*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Liégeois, Jean-Pierre. 1976. *Mutation Tsigane*, Bruxelles: Editions Complexe.
- Liégeois, Jean-Pierre. 1983. *Tsiganes*, Paris: François Maspero.
- Liégeois, Jean-Pierre. 2001[1986]. *Minoria e escolarização: o rumo cigano*, Lisboa: Centre de recherches tsiganes e Secretariado Entreculturas.
- Lopes, Daniel Seabra. 2008. *Deriva Cigana. Um Estudo Etnográfico sobre os Ciganos de Lisboa*, Lisboa: ICS.
- Magano, Olga e Mendes, Maria Manuela. 2014. «Mulheres ciganas na sociedade portuguesa: tracejando percursos de vida singulares e plurais» in *Revista Sures* Nº 3, 15 p.
- Magano, Olga. 2010. «'Tracejar vidas normais'. Estudo qualitativo sobre a integração social de indivíduos de origem cigana na sociedade portuguesa.» Tese de doutoramento. Lisboa: Universidade Aberta.
- Martins, Mário. 1995. «A etnia cigana e a prevenção da toxicoddependência. Uma experiencia no terreno» in *O povo cigano: cidadãos na sombra. Processos explícitos e ocultos de exclusão*, org. Luiza Cortesão e Fátima Pinto, Coleção textos 27, Porto: Edições Afrontamento.
- Marushiakova, Elena e Popov, Vesselin. 2007. «The Gypsy Court in Eastern Europe» in *Romani Studies* 5, Vol. 17, No. 1 (2007), 67–101.
- Mendes, Maria Manuela. 2005. *Um olhar sobre a identidade e a alteridade: Nós, os Ciganos e os Outros, os Não Ciganos*, IV Congresso de Sociologia, Disponível em [http://www.aps.pt/cms/docs\\_prv/docs/DPR462dca6711183\\_1.PDF](http://www.aps.pt/cms/docs_prv/docs/DPR462dca6711183_1.PDF) (consultado em fevereiro 2019).
- Mendes, Manuela e Magano, Olga. 2019. «Des-homogeneizar os ciganos portugueses: perfis sociais e heterogeneidade sociocultural» in *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 14, nº 1, pp. 49-87. DOI: 10.14198/OBETS2019.14.1.02, disponível em [https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/18321/1/OBETS\\_14\\_01\\_02.pdf](https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/18321/1/OBETS_14_01_02.pdf) (consultado em junho 2019).
- Méndez, Carmen. 2012. «Pentecostalismo gitano: un proyecto milenarista» in *Etnografias com ciganos. Diferenciação e resistência cultural*, org. Ana Isabel Afonso, Lisboa: Edições Colibri

Miguel, Carlos. 2008. *Homens de respeito - Etnias tradicionais e suas identidades*, disponível em [https://www.om.acm.gov.pt/documents/58428/182327/2\\_PI\\_Cap5.pdf/07f3f95f-5bb9-46a3-8bc9-bc38037bc676](https://www.om.acm.gov.pt/documents/58428/182327/2_PI_Cap5.pdf/07f3f95f-5bb9-46a3-8bc9-bc38037bc676) (consultado em junho 2019)

Montenegro, Mirna. 2012. «Aprender a ser cigano, hoje: empurrando e puxando fronteiras», Tese de Doutoramento, Universidade de Lisboa, Instituto de Educação.

Moonen Frans (2011) *Anticiganismo os ciganos na Europa e no Brasil*, Recife: edição digital, disponível em [http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a\\_pdf/1\\_fmanticiganismo2011.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/1_fmanticiganismo2011.pdf), (consultada em agosto de 2019)

Mourão, Jorge da Silva. 2011. «*O casamento cigano – estudo sócio-jurídico das normas ciganas sobre as uniões conjugais*», Tese de Mestrado, disponível em <https://bdigital.ufp.pt/bitstream/10284/2236/1/DM.pdf> (consultado em janeiro de 2020)

Nafstad, Ida. 2005. «Gypsy law – the non-state normative orders of Roma: scholarly debates and the Scandinavian knowledge chasm», in *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, DOI: 10.1080/07329113.2015.1090282, disponível em <https://doi.org/10.1080/07329113.2015.1090282> (artigo cedido pela autora)

Nicolau, Lurdes. 2010. «Ciganos e não ciganos em Trás-os-Montes: investigação de um impasse interétnico», Tese de Doutoramento em Ciências Sociais, Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro.

Nunes, Olímpio. [1981] 1996. *O Povo Cigano*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.

O'Neill, Brian Juan. 2012. «Des-guetizando ciganos, comparando minorias» in *Etnografias com ciganos. Diferenciação e resistência cultural*, org. Ana Isabel Afonso, Lisboa: Edições Colibri.

Okely, J. 1983. *The traveller Gypsies*, Cambridge: Cambridge University Press.

Okely, J. 2010. «Gypsy culture is created through contact, sometimes conflict and specific exchange» in *Multi-disciplinary approaches to romany studies*, org. M. Stewart e Márton Rovid, Central European University Press, Budapeste, disponível em [https://books.google.pt/books?id=Vp0E1ErYpXQC&pg=PA1&hl=pt-PT&source=gbs\\_toc\\_r&cad=4#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pt/books?id=Vp0E1ErYpXQC&pg=PA1&hl=pt-PT&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false) (consultado em julho de 2019).

## II. A lei cigana e o direito oficial

Ortega, María Helena Sánchez. 1994. «Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos» in *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*, org. Teresa San Róman, Madrid: Alianza Editorial

Pinto, Fátima. 1995. «Etnia cigana – realidade sócio-cultural múltipla e dinâmica» in *O povo cigano: cidadãos na sombra. Processos explícitos e ocultos de exclusão*, org. Luiza Cortesão e Fátima Pinto, Coleção textos 27, Edições Afrontamento, Porto

Rodrigues, Donizete et al 2000. *Ciganas e não ciganas: reclusão no feminino*, Lisboa: Contra-Regra.

Rodrigues, Donizete e Santos, Ana P. 2006. «Grupo social, género e família na etnia cigana: o caso dos ciganos evangélicos» in *Filhos diferentes de deuses diferentes. Manejos da religião em processos de inserção social: Uma abordagem estrutural-dinâmica*, org. Susana Pereira Bastos e José Gabriel Pereira Bastos (orgs), Lisboa: ACIME.

San Róman, Teresa. 1976. *Vecinos Gitanos*, Madrid: Ediciones Akal.

San Róman, Teresa. 1997. *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, Madrid: Siglo XXI de España Editores.

Silva, Manuel Carlos e Silva, Susana. 2001. «Práticas e Representações sociais face aos ciganos. O caso de Oleiros, Vila Verde» in *ANTROPOLógicas*, nº 6, pp. 57-86

Sousa, Carlos. 2010. «Relações interétnicas, dinâmicas sociais e estratégias identitárias de uma família cigana portuguesa 1827-1957», Tese de doutoramento, Universidade Aberta.

Stewart, Michael. 1997. *The time of gypsies*, Boulder, CO: Westview Press

Stewart, Michael. 2010. «Introduction», in *Multi-disciplinary Approaches to Romani Studies. Selected Papers from Participants of Central European University's*. org. M. Stewart e M., Rövid, Summer Courses 2007-2009, Budapest, CEU, pp. 1-9 [https://books.google.pt/books?id=Vp0E1ErYpXQC&pg=PA1&hl=pt-PT&source=gbs\\_toc\\_r&cad=4#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pt/books?id=Vp0E1ErYpXQC&pg=PA1&hl=pt-PT&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false) (consultado em julho de 2019)

Sutherland, Anne. 1975. *Gypsies: the hidden Americans*, Londres: Tavistock Publications.

Venegas, Claudia e Martínez, Juan. 2008. «La kris romani como Sistema jurídico transnacional», *Iconos - Revista de ciencias sociales*, maio, nº31, Quito, Ecuador: Faculdade latinoamericana de ciencias sociales, pp.43-55.

Vitale, Tommaso, Claps, Enrico et Arrigoni, Paola. 2009. «Regards croisés. Anti-tsiganisme et possibilité de ‘vivre ensemble’, Roms et Gadge en Italie» in *Études Tsiganes - Sommet européen sur les Roms*: número 35, p. 80-103

Weyrauch, Walter O. E Bell, Maureen A. 1993. *Autonomous Lawmaking: The Case of the "Gypsies"*, 103 Yale Law Journal, disponível em <https://digitalcommons.law.yale.edu/ylj/vol103/iss2/2>, (consultado em janeiro 2020).

- **Sociologia do direito**

Belley, Jean-Guy. 2002. «Le pluralism juridique comme doctrine de la science du droit», in *Pour un droit pluriel: etudes offertes au Professeur Jean-François Perrin*, Faculté de Droit de Genève, Ed. Par Kellerhals, Genève.

Carbonier, J. 1979. *Sociologia jurídica*, Coimbra: Livraria Almedina.

Castro Mendes, João. 1974. *Introdução ao estudo do direito*, Lisboa: Editora Danúbio.

Chorão, Mário Bigotte. 1989. *Introdução ao Direito*, Coimbra: Almedina.

Consciência, Eurico Heitor. 1997. *Breve introdução ao estudo do direito.*, Coimbra: Almedina.

Cunha, Paulo Ferreira. 1998. *Lições preliminares de filosofia do direito*, Coimbra: Almedina.

Cunha, Paulo Ferreira. 2013. *Filosofia do direito*, Coimbra: Almedina.

Del Vecchio, Giorgio. 1979. *Lições de filosofia do Direito*, Coimbra: Arménio Amado

Eiró, Pedro. 1997. *Noções elementares de direito*, Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo.

Ehrlich, Eugen. [1913] 2001. *Fundamental Principles of the Sociology of Law*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Ellscheid, Gíinter. 2002. «O problema do direito natural. Uma orientação sistemática» in *Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas*, org. Hassemer W. e Kaufmann A., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

## II. A lei cigana e o direito oficial

Gilissen, John. [1979] 2016. *Introdução Histórica ao Direito*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Griffiths, J. 1986. «What Is Legal Pluralism» in *Journal of Legal Pluralism*, No 24, pp. 1-55,. Disponível em <http://www.jlp.bham.ac.uk/volumes/24/griffiths-art.pdf> (consultado em fevereiro de 2019)

Guibentif, Pierre. 2004. *Sociologia do Direito. Relatório da cadeira apresentado nas provas de agregação do autor*, Lisboa: ISCTE

Gurvitch, G. 1977. *Tratado de sociologia, Vol. II*, Iniciativas editoriais.

Habermas, Jurgen. [1981]1987. «Tendências da juridicização» in *Sociologia - Problema e práticas*, nº 2 1987, pp. 185-204

Haft, Fritjof. 2002. «Direito e Linguagem» in *Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas*, org. W. Hassemer e A. Kaufmann, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Hart, L. A. Herbert. [1961] 2011. *O conceito de direito*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Hespanha, António Manuel. 2007. *O caleidoscópio do direito: o direito e a justiça nos dias e no mundo de hoje*, Coimbra: Almedina.

Kaufmann, A. E Hassemer, W. 2002. *Introdução à Filosofia do Direito e à Teoria do Direito Contemporâneas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Kelsen, Hans. [1960] 1985. *Teoria Pura do Direito*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Nota: A tradução portuguesa desta obra é elaborada a partir na segunda edição de Reine Rechtslehre, de 1960, sendo a 1ª edição de obra de 1934.

Latorre, Angel. [1968] 1978. *Introdução ao Direito*, Coimbra: Livraria Almedina.

Luhmann, Niklas. [1972] 1983. *Sociologia do Direito I*, Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro

Machado, J. Baptista. 1990. *Introdução ao direito e ao discurso legitimador*, Coimbra: Livraria Almedina.

Miaille, Michel. 1976. *Uma introdução crítica ao direito*, Braga: Livraria Editora.

Moncada, Luís S. Cabral (2002) *Ensaio sobre a Lei*, Coimbra: Coimbra Editora

- Neves, A. Castanheira. 1976. *Curso de introdução ao estudo do direito*, Coimbra, Almedina
- Pais, Maria Eduarda. 2003. *Direito da Informação*, Coimbra: Almedina
- Perelman, Chaim [1977] 1992. *O Império Retórico – Retórica e Argumentação*, Porto: Edições Asa
- Radbruch, Gustav. 1997. *Filosofia do direito*, Coimbra: Arménio Amado – Editor, Sucessor.
- Ruivo, Fernando e Marques, M<sup>a</sup> Manuel Leitão. 1982. «Comunidade e antropologia jurídica em Jorge Dias: Vilarinho da Furna e Rio de Onor» in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 10. Pp. 41-87.
- Santos, Boaventura Sousa. 1974. *Law agains law: legal reasoning in Pasargada law*, México: Centro intercultural de Documentacion.
- Santos, Boaventura Sousa. 1988. *O discurso e o poder. Ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*, Porto Alegre: Sérgio António Fabris Editor.
- Silva, Germano Marques. 2009. *Introdução ao estudo do direito*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa.
- Sousa, Marcelo Rebelo de e Galvão, Sofia. 1991. *Introdução ao estudo do Direito*, Lisboa: Publicações Europa/América.
- Tamanaha, Brian Z. 2008. «Understanding Legal Pluralism: Past to Present, Local to Global» in *Sydney law review*, VOL 30 disponível em [http://sydney.edu.au/law/slr/slr30\\_3/Tamanaha.pdf](http://sydney.edu.au/law/slr/slr30_3/Tamanaha.pdf) (consultado em setembro 2011)
- Teles, Inocêncio Galvão. 1998. *Introdução ao estudo do direito, Vol I*, Lisboa: Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa.
- Treaves, Renato. 1978. *Introduction a la sociologia del derecho*, Madrid: Tauros

### **Legislação**

Decreto nº 6950, de 26 de setembro de 1920

Portaria 722/85 de 25 de setembro DR, DR, 1<sup>a</sup> Série, nº 221, de 25 de Setembro de 1985

**Anexos**



### **Guião de entrevista a elementos da população portuguesa cigana**

#### **A. As “leis”/normas implícitas e explícitas, os instrumentos e meios de resolução de conflitos**

1. O que é a lei cigana e quais as regras que integra.
2. Homogeneidade da lei cigana.
  - a. A lei é igual para todos os ciganos?
  - b. Toda a população cigana aplica a lei cigana?
  - c. A lei cigana diferencia os ciganos?
3. Situações de conflitos e partes envolvidas
  - 3.1. Último conflito que se lembra de ter existido?
  - 3.2. Já protagonizou algum?
  - 3.3. Quem resolve
  - 3.4. Como resolve
  - 3.5. Sanções e quais

#### **B. Os Protagonistas da aplicação da “leis”/normas, as estratégias de conservação do seu papel intra e inter-comunidades**

4. Quem é homem de lei? Anteriores e seguintes.
5. Todos os grupos têm um homem de lei? Homem/mulher.
6. Em que grupos intervêm?
7. Intervém para além desse grupo? Quando e quais?
8. Pertence a um grupo de ciganos? Família? qual a designação a atribuir.

**C. O Contexto de produção desta ordem normativa e as dinâmicas de transformação desta normatividade, dos actores e dos papéis desempenhados.**

1. Existem mudanças na lei cigana? Quais e porquê (quais os motivos)?

**D. Religião e lei cigana**

1. A igreja de Filadélfia tem alguma influência na lei cigana? Se sim quais e como?
2. Qual a importância do pastor para a lei cigana? Começa a ganhar o espaço do homem de lei?
3. Qual importância do pastor na comunidade?

### Guião de entrevista aos homens de lei

#### A. As “leis”/normas implícitas e explícitas, os instrumentos e meios de resolução de conflitos

1. O que é a lei cigana e quais as regras que integra.
2. Homogeneidade da lei cigana.
  - a. A lei é igual para todos os ciganos?
  - b. Toda a população cigana aplica a lei cigana?
  - c. A lei cigana diferencia os ciganos?
4. Todos os ciganos respeitam a lei cigana de mesma maneira? Se não, pode dizer-me algumas diferenças?
5. O que é um homem de lei?
6. Quem pode ser homem de lei?
  - 6.1. Um homem de lei pode resolver um conflito que envolva outras famílias?
7. Situações de conflitos e partes envolvidas:
  - 7.1. Último conflito que se lembra de ter existido?
  - 7.2. Já protagonizou algum?
  - 7.3. Quem resolve?
  - 7.4. Como resolve?
8. Pode dar-me alguns exemplos de *contrários* que tenha ajudado a resolver?
9. Acataram as suas soluções?
10. Os *contrários* que já ajudou a resolver fê-lo sozinho ou com o apoio de outros homens de lei?
  11. Desde que se lembra, a lei cigana está na mesma ou existe algumas mudanças? Se sim que mudanças acha que aconteceram?

**B. Religião e lei cigana**

1. A igreja de Filadélfia tem alguma influência na lei cigana? Se sim quais e como?
2. Qual a importância do pastor para a lei cigana? Começa a ganhar o espaço do homem de lei?
3. Qual importância do pastor na comunidade?