

Jorge da Silva Mourão

**O casamento cigano — Estudo sócio-jurídico das
normas ciganas sobre as uniões conjugais**

**Universidade Fernando Pessoa
Porto, 2011**

Jorge da Silva Mourão

**O casamento cigano — Estudo sócio-jurídico das
normas ciganas sobre as uniões conjugais**

**Universidade Fernando Pessoa
Porto, 2011**

Trabalho apresentado à Universidade
Fernando Pessoa como parte dos
requisitos para obtenção do grau de
Mestre em Estudos de Minorias

Resumo

O tema do presente trabalho visa o estudo do “casamento cigano”. Se há práticas culturais que mais distinguem o grupo étnico cigano dos restantes segmentos da sociedade maioritária, o casamento é certamente um desses rituais. Com este trabalho, pretendeu-se alcançar três objectivos: o primeiro, de carácter mais geral, é de contribuir para um melhor conhecimento da cultura deste grupo étnico em Portugal; os segundos, mais específicos, visam averiguar a importância do casamento como factor de coesão e reforço da identidade étnico-cultural do grupo e o papel que cabe à mulher cigana no casamento – designadamente, no que concerne à escolha do cônjuge.

Para alcançar esses objectivos de estudo, procedeu-se a uma descrição e análise sócio-jurídica do conceito de família e de casamento na sociedade maioritária, bem como a uma caracterização dos principais aspectos diferenciadores do casamento no grupo étnico cigano.

Abstract

The topic of this work focuses on the issue of “gypsy wedding”. Indeed, wedding is one of the cultural ritual practice that distinguishes the gypsy ethnic group from the majority of the society. This work aims at achieving three aims: first, a more general aim, namely contributing to a better knowledge of the culture of this ethnic group in Portugal. Second, two more specific aims: assessing the relevance of wedding as a factor of cohesion and ethnic-cultural identification; and the role of gypsy women in wedding, as regards the choice of her spouse.

To achieve these aims, we use a socio-legal description and analysis of the concept of family and of wedding in the majoritarian society. We also use a characterization of the main differences between the practice of the majority of the society and the wedding in the gypsy ethnic group.

Résumé

Le thème de ce travail s'attache à l'étude du "mariage tzigane". Le mariage est sans aucun doute l'un des aspects culturels et rituels où la différence de pratique est la plus claire, distinguant le groupe ethnique tzigane de la société majoritaire. Ce travail vise à atteindre trois objectifs : le premier, plus général, consiste à contribuer à une meilleure connaissance de la culture de ce groupe ethnique au Portugal. Le deuxième et le troisième, plus spécifiques, visent d'abord l'évaluation de la pertinence du mariage comme facteur de cohésion et renforcement de l'identité ethno-culturelle; ensuite, ils visent à évaluer également le rôle de la femme dans le mariage, en ce qui concerne le choix de son époux. Afin d'atteindre ces objectifs, nous procédons à l'aide de la méthode socio-juridique, en décrivant et analysant le concept de famille et de mariage au sein de la société majoritaire. Cette étude est complétée par la caractérisation des différences entre les pratiques de la majorité de la société et le mariage au sein du groupe ethnique tzigane.

DEDICATÓRIA

À minha Mãe e ao Meu Irmão
Por sempre terem acreditado.

À minha Filha
Por me fazer acreditar.

AGRADECIMENTOS

À minha Família pelo apoio constante, mesmo nos momentos mais difíceis.

Aos meus Amigos, que sempre me acompanham.

Ao Professor João Casqueira, pelo apoio e total disponibilidade bem como pelas palavras de incentivo.

Aos homens e mulheres ciganas, com quem compartilhei momentos únicos.

ÍNDICE GERAL

	Página
INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1. Contextualização e conceitualização	17
1. A especificidade cigana	17
1.1. Origem dos Ciganos	17
1.2. A presença cigana em Portugal.....	19
2. Conceito de família	23
2.1. Evolução da instituição familiar.....	23
2.2. Evolução da composição da família.....	25
2.3. Evolução geral da estrutura da família.....	27
CAPÍTULO 2. Enquadramento jurídico comparado do casamento	31
1. Descrição do quadro jurídico português	31
1.1. Enquadramento jurídico.....	31
1.2. Tipos de relações jurídicas.....	35
1.2.1. Menoridade e maioridade.....	35
1.2.2. O casamento.....	38
1.2.3. Promessa de casamento.....	40
1.2.4. O parentesco.....	42
1.2.5. A afinidade.....	46
1.2.6. Os impedimentos matrimoniais.....	49
1.2.7. A União de facto.....	59

2. Aspectos diferenciadores no casamento cigano.....	65
2.1. A importância da virgindade.....	65
2.2. Os casamentos prometidos (o pedimento)	68
2.3. O casamento por “fuga” — sua explicação e análise.....	71
2.4. Os casamentos endogâmicos e os casamentos “casamentos mistos”	73
3. Estudo confirmativo dos dados.....	77
3.1. Objectivos gerais e específicos do estudo	77
3.2. Metodologia	79
3.3. Análise de dados	82
CONCLUSÃO.	86
BIBLIOGRAFIA.....	88
GLOSSÁRIO.....	91
ANEXO.....	92

LISTA DE ABREVIATURAS

CCiv – Código Civil

Cf. – Confere

CRP – Constituição da República Portuguesa

CP – Código Penal

CPC – Código de Processo Civil

CRC – Código do Registo Civil

LUF – Lei da União de Facto

LPMA – Lei da Procriação Medicamente Assistida

NRAU – Novo Regime do Arrendamento Urbano

PMA – Procriação Medicamente Assistida

INTRODUÇÃO

Não obstante viverem entre nós há mais de quinhentos anos, ainda muito pouco se sabe sobre os cidadãos portugueses pertencentes ao grupo étnico vulgarmente designados por “Ciganos”.

Partilham o “nosso” mundo, vivem ao nosso lado, cruzámo-nos constantemente com eles, são-nos perfeitamente familiares. Todavia, não os conhecemos. De facto “aquilo que vemos ou com que lidamos no nosso quotidiano pode ser-nos familiar mas não é necessariamente conhecido” (Costa, 2007, p. 147).

Num mundo globalizante como é o nosso actualmente, possuir informação não é o mesmo que ter conhecimento. Daí a importância que o investigador tem de transformar informação em conhecimento (Carmo & Ferreira, 2008, p. 54). Esta ausência de conhecimento sobre a cultura cigana, particularmente a que respeita aos ciganos portugueses, é notória se analisarmos a escassez de trabalhos académicos versando esta temática.

Segundo Bastos (2007) até à década de 90 do século XX o conhecimento etnográfico sobre os ciganos em Portugal reduzia-se, quase exclusivamente, ao trabalho de Olímpio Nunes (*O Povo Cigano*), já que os dois trabalhos clássicos de referência escritos sobre esta temática (*Os Ciganos de Portugal*, de Adolfo Coelho, em 1896; e o capítulo relativo aos ciganos da *Etnografia Portuguesa* de Leite de Vasconcelos, em 1956) encontravam-se desactualizados.

Ainda segundo este autor só a partir de 1995 se assistiu a um aumento de trabalhos científicos de autores com formação e interesses muito diversificados, desde histórico-jurídicos, geodemográficos, socioeconómicos, antropológicos, psicológicos, sanitários, socioeducacionais, religiosos, entre outros temas. Este incremento de trabalhos científicos incidindo sobre a temática cigana é igualmente mencionado por Casa-Nova (2009) ao referir

Da recolha não exaustiva que levei a cabo relativamente à produção de trabalhos académicos (dissertações de mestrados) nesta área de conhecimentos realizados entre 1990 e 2004, pode concluir-se que durante a década de 90 do Século XX (de 1990 a 1999) foram produzidas 10 dissertações de mestrado (...) Entre 2000 e 2004 foram concluídas 23 dissertações de mestrado (...) Num espaço de cinco anos foram produzidas mais do dobro de dissertações de mestrado sobre ciganos do que nos 10 anos anteriores, a maior parte delas (cerca de 80%) realizadas por mulheres.

Ainda segundo esta autora esta fraca adesão dos investigadores sociais por esta temática deve-se primordialmente a quatro factores: a apetência dos académicos pelo estudo do exótico localizado em zonas geográficas distantes da origem/vivência dos investigadores; tratar-se de uma temática demasiado exótica e de reduzido prestígio social comparativamente a outras; a dificuldade de acesso ao campo de investigação e o manifesto desinteresse por parte do Poder político ao não promover instrumentos e políticas “inclusivas” para este grupo étnico, salvo raras excepções e todas a cargo do ACIME, actual ACIDI – a criação, em 1996, do Grupo de Trabalho para a Igualdade e Inserção dos Ciganos e a criação, em Dezembro de 2006, do Gabinete de Apoio às Comunidades Ciganas.

O interesse na realização de um trabalho de investigação versando o grupo étnico dos ciganos portugueses nasce dos múltiplos e intensos contactos estabelecidos pelo autor, a título profissional, ao longo dos últimos quinze anos, com pessoas desta minoria étnica, convivência esta que o fez despertar para uma realidade em muito diferente daquilo que nos é habitualmente “transmitido” através das várias formas de sociabilização, originando inúmeras questões e dúvidas que se pretende ver clarificadas (“desconstruídas”) com este estudo.

Da revisão bibliográfica efectuada foi possível constatar ser o “casamento cigano” um tema ainda muito pouco estudado e, nunca como tema central, por parte dos investigadores sociais, salvo honrosas excepções (Nunes, 1996; Mendes, 2005; Costa, 2006; Bastos, 2007; Lopes, 2008; Casa-Nova, 2009).

Aproveitando igualmente a formação académica em Direito do autor, pretende-se analisar este tema do “Casamento Cigano” segundo uma perspectiva sócio-jurídica, procedendo-se a uma caracterização do casamento na sociedade maioritária e, principalmente, no grupo étnico cigano dos portugueses e respectivas especificidades, utilizando para o efeito vários conceitos jurídicos intrinsecamente associados a uma

investigação segundo esta perspectiva e versando este tema específico do casamento e das relações conjugais.

Pretende-se com uma investigação desta natureza contribuir para um melhor “conhecimento” da cultura desta minoria étnica e, particularmente, de um acontecimento com uma importância fulcral na vida social deste grupo étnico, que não obstante viverem entre nós há já longos anos, continuam a ser portadores de uma imagem extremamente negativa aos “olhos” da sociedade maioritária (entendida aqui como o “Outro”), imagem esta alicerçada em estereótipos e preconceitos gerados pela ignorância e pelo desconhecimento.

São assim objectivos desta investigação, averiguar da importância do casamento cigano no seio desta minoria e se o mesmo funciona ou não como factor de “coesão” e reforço da identidade étnico-cultural do grupo. Pretende-se igualmente apurar o papel que cabe à mulher cigana no casamento, designadamente, no que concerne à escolha do cônjuge – se esta é voluntária ou imposta.

A metodologia adoptada neste estudo é de natureza qualitativa (observação participante), tendo em vista compreender e descrever uma determinada realidade, procurando-se, não obstante o tempo escasso disponível, manter uma “presença prolongada do investigador nos contextos sociais em estudo e contacto directo com as pessoas e as situações” (Costa, 2007, p. 129).

Face às especificidades do grupo étnico analisado e à natureza melindrosa do tema objecto de estudo utilizar-se-á preferencialmente como instrumentos de recolha de dados as conversas e as entrevistas informais, dando-se assim primazia à informalidade como meio de obtenção de dados. Como refere Firmino Costa (2007, p. 138) “a pesquisa de terreno é, em boa medida, a arte de obter respostas sem fazer perguntas”.

Funcionando o autor como o principal instrumento de pesquisa, pretendeu-se logo desde o início que certas características sociais do mesmo, designadamente, a sua actividade profissional, não inviabilizassem e/ou condicionassem o processo de recolha de informação (Costa, 2007, 145).

Optou-se assim em proceder à recolha de informação junto de indivíduos conhecidos do autor, alguns já de há vários anos, privilegiando-se relações empáticas e até de amizade já previamente estabelecidas, com o objectivo claro de minimizar a presença (social e profissional) do autor no terreno.

Pretendendo-se igualmente com este trabalho obter uma maior abrangência possível, maugrado as limitações temporais decorrentes dos prazos estipulados para este tipo de investigação, foram efectuadas entrevistas com vários indivíduos ciganos, quer masculinos quer femininos, residentes no norte litoral e centro interior do país.

Dadas as especificidades, igualmente linguísticas, do grupo social étnico aqui em estudo, incluiu-se no final do mesmo um pequeno glossário com alguns dos termos “romanó-caló”, habitualmente utilizados pelos Ciganos e sua tradução para a língua portuguesa.

Em termos genéricos, a estrutura interna deste trabalho encontra-se dividida em cinco partes:

Uma primeira parte, introdutória, onde se revela o objecto de estudo do presente trabalho, as motivações e interesses do autor por este tema específico, os objectivos que se pretendem ver atingidos com o trabalho e a metodologia adoptada.

Uma segunda parte dedicada à contextualização e conceitualização, abordando-se a especificidade cigana, com uma breve alocação às suas origens e à sua presença em Portugal e analisando o conceito de família, sua evolução e composição.

Numa terceira parte procedeu-se ao estudo jurídico comparado do casamento, descrevendo num primeiro momento o quadro jurídico português, mencionando relações jurídicas e conceitos intrinsecamente relacionadas com o objecto de estudo, nomeadamente, definições como menoridade, maioridade, emancipação, casamento, promessa de casamento, parentesco, afinidade, impedimentos matrimoniais e união de facto e num segundo momento descrevendo os aspectos diferenciadores de que se reveste o casamento para o grupo étnico cigano, designadamente, a relevância que

assume a virgindade, os casamentos prometidos, os casamentos por “fuga”, os casamentos endogâmicos e os casamentos “mistos”.

Numa quarta parte desenvolve-se mais pormenorizadamente os objectivos (gerais e específicos) pretendidos com este trabalho, a metodologia adoptada, dando particular ênfase à entrevista, como técnica utilizada na recolha de informação e procedendo-se no final à análise dos dados obtidos.

Por último e como conclusão ou, melhor dizendo, como reflexão final, procedeu-se a uma sinopse do presente trabalho, procurando enfatizar-se o que foi conseguido e o que se poderia eventualmente alcançar e quais as potencialidades, caso existam, que se possam recolher de um trabalho com esta natureza.

CAPÍTULO 1. Contextualização e conceitualização

1. A especificidade cigana

1.1. Origem dos Ciganos

Devido à sua cultura ágrafa (trata-se de um grupo sócio-cultural com uma história e língua não escritas, passadas oralmente de geração em geração) pouco se conhece da história do povo cigano.

Esta particularidade em muito contribuiu para se fabular sobre as suas origens, referenciando-os sempre a regiões remotas e longínquas tais como o Egipto, Mesopotâmia e Ásia anterior, entre outras. Muitas destas lendas sobre os ciganos têm igualmente sido encontradas no mundo da Bíblia, ao referenciarem os ciganos como pertencendo à “descendência maldita de Caim” que foram obrigados a vagar como nómadas errantes e dispersos pelo mundo (Nunes, 1996).

Esta áurea de mistério e lenda que desde sempre tem acompanhado o imaginário sobre os ciganos estiveram na génese de designações românticas como “filhos do vento” (J.L. Fevre), “Enfants de la grande route” (W. Hacsler) ou “Povo misterioso” utilizadas para identificar este grupo de pessoas exóticas. Modernamente e de forma científica procurou-se encontrar a história dos ciganos na origem e evolução da sua língua, denominada romani, tendo para isso em muito contribuído o estudo de prestigiados académicos da área da filologia.

Como já declarara Alexandre Paspatis no seu *Études sur les Tchinghianés*, publicado em 1879 em Constantinopla, “A verdadeira história da raça cigana é o estudo da sua língua” (*cit. in* Fraser, 1998). A afinidade existente entre numerosas palavras derivadas do sânscrito e do hindi com a língua romani, de que são exemplos *kher* (casa), *phu* (terra), *baló* (porco), *gurumni* (vaca), *zincaló* (homem das planícies), *lacha* (virgindade e/ou vergonha), *busnó* (não cigano), *bori* (nora, rapariga), *lumia* (prostituta), por exemplo,

reforça a tese dos que defendem a origem Indiana dos ciganos (Nunes, 1996; Costa, 2006; Heredia, 1974; Casa-Nova, 2009).

De facto, foram os estudos linguísticos que permitiram situar a origem dos Ciganos no norte da Índia “ (...) Compreendeu-se há uns 200 anos que o Romani deve ser de origem indiana por causa das semelhanças entre o seu vocabulário e o de algumas das línguas da Índia (...) ” (Fraser, 1998, p. 21). Esta teoria da origem Indiana dos ciganos é hoje praticamente aceite de forma unânime por todos os académicos, não obstante as muitas dúvidas que ainda persistem (Costa, 2006; Nunes, 1996; Casa-Nova, 2009).

São desconhecidas as razões que levaram à diáspora dos ciganos. Sabe-se apenas que os ciganos depois de terem abandonado a Índia penetraram primeiro no Afeganistão e na Pérsia, atingindo pelo norte o mar Cáspio e pelo sul o Golfo Pérsico. A partir daqui dividiram-se em vários grupos que se dispersaram por várias outras regiões. O grupo que chegou até ao norte de África, passando pelo estreito de Gibraltar para Espanha, terá sido os Gitanos espanhóis (andaluzes e catalães) e os ciganos portugueses (Nunes, 1996).

A data da chegada dos primeiros grupos ciganos à Europa é incerta, situando-se de acordo com diversos documentos, entre os séculos IX e XIV (Costa, 2006). De acordo com Nunes (1996) a referência que assinala a presença dos ciganos na Europa data do século IX (835) mas segundo o autor levanta “duvidosas alusões”. No século XI (ano 1100) um monge do mosteiro de Athos refere a chegada de uma tribo de *Atsinkanoi*, considerados como “bruxos e ladrões”.

Segundo Reyniers (*cit. in* Costa, 2006) os primeiros ciganos aparecem em Constantinopla em 1150 e são formalmente identificados em Creta a partir de 1322. A partir do século XIV os ciganos difundem-se por toda a Europa sendo assinaladas a presença destes grupos em quase todos os países.

Dada a diversidade existente nos ciganos, decorrente de diferenças linguísticas, ocupacionais e geográficas, é usual dividi-los em três grandes grupos que por sua vez se dividem em vários outros subgrupos. Temos assim o grupo dos **Rom** – formado pelos subgrupos dos Kalderash, Lovara, Tchurara, Matsvaia e Ursari que falam o Romanó

com variantes locais; o grupo dos **Sinti** ou **Manushe** – formado pelos subgrupos dos Sinti Franceses, Sinti Polacos, Sinti Alemães, Sinti Piemonteses e Sinti Alsacianos, que falam o Manushe Sinto com variantes geográficas e o grupo dos **Gitanos** ou **Calé** – formado pelos subgrupos dos Catalães, Castelhanos, Andaluzes, Portugueses e Sul-Americanos que falam o Caló (Nunes, 1996, p. 152). Outros autores como Derek Tipler (*cit. in* Heredia, 1974) dividem os ciganos em dois grandes grupos segundo o dialecto falado seja **Vlaj** (origem rumano) ou **não Vlaj** (origem grega, eslava ou alemã).

Os ciganos são ainda passíveis de outras classificações como a que foi efectuada pelo Comité Internacional Cigano, adoptando um trabalho elaborado por Wiklund, aprovado pelo Conselho da Europa, que divide os ciganos europeus em três grandes grupos principais: os **Manouches**, nómadas que vivem na Bélgica, França, Alemanha, Itália, Holanda, Luxemburgo, e nalguns lugares da Jugoslávia e Checoslováquia e alguns ainda em Espanha; os **Ciganos**, ou grupo sedentário, que vive imerso no seio da população indígena do país e que vivem sobretudo em Espanha e Portugal e alguns grupos no sul de França e Itália e os **Romanichels**, que residem em quase todos os países da Europa, mas sobretudo na Europa Oriental (Heredia, 1974).

1.2. A presença cigana em Portugal

Não existem dados seguros sobre a data e o local de entrada dos primeiros ciganos em território nacional. De acordo com Coelho (1995), os ciganos penetraram em Portugal, “sem dúvida, pela fronteira da Extremadura Espanhola”, tendo achado a província do Alentejo “excelentemente adaptada ao seu modo de vida, para centro de irradiação das suas excursões. Os grandes espaços despovoados dessa província, os seus matagais, protegiam-nos contra as perseguições de que em breve se tornaram objecto”.

Também Olímpio Nunes (1996) refere terem os ciganos entrado em Portugal “talvez nos fins do século XIV”, pela zona sul do país, especialmente o Alentejo, zona “mais propícia para o seu modo de vida errante” e “região que sempre acoitou mais ciganos”. Já Costa (1995) indica a segunda metade do século XV como data mais provável da entrada dos ciganos em Portugal. A primeira referência documental segura onde se menciona a presença dos ciganos no nosso país é uma poesia de Luís da Silveira,

recolhida no Cancioneiro Geral de Garcia de Resende, em 1510, intitulada “As Martas de D. Jerónimo” (Costa, 1995; Costa, 2006).

Relata-se nesta poesia o “engano” praticado por um cigano que terá vendido “uas mangas que fez em Almeirim muito estreitas e forradas de martas muito velhas” tendo aquele referido que “Nam sabe per que maneira / lhe fizeram tal engano / diz qu’ ou ele foi cigano / ou mui fina feitiçeira”.

De acordo com Coelho (1995) o primeiro documento a mencionar os ciganos terá sido uma peça humorística escrita por Afonso Valente e recolhida no Cancioneiro Geral de Garcia de Resende, onde se faz alusão a um cigano que aqui aparece referenciado como “grega”, pois nessa altura supunha-se que os ciganos seriam originários da Grécia.

Todavia a peça mais importante de toda a literatura portuguesa e onde os ciganos pela, primeira e única vez, aparecem como protagonistas, é a Farsa das Ciganas escrita por Gil Vicente e “que foi representada ao muito alto e poderoso Rei D. João, o terceiro deste nome, em a sua cidade d’Evora, era do Redemptor 1521” (Coelho, 1995, p. 150).

É de realçar o facto da apresentação desta peça ocorrer no Alentejo, local mais provável por onde os ciganos entraram em Portugal e onde eles seriam em maior número, logo mais do que populares (Nunes, 1996). Nesta belíssima peça, muito curta mas bastante elucidativa dos modos de falar e das vivências dos ciganos, são retratados oito personagens, todos eles ciganos – quatro mulheres (Martina, Cassandra, Lucrecia e Giralda) e quatro homens (Liberto, Cláudio, Auricio e Carmelo). Enquanto as ciganas se dirigem às damas do Paço pedindo esmola, lendo a “buena dicha” (sina), cantando e dançando e propondo-se a ensinar feitiços, os homens ciganos pretendem trocar os cavalos (fracos e/ou velhos) recebendo em troca cavalos bons e dinheiro (Coelho, 1995).

De facto já nesta duas peças da literatura portuguesa os ciganos aparecem como pessoas trapaceiras, ardilosas, que vivem de intrujices, de enganar e burlar os outros (imagem esta que perdura ainda nos nossos dias como é facilmente perceptível na designação de “cigano” do Dicionário Enciclopédico Português (2006). Se são escassos as peças

literárias relativamente aos ciganos, o mesmo não se pode dizer quanto aos diplomas legislativos que versam sobre os mesmos.

Logo nas Cortes de 1525 ou 1535 foram solicitadas ao Rei providências contra os ciganos, devido aos “muitos furtos que fazem e feitiçarias que fingem saber” o que originou a feitura do primeiro diploma legislativo que se conhece tendo como alvo os ciganos: o Alvará de 13 de Março de 1526 do tempo do Rei D. João III onde se determina “para que não entrem Ciganos no Reino, e se saião os que nelle estiverem” (Coelho, 1995, p. 160; Costa, 1995, p. 13).

Sucederam-se depois inúmeros diplomas legislativos visando os ciganos, desde aqueles que os proibiam de entrar em território nacional ou que determinavam a sua expulsão, àqueles que instituíam penas físicas, como “açoites com baraço e pregão”, proibição de alugar casas, separação de famílias (ordenada em 1800, pelo Intendente Pina Manique, que decretava a prisão de todos os ciganos “que vivam sem domicilio e andem vagos no Reino”, mas os filhos seriam separados dos pais e enviados para a Casa Pia para “serem instruídos na moral cristã e nas obrigações sociais e aprenderem as artes manufacturas”), apropriação dos seus bens, degredo para as galés, pena de morte “sem apelo nem agravo”, proibição do “nomadismo, do traje, língua, negócios e bestas e outras imposturas”, etc. (Coelho, 1995; Bastos, 2007; Costa, 1995; Costa, 2006).

Não obstante esta perseguição aos ciganos em que, além de outros delitos, eram acusados de fazer feitiçarias, cartomancia, “buena dicha” (sina), os mesmos passaram quase incólumes perante a Inquisição, só existindo conhecimento de um único processo inquisitorial, datado de 1582, em que o visado é uma cigana, de seu nome Garcia de Mira, que acusada de fazer a figura de um defunto numa folha de papel posto em água, foi somente repreendida pelos Inquisidores que ainda lhe fizeram restituir o dinheiro que recebera e pagar as custas do processo (Coelho, 1995, p. 161).

Ao analisar toda esta panóplia de medidas punitivas de imediato vem-nos à memória as palavras de Costa (1995) quando refere que “ (...) todas as soluções foram tentadas pelo Estado para se ver livre da gente cigana, até a condenação à morte.” Todavia, nem só de imagens negativas se processa a história documental dos ciganos. Muito embora pouco citada, há exemplos de indivíduos ciganos que merecem ver realçados os seus feitos,

como a história de Jerónimo da Costa e mais de 250 ciganos que serviram no exército português, desde a restauração do reino, servindo as fronteiras “com zelo e valor com que já muitos foram premiados” e que vem narrada na carta, datada de 1646, do Procurador da Coroa, no tempo de D. João IV, Thomé Pinheiro da Veiga (Coelho, 1995, p. 162).

O certo é que nenhuma destas medidas repressivas conseguiu resolver o “equivoco histórico entre os ciganos e a maioria da população” na expressão de Costa (1995). Partilhando o mesmo espaço geográfico há mais de 500 anos, ainda hoje muito pouco se conhece destes portugueses pertencentes ao grupo étnico cigano.

Esse desconhecimento evidencia-se desde logo na indeterminação do número de cidadãos portugueses de etnia cigana.

A nível internacional alguns estudos apontam para a existência em Portugal entre 50 a 100 mil ciganos, sem no entanto se explicitar o método de recolha de informação. Para o European Commission Against Racism and intolerance (ERCI) existem em Portugal entre 50 000 a 60 000 e para Machiels os dados variam entre os 50.000 e os 100.000 (Assembleia da República, 2009).

Alguns autores apontam para uma população na ordem dos 40 a 50 mil indivíduos (Costa, 2006, p.18; Casa-Nova, 2009, p.112).

O levantamento efectuado em 2001 pelo SOS Racismo, através do envio de um inquérito por questionário, também não veio resolver esta incerteza, dado que das 307 Câmaras existentes em Portugal só responderam 186, que totalizavam 21.831 indivíduos ciganos (SOS Racismo, 2001).

Também o censo da responsabilidade de Alexandra Castro, obtido através de inquérito efectuado junto da GNR (logo não abrangendo a totalidade do território nacional) não foi conclusivo dado o número de respostas ter atingido somente 77%. Mesmo assim estimou-se a população cigana em 34.000 elementos (Casa-Nova, 2009).

As estatísticas escolares recolhidas pelo Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Multicultural (desde 1992-1993) apontavam para uma população de cerca de 50 mil indivíduos distribuídos por todo o continente (Bastos, 2007). Qualquer um destes

estudos e respectivos números carecem de qualquer precisão dado não ser possível, por imperativos legais, mencionar nos dados recolhidos nos Censos do Instituto Nacional de Estatísticas, qualquer referência sobre dados étnicos dos indivíduos. Aspecto este igualmente dificultado pelo facto dos ciganos também não gozarem do estatuto de minoria étnica nacional, ao contrário do que se passa já em outros países europeus, não existindo por tal motivo dados oficiais que nos possam afirmar quantos indivíduos de etnia cigana vivem em Portugal.

É de estranhar que sendo a comunidade cigana a principal minoria étnica nacional existente no nosso país e a principal a nível Europeu, estimando-se a sua população em cerca de 10 a 12 milhões de pessoas, os mesmos continuem a ser uns “estranhos” no seu próprio país.

2. Conceito de família

2.1. Evolução da instituição familiar

O termo família pode ser entendido segundo dois sentidos: num sentido mais restrito, como o conjunto de pessoas que vivem sob o mesmo tecto; ou num sentido mais lato, como o conjunto das sucessivas gerações descendentes dos mesmos antepassados (Maia, 2002).

O Dicionário Enciclopédico Português (2006) define família, em termos da Antropologia e da Sociologia, como um

Grupo social que resulta do casamento e que constitui o fundamento das sociedades, sendo mesmo para muitos uma comunidade sagrada e ética, no âmbito da qual ocorrem factos fundamentais da vida (nascimento, casamento e morte) que se revestem de um carácter religioso, assinalado pelos actos de culto que os rodeiam.

Outros autores definem a família como sendo um grupo de pessoas unidas directamente por laços de parentesco, no qual os adultos assumem a responsabilidade de cuidar das crianças (Giddens, 2009) ou como o conjunto de aparentados vivendo sob o mesmo tecto (Rivière, 2008) ou ainda como a unidade mais pequena de convivência, onde os

membros vivem ao redor do pai e da mãe ou, na sua falta do filho mais velho (Heredia, 1974).

A família pode apresentar-se fundamentalmente sob duas formas diversas: nuclear, restrita, ou conjugal quando compreende um casal vivendo junto com os seus filhos menores e extensa ou alargada quando composta por várias famílias nucleares, ou seja, quando engloba, além do casal e dos filhos, outros parentes que vivem na mesma habitação ou em habitações muito próximas umas das outras (Rivière, 2008; Giddens, 2009).

A causa determinante da junção das pessoas em famílias é de natureza biológica e tem a ver com a manutenção e a perpetuação da espécie, ao contrário das causas que estão na origem dos restantes agrupamentos sociais e que têm natureza política: satisfação de necessidades comuns e defesa colectiva - no caso dos Estados - e defesa e salvaguarda de interesses comuns - no caso da generalidade dos agrupamentos profissionais e de classes, como sindicatos, corporações, e outros (Proença, 2004; Varela, 1987).

“O desejo, ou inclusive a necessidade de formar uma família e deixar descendência é co-natural à espécie humana” (Raposo, 2010, p. 61). A família é o agrupamento social primário, naturalmente constituído, mais importante na sociedade. Segundo Mota Pinto (1992, p. 146) “a família é uma realidade natural e social, cuja existência material, psicológica e moral se manifesta, desde logo, em planos ou domínios da vida estranhos – íamos a escrever anteriores – ao plano jurídico”. Ela assenta, ainda segundo este autor, num conjunto de comportamentos pessoais e realidades psicológicas e morais, tais como “o amor, a amizade, a consciência de se formar um grupo, a confiança, a lealdade, a vida em comum, a solidariedade, uma certa identificação com os outros componentes do mesmo agregado” que não têm origem no direito, mas que são por este reconhecidos e aceites, daí dizer-se ser o direito da família um direito institucional ou ordinalista.

Segundo Jemolo (*cit. in* Pinheiro, 2010) a família “não pode ser reduzida a uma construção jurídica”, lembra sobretudo “afectos”, “diz mais respeito ao coração do que à razão”; trata-se de um instituto pré-jurídico, cuja essência não é susceptível de ser abarcada pela lei, e nesse sentido, pertencendo ao domínio dos valores imateriais, “a família aparece sempre como uma ilha que o mar do Direito pode tocar, mas apenas

tocar”. A família, como sociedade espontânea e natural, é anterior nas suas origens ao próprio Estado. Como refere Antunes Varela (1987) “Antes de se organizar politicamente através do Estado, os povos mais antigos viveram socialmente em famílias”. A instituição da família, como elemento natural e essencial da sociedade, assume tal relevância na vida das pessoas e dos Estados, que o direito a constituir família encontra-se plasmado nos principais diplomas jurídicos internacionais - art. 12º e 16º da Declaração Universal dos Direitos do Homem; princípio 16 do Pacto Social Europeu; art. 23º/1 do Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos; art. 10º do Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos Sociais e Culturais; art. 12º da Convenção Europeia dos Direitos do Homem; art. 17º da Convenção Americana dos Direitos Humanos e art. 29º da Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos (Raposo, 2010).

2.2. Evolução da composição da família

As características da instituição familiar, típicas dos povos ocidentais, não se mantiveram imutáveis ao longo dos tempos, tendo, como sucede na generalidade em todos os fenómenos sociais, sofrido ao longo dos séculos profundas transformações. Segundo Proença (2004) e Varela (1987) tais alterações produziram modificações ao nível da composição ou constituição do agregado familiar, ou seja, quanto ao número e importância dos membros da família, bem como ao nível da estrutura da sociedade familiar, ou seja, quanto à posição e hierarquia relativa dos seus membros. Ainda segundo os mesmos autores no que concerne à composição do agregado familiar é possível distinguir, três tipos de família: a família patriarcal romana; a família comunitária medieval e a família nuclear da sociedade industrial contemporânea.

É possível distinguir três tipos de famílias, numa perspectiva histórica:

— Primeiro, a família patriarcal romana.

Para o Direito Romano a família constituía um núcleo social de natureza essencialmente política. A família romana compreendia todas as pessoas que se encontravam sob a autoridade (*potesta*) do *pater familias*, desde os filhos, netos e demais descendentes até

à mulher, adoptados, noras e escravos. O *pater familias* era não só o pai ou progenitor, mas também o chefe do grupo, exercendo as funções de senhor, sacerdote e de magistrado.

O vínculo que unia os membros da família era essencialmente jurídico (carácter *agnático*) e não apenas de sangue (carácter *cognático*). Devido a este carácter agnático do parentesco, para o direito romano só existia uma família - a paterna - e não duas famílias - a paterna e a materna - como sucede actualmente.

A família romana era essencialmente patriarcal e individualista, sendo o casamento considerado não como um acto jurídico instantâneo gerador de vínculos de natureza perpétua entre os nubentes, mas antes uma situação que se mantinha enquanto durasse a afeição marital (*affectio maritalis*).

— Segundo, a família comunitária medieval.

Contrariamente à família romana, de natureza política e de carácter patriarcal e individualista, a família comunitária medieval é essencialmente um agregado “natural”, da qual fazem parte as pessoas ligadas pelo vínculo do matrimónio e por laços de sangue. A família, sob a influência do Cristianismo, passou a alicerçar-se no casamento, considerado como um sacramento.

Nesta nova concepção de família, a mulher passou a ocupar um lugar próprio, distinto do que competia aos filhos e netos. Em vez de uma única família (*paterna*) como existia no direito romano, passou a existir duas famílias: a paterna e a materna. Cada casamento passou a originar uma nova família.

Além da importância e do impacto do Cristianismo existiram outras causas que assumiram igual relevo na caracterização da família comunitária medieval, nomeadamente aspectos relacionados com as relações patrimoniais entre os seus membros, tais como o sentido comunitário de unidade económica (unidade de produção e consumo) de influência germânica, oposto ao individualismo típico do direito romano; a instabilidade própria da época, criada pelas invasões dos bárbaros e pelas sucessivas guerras pela independência de vários Estados, acentuaram cada vez mais um espírito

colectivista da vida social e política e a criação de inúmeros institutos jurídicos destinados a preservar a integridade do património familiar. A família passou então a assumir um papel preponderante na vida económica da comunidade nacional.

— Terceiro, Família nuclear da sociedade industrial contemporânea.

A partir do século XVIII o modelo da família comunitária medieval viria a ser destruído pelo surgimento de dois acontecimentos históricos da maior importância: a Revolução Francesa e a Revolução Industrial.

Ainda segundo Proença (2004) e Varela (1987) a Revolução Francesa exerceu profundas transformações no conceito de casamento, que deixou de ser entendido como um sacramento para passar a ser um contrato. É neste contexto que se proclama o princípio do casamento civil obrigatório e surge o conceito de família laica (burguesa). A Revolução Industrial provocou a deslocação e a concentração massiva e desordenada de trabalhadores nos grandes centros urbanos, reduzindo o seu âmbito e dando origem à pequena família (“família nuclear”) composta unicamente pelo casal e filhos.

A tudo isto há a acrescentar a influência do liberalismo económico, com a proclamação da liberdade individual e, numa fase mais posterior, a socialização da vida privada, com a intromissão do Estado em domínios tradicionalmente confiados à família, tais como o ensino, assistência social, religiosa, etc.

2.3. Evolução geral da estrutura da família

Ainda segundo Proença (2004) a família passou igualmente por uma evolução ao nível da sua estrutura, ou seja, no que concerne à posição e função dos seus elementos no âmbito do agregado familiar, designadamente os cônjuges e respectivos poderes. Segundo este autor podemos distinguir, na evolução da estrutura da “sociedade conjugal”, três tipos de família: a família unitária, baseada na hegemonia marital; a família institucional (baseada na cooperação diferenciada dos cônjuges) e a família existencialista (de base igualitária e funções indiferenciadas).

— Primeiro, a família unitária.

A família unitária, que Varela designa por “família assente na soberania marital”, é essencialmente caracterizada pelo forte predomínio do elemento masculino (progenitor varão) no âmbito do agregado familiar.

Corresponde em certa medida ao conceito de família do direito romano, onde todos os membros se encontravam sob a autoridade do *pater familias*.

A posição da mulher casada, no direito romano, era sempre de manifesta inferioridade social pois ou se mantinha na dependência da autoridade (*manus*) do respectivo “pater”, se tivesse casado *sine manu*, ou passava para a dependência da autoridade do marido, se tivesse casado *cum manu*, ficando neste último caso numa posição idêntica à dos filhos e noras (Proença, 2004; Varela, 1987). O aparecimento da estrutura comunitária medieval veio modificar em muito a posição social ocupada pela mulher, todavia, a hegemonia marital manteve-se no seio das famílias, embora destituída de algumas das prerrogativas próprias do *pater familias* da “família romana” (sacerdote, chefe político, etc.).

A influência do Cristianismo na nova estrutura familiar foi igualmente relevante, no que diz respeito à posição da mulher, concedendo a esta novas funções no seio da família, nomeadamente, na orientação da educação dos filhos, na mediação de conflitos entre pais e filhos, na assistência, tornando-se uma “espécie de rainha do lar” (Varela, 1987).

Estas profundas alterações a nível social e político não tiveram correspondência no plano jurídico da representação da família e das questões relacionadas com o âmbito da esfera pessoal ou patrimonial dos cônjuges, pois a situação permaneceu praticamente inalterável, mantendo-se o marido como o “chefe incontestado da família e seu único representante legal” (Proença, 2004).

Aspecto este que não sofreu alterações com o advento do liberalismo, mantendo-se a posição da mulher numa situação de manifesta inferioridade relativamente ao homem, numa verdadeira *capitis diminutio* que se traduzia numa real incapacidade jurídica da mulher casada. Esta incapacidade jurídica da mulher expressa em vários diplomas do século XIX, como o Código Civil Francês (art. 213º “Le mari doit protection à sa femme, la femme obéissance à son mari”) manteve-se ainda em pleno século XX, de

que é exemplo o Código Civil Brasileiro de 1942, onde a mulher casada é equiparada entre as pessoas incapazes (Proença, 2004; Varela, 1987).

— Segundo, a família institucional.

Este tipo de família baseia-se na cooperação diferenciada dos cônjuges.

A luta contra a posição de inferioridade social da mulher, desencadeada por movimentos feministas, verificou-se a partir da Revolução Francesa, não obstante só ter logrado algum êxito a partir da segunda metade do século XX. Como resultado destes movimentos surgiu um novo conceito de família, denominado “família institucional”, baseado na igualdade social e jurídica atribuída a ambos os cônjuges, mas cabendo a cada um destes, funções e papéis diferenciados no seio da “sociedade conjugal”, atendendo às especificidades próprias do matrimônio. O homem tinha como função primordial prover ao sustento da casa, cabendo à mulher o papel de governar a casa, “na frase sugestiva de Beck (*cit. in* Coelho, 2008), o homem encarregava-se de ganhar o pão-de-cada-dia e a mulher punha-lhe a manteiga no pão.”

— Terceiro, a família existencialista.

Por seu lado, este tipo de família tem uma base igualitária e assenta em funções indiferenciadas de cada um dos seus elementos. A partir de meados do século XX assiste-se a novas alterações profundas na estrutura da sociedade conjugal, que vieram dar origem a um novo modelo de família. Este novo tipo de família, designado por família igualitária, assenta fundamentalmente na plena igualdade dos direitos e deveres entre os cônjuges, passando estes a terem exactamente as mesmas funções dentro da sociedade conjugal.

A evolução a que foi sujeita o modelo de família produziu “como que uma desfuncionalização da família”, perdendo esta algumas das suas funções tradicionais, tais como a função política, a função económica, as funções educativa e assistencial e deixou igualmente de ser o suporte de um património que se pretendia transmitir através das gerações (Proença, 2004; Coelho, 2008).

Este novo modelo assente em valores que privilegiam o individualismo e o hedonismo nas relações, tende hoje e cada vez mais, a substituir o modelo tradicional da família, colocando a tônica do fundamento da existência e da estabilidade conjugal no sentimento e na afeição existente entre os cônjuges (Proença, 2004).

A família representa ainda hoje o “cimento da sociedade e a base da responsabilidade intergeracional” (Machado, 2010, p.32), funcionando como o “grande mediador cultural” na transmissão da cultura dos indivíduos, assumindo aqui particular relevo a sociabilização dos filhos (Coelho, 2008), sendo nela que se opera nas palavras de König (*cit. in* Proença, 2004) “para além do nascimento físico também o nascimento sócio-cultural dos indivíduos.”

CAPÍTULO 2. Enquadramento jurídico comparado do casamento

1. Descrição do quadro jurídico português

1.1. Enquadramento jurídico

O Código Civil não enuncia uma noção de família (Pinheiro, 2010, p. 35). A noção jurídica de família encontra-se implícita (Coelho, 2008) no artigo 1576º Código Civil (CCiv), ao considerar que “são fontes das relações jurídicas o casamento, o parentesco, a afinidade e a adopção.”

Por “fonte jurídica” entende-se o facto juridicamente relevante que origina efeitos de direito (Proença, 2004). Para o Direito as relações familiares são então “as relações juridicamente estabelecidas entre pessoas ligadas por laços de consanguinidade, afinidade, adopção e pelo casamento” (Proença, 2004). Ainda segundo este autor as relações familiares são os “vínculos jurídicos que se constituem entre os membros do agregado familiar e que são tuteladas e reguladas pelo Direito da família.”

Poderá então dizer-se que a família abrange todas as pessoas ligadas por estas relações. Pertencem assim à família de uma pessoa não só o seu cônjuge, como os seus parentes, afins e adoptantes e adoptados. Segundo Proença (2004) deve-se apenas apontar como autênticas fontes das relações jurídicas o casamento, a filiação e a adopção, sendo de “excluir” o parentesco e a afinidade, dado estas já serem relações familiares, produto da filiação ou do casamento e não actos geradores de novas relações. Esta noção “restrita e técnica de família” (Coelho, 2008) é a que deriva do referido artigo 1576º do CCiv.

Ao lado destas relações jurídicas mencionadas no artigo 1576º e que são as verdadeiras e próprias relações de família, existem outras que não merecendo tal qualificação e, por isso ausentes de tal preceito, possuem no entanto algumas semelhanças que as aproximam destas mesmas relações e que lei tutela dada a sua relevância económica-social no âmbito da família, sendo por esse facto designadas por “relações parafamiliares” (Proença, 2004; Coelho, 2008).

As mais importantes e significativas “relações parafamiliares” do nosso ordenamento jurídico são a união de facto, regulada no Decreto-lei nº 7/2001 de 11 de Maio e a vida em economia comum, regulada no Decreto-lei nº 6/2001 de 11 de Maio. No que concerne às relações familiares estas podem ser encaradas segundo dois pontos de vista: extrínseco ou intrínseco, caso o estudo verse sobre a natureza ou sobre a estrutura da relação jurídica (Proença, 2004).

No que respeita à natureza das relações jurídicas e ainda de acordo com este autor, estas são fundamentalmente relações eminentemente pessoais, uma vez que têm por objecto as próprias pessoas e não coisas ou comportamentos de valor económico; são também relações duradouras, dado possuírem um carácter tendencialmente duradouro, que não se esgotam num só acto ou actuação, mas que se prolongam no tempo, gerando verdadeiros estados jurídicos como o estado de casado e o estado de filho. E, por último, são também relações complexas, pois não se limitam à existência de um dever jurídico de um lado e o correspondente poder jurídico do outro, mas antes implicam a existência de um conjunto de direitos e deveres recíprocos, de diversa natureza (jurídica, moral, social, económica, etc.).

Quanto à estrutura das relações jurídicas, ou seja, no que respeita aos direitos e deveres que integram o vínculo familiar, estes não são direitos subjectivos do modelo tradicional, mas antes poderes-deveres (poderes funcionais) essencialmente caracterizados por serem pessoais, intransmissíveis (indisponíveis), irrenunciáveis, exercidos de forma tendencialmente altruísta, funcionais e dotados de garantia jurídica precária.

A doutrina costuma distinguir no direito da família três grandes ramos: o direito matrimonial, que visa o estudo da constituição, modificação e extinção da relação jurídica matrimonial; o direito da filiação, que analisa as relações de filiação e onde se insere igualmente a matéria da adopção e o direito da tutela, que tem por objecto o estudo da organização tutelar na sua constituição e funcionamento (Coelho, 2008).

O Direito da Família possui determinadas características que o individualizam e o distinguem dos outros ramos do direito civil. Uma dessas características é o predomínio do carácter imperativo das suas normas, que visam impor um certo comportamento, não

podendo por isso ser revogadas pelas partes, ao contrário do que sucede por exemplo no Direito das Obrigações, cujas normas possuem carácter supletivo ou dispositivo.

Outra característica é a tipicidade dos direitos familiares, a existência de um numerus clausus de direitos e negócios familiares, ou seja, o facto dos actos praticados neste âmbito familiar só produzirem efeitos se respeitarem integralmente os requisitos formais exigidos na norma legal (Proença, 2004; Coelho, 2008).

Outro aspecto característico do Direito da Família, dominante na nossa doutrina, é a sua concepção institucionalista ou ordinalista, em contraposição à concepção positivista ou normativista do direito. De acordo com esta última concepção, o direito é criado pelo legislador, sendo por isso a lei escrita a única forma de revelação do direito, ao passo que na concepção institucionalista ou ordinalista, o direito vai para além da lei, que é só uma das formas de revelação do direito, pois este vive sobretudo nas próprias instituições, que geram o seu próprio direito, limitando-se o legislador muitas vezes a reconhecer simplesmente esse direito (Coelho, 2008; Proença, 2004).

Elemento igualmente caracterizador do direito da família, mas somente no que respeita ao direito que regula o matrimónio, é a coexistência, na nossa ordem jurídica, do direito estadual e do direito canónico. Esta dualidade afirma-se no reconhecimento de certos aspectos relacionados com a nulidade do casamento católico e na dispensa do casamento rato e não consumado que são da competência dos tribunais e repartições eclesiásticas competentes (*cf.* artigos 1587º, 1625º e 1626º CCiv com artigo 36º nº 2 da Constituição da República Portuguesa - CRP). Por tal facto os artigos 1627º a 1646º do CCiv não são aplicáveis aos casamentos católicos, conhecendo estes ainda uma causa própria de dissolução de casamento - “a dispensa do casamento rato e não consumado”, artigo 1625º CCiv (Coelho, 2008).

De acordo com este autor o legislador português como que renunciou em parte da sua soberania, ao aceitar que o direito canónico (as normas correspondentes ao *Codex Iuris Canonici*) regulamentasse determinados aspectos dos casamentos católicos em detrimento do nosso direito matrimonial.

Refira-se como mero dado estatístico e para efeitos comparativos que no ano de 2005, aproximadamente 55,2% dos casamentos efectuados em Portugal, foram casamentos católicos, logo regidos pelo direito canónico (Coelho, 2008, p. 147).

Outros aspectos caracterizadores do direito da família são a sua permeabilidade às modificações das estruturas políticas, económico e sociais, designadamente religiosas; a estreita ligação a outras ciências humanas (tal como a biologia, psicologia e pedagogia) e a afectação de certas questões do seu direito a tribunais de competência especializada: os tribunais de família e menores (Mota Pinto, 1992; Proença, 2004; Coelho, 2008).

O direito da família, entendido aqui como o conjunto das “normas jurídicas que regulam as relações de família (a relação matrimonial e as relações de parentesco, afinidade e adopção), as “relações parafamiliares” e ainda as que, não sendo em si mesmas familiares ou parafamiliares, todavia se constituem e desenvolvem na sua dependência” (Coelho, 2008) integra fundamentalmente o Livro IV do Código Civil, constituído pelos artigos 1576º a 2020º e algumas leis ordinárias (de que são exemplo mais significativo a Lei nº 6/2001, de 11 de Maio – Medidas de protecção das pessoas que vivam em economia comum e a Lei nº 7/2001 de 11 de Maio – Medidas de protecção das uniões de facto).

Além do Código Civil de 1966 (profundamente alterado pela Reforma de 1977 – Decreto Lei nº 496/77 de 25 de Novembro) existem outras fontes normativas do direito da família, entendidas estas como “os textos onde se encontram expressas as normas que regulam as relações familiares e não os modos de formação e revelação dessas mesmas normas” sendo aqui de destacar em primeiro lugar, pela sua manifesta importância, a Constituição da Republica Portuguesa de 1976; a Concordata entre o Estado Português e a Santa Sé (7 de Maio de 1940) ratificada pelo Decreto-lei 30.615, de 25 de Julho de 1940; o Protocolo Adicional à Concordata, de 15/11/75 (Alteração da Base XXIV da Concordata); o Código do Registo Civil (Decreto Lei nº 131/95, de 6 de Junho) que entrou em vigor com o Código Civil; a Revisão da Concordata de 18 de Maio de 2004 e a Organização Tutelar de Menores - Decreto-lei nº 44.288, de 10 de Abril de 1962, alterado por força do novo Código Civil de 1966, pelo Decreto-lei nº 47.127, de 23 de Maio de 1967 e posteriormente pelos Decretos-lei nº 314/78 de 27 de Outubro e Decreto-lei nº 185/93, de 24 de Maio (Proença, 2004).

Como se referiu, a Constituição da República Portuguesa é a primeira das fontes do direito da família, nela se incluindo várias normas que se revelam de extrema importância por estabelecerem um conjunto de princípios que servem de guia e a que se devem submeter as várias leis ordinárias que regulam o direito da família, sob pena, se assim não acontecer, de tais normas estarem feridas de inconstitucionalidade.

Dessas normas que versam sobre o Direito da Família e que se encontram insertas na Constituição da República Portuguesa, as mais importantes são as que constam dos artigos 36º (Família, casamento e filiação); 67º (Família); 68º (Paternidade e maternidade) e 69º (Infância), extraindo-se daqui um conjunto de princípios que vulgarmente se denomina por princípios constitucionais de Direito da Família: direito à celebração do casamento (artigo 36º nº 1); direito à constituição da família (artigo 36º nº 1); competência da lei civil para regular os requisitos e efeitos do casamento (artigo 36º nº 2); admissibilidade genérica, para qualquer forma de casamento, da dissolubilidade pelo divórcio (artigo 36º nº 2); igualdade dos cônjuges (artigo 36º nº 3); não discriminação entre os filhos nascidos no e fora do casamento (artigo 36º nº 4); atribuição aos pais do poder-dever de educação dos filhos (artigo 36º nº 5); princípio genérico de protecção da família (artigo 67º); protecção da paternidade e maternidade (artigo 68º) e protecção da infância (artigo 69º) (Mota Pinto, 1992; Proença, 2004; CRP).

1.2. Tipos de relações jurídicas

No que concerne à idade, a lei distingue dois períodos fundamentais na vida das pessoas: menoridade e maioridade (Mendes, 1978).

1.2.1. Menoridade e maioridade

— Primeiro, a menoridade:

O artigo 122º do Código Civil dispõe que “é menor quem não tiver ainda completado dezoito anos de idade”. Trata-se de sujeitos que muito embora possuam capacidade jurídica ou capacidade de gozo de direitos (art. 67º CCiv), entendida esta como “a

aptidão para ser titular de um círculo, maior ou menor, de relações jurídicas” (Mota Pinto, 1992), não possuem, todavia, capacidade de exercício de direitos ou capacidade para o exercício de direitos, ou melhor dito, capacidade de agir, pretendendo-se com tal exprimir a

idoneidade para actuar juridicamente, exercendo direitos ou cumprindo deveres, adquirindo direitos ou assumindo obrigações, por acto próprio e exclusivo ou mediante um representante voluntário ou procurador, isto é, um representante escolhido pelo próprio representado. (Mota Pinto, 1992, p. 214).

Faltando esta “aptidão para actuar pessoal e autonomamente” (Mota Pinto, 1992) deparamo-nos com uma incapacidade de exercício de direitos. No caso dos menores, a incapacidade para o exercício de direitos é uma incapacidade geral (artigo 123º CCiv) que abrange, em princípio, quaisquer negócios de natureza pessoal ou patrimonial.

Ressalvam-se os actos de administração ou disposição de bens que o menor haja adquirido por seu trabalho (art. 127º, nº 1, al. a) CCiv); os negócios jurídicos próprios da vida corrente do menor que, estando ao alcance da sua capacidade natural, só impliquem despesas, ou disposições de bens de pequena dimensão (art. 127º, nº 1, al. b) CCiv); os negócios jurídicos relativos à profissão, arte ou ofício que o menor tenha sido autorizado a exercer, ou os praticados no exercício dessa profissão, arte ou ofício (art. 127º, nº 1, al. c) CCiv). Existem igualmente outras excepções à incapacidade dos menores, previstas na lei civil, além daquelas que se encontram plasmadas no referido art. 127º.

Assim os menores podem igualmente contrair validamente casamento, desde que tenham idade superior a 16 anos (art. 1601º cf. arts 1604º, al. a), 1627º e 1649º CCiv); podem fazer testamento se emancipados (art. 2189º CCiv) e podem perflhar quanto tiverem mais de 16 anos (art. 1850º CCiv).

Esta incapacidade de exercício de direitos no caso dos menores pode, todavia, ser suprida através de duas formas (art. 124º CCiv): pelo poder paternal, actualmente também designado pela expressão responsabilidades parentais (*cf.* art. 1877º e ss CCiv) e, subsidiariamente, pela tutela (*cf.* art. 1921º ss CCiv).

As noções de capacidade e incapacidade assumem particular relevância no domínio dos negócios jurídicos. Segundo Mota Pinto (1992, p. 215)

A incapacidade negocial de gozo provoca a nulidade dos negócios jurídicos respectivos e é insuprível, isto é, os negócios a que se referem não podem ser concluídos por outra pessoa em nome do incapaz, nem por este com autorização de outra entidade.

Quanto à incapacidade negocial de exercício e, ainda segundo o mesmo autor, esta provoca a anulabilidade dos respectivos negócios jurídicos e é suprível, isto é, podem tais negócios serem realizados através dos meios próprios para o suprimento desta incapacidade (que são o instituto da representação legal e o instituto da assistência).

No caso concreto dos menores os negócios jurídicos celebrados por estes podem ser anuláveis, conforme o estipulado no art. 125º CCiv a requerimento do representante do menor, desde que a acção seja proposta no prazo de um ano a contar do conhecimento que o requerente haja tido do negócio impugnado, mas nunca depois de o menor atingir a maioridade ou ser emancipado, salvo o disposto no art. 131º CCiv; a requerimento do próprio menor, dentro de um ano a contar da cessação da incapacidade ou através de qualquer herdeiro do menor, igualmente dentro do prazo de um ano a contar da morte deste.

— Segundo, a maioridade (e a emancipação):

Segundo o art. 130º do Código Civil “Aquele que perfizer dezoito anos de idade adquire plena capacidade de exercícios de direitos, ficando habilitado a reger a sua pessoa e a dispor dos seus bens”.

Esta regra de que a capacidade se adquire com a maioridade aos dezoito anos, comporta, todavia, duas excepções: pode aos 18 anos a pessoa não adquirir a capacidade e pode a pessoa adquirir a capacidade antes dos 18 anos (Mendes, 1978, p. 131). Se estiver pendente, contra o menor, quando este atingir a maioridade, uma acção de interdição ou inabilitação, este não adquire capacidade mantendo-se o poder paternal ou a tutela até ao trânsito em julgado da respectiva sentença (art. 131º CCiv).

A inaptidão para reger a sua pessoa e dispor dos seus bens, pode ocorrer não só por menoridade, mas também por anomalia física ou psíquica incurável.

1.2.2. O casamento

Difícilmente encontraremos nas várias legislações uma definição do conceito de casamento (Coelho, 2008, p.166). Como refere este autor a definição do acto matrimonial encontra-se ausente do Código Civil francês (que serviu de matriz ao Código Civil português), mas também no espanhol, italiano ou alemão e, não obstante isso, tal omissão não costuma ser censurada pela doutrina.

A desnecessidade da sua definição deve-se ao facto das suas características serem de tal modo conhecidas que não é possível confundi-lo com qualquer outro acto jurídico (Proença, 2004). Ainda segundo o mesmo autor “no fundo, não há, nem nunca houve, um conceito universalmente válido de casamento”. Como refere Machado (2010, p. 9) “Mais do que do Direito, a definição social e legal do casamento depende da visão do mundo que domina num determinado tempo e lugar.” Daí a noção de casamento não ser “comum a todos os direitos e a todas as épocas históricas” (Coelho, 2008).

Em termos legais o casamento é definido na nossa ordem jurídica como “o contrato celebrado entre duas pessoas que pretendem constituir família mediante uma plena comunhão de vida, nos termos das disposições deste Código” (art. 1577º do CCiv, na redacção dada pela Lei nº 9/2010, de 31 de Maio).

O casamento caracteriza-se pela contratualidade, pela assunção do compromisso recíproco de plena comunhão de vida, pela pessoalidade e pela solenidade (Pinheiro, 2010). Já Chaves (2010) sintetiza a noção legal do casamento em quatro aspectos essenciais: na qualidade dos sujeitos (duas pessoas); no objecto do contrato (comunhão plena de vida); no fim do acto (constituição da família) e na forma de celebração (contrato solene). Ainda segundo o mesmo autor emerge da definição legal, plasmada no referido art. 1577º CCiv, que a finalidade do casamento é a constituição da família mediante uma plena comunhão de vida.

Daqui resulta que a procriação, sendo um fim normal ou natural do casamento civil, não constitui um fim essencial deste mesmo casamento, o qual pode ser celebrado entre pessoas sem possibilidade de ter filhos (Proença, 2004). Por tal facto a impotência não

funciona como impedimento mas somente como eventual fundamento de erro relevante (art. 1636º CCiv), podendo levar à anulação do casamento (Chaves, 2010; Proença, 2004).

A finalidade do casamento civil, acima analisada, é substancialmente diferente da finalidade do casamento religioso católico. Para o direito canónico o fim natural e primário do casamento é a procriação e a educação dos filhos, motivo pelo qual a impotência é tida como um impedimento matrimonial que determina a anulação do casamento (Chaves, 2010).

A procriação e a educação dos filhos (*Bonum prolis*) constituem uma das características essenciais do casamento canónico, que os canonistas designam por ”bem” (no sentido de “benefício”): os chamados *Bona matrimonii*. Além do *Bonum prolis* temos ainda o *Bonum fidei* (mútua fidelidade) e o *Bonum sacramenti* (indissolubilidade) (Proença, 2004).

No tocante aos efeitos civis, todos os casamentos, independentemente da sua modalidade (civil ou católica) ou forma (civil ou religiosa), regem-se pelas normas legais - art. 36º nº 2, da CRP, e art. 1588º CCiv (Pinheiro, 2010). De acordo com este autor os efeitos legais do casamento consistem na aquisição do status ou estado de casado e na sujeição das partes ao regime inerente. Como refere Coelho (2008, p. 337) “(...) o estado de casado define-se, precisamente, em função dos efeitos que o casamento opera.” Segundo Pinheiro (2010) o que avulta no casamento como estado é a dimensão pessoal e não a dimensão patrimonial, embora esta seja igualmente relevante. Ainda segundo o mesmo autor a doutrina tende a separar os efeitos pessoais dos efeitos patrimoniais, procedendo ao seu estudo de forma separada.

Assim e incluídos nos efeitos pessoais do casamento temos a matéria relativa aos direitos e deveres dos cônjuges (art. 1672º a 1677-D CCiv) bem como os aspectos relativos ao nome (arts. 1677º, 1677º-A; 1677º-B e 1677º-C CCiv – cf. arts. 1988º e 1995º CCiv e art. 104º, nº 1 CRC), filiação, nacionalidade e entrada e permanência no território português (cf. Lei nº 37/81, de 3 de Outubro; Lei nº 37/2006, de 9 de Agosto e Lei nº 23/2007, de 4 de Julho) (Pinheiro, 2010; Chaves, 2010).

Já no tocante aos efeitos patrimoniais do casamento é usual incluir neste âmbito as convenções antenupciais; as doações para casamento; os assuntos da titularidade (que abarca os temas de regime de bens e da modificação superveniente desse regime), da administração e da disposição de bens; as questões relacionadas com o passivo patrimonial (ou dívidas) dos cônjuges e a matéria da partilha dos bens comuns do casal (Pinheiro, 2010).

1.2.3. Promessa de casamento

Segundo o art. 1591º CCiv (na redacção dada pela Lei nº 9/2010, de 31 de Maio)

o contrato pelo qual, a título de esponsais, desposórios ou qualquer outro, duas pessoas se comprometem a contrair matrimónio não dá direito a exigir a celebração do casamento, nem a reclamar, na falta de cumprimento, outras indemnizações que não sejam as previstas no artigo 1594º, mesmo quando resultantes de cláusula penal.

A promessa de casamento, tradicionalmente designada por esponsais ou desposórios, será assim o contrato pelo qual duas pessoas se comprometem a contrair matrimónio (Pinheiro, 2010, p. 428). De acordo com Proença (2004, p. 169) aplica-se a este instituto, sempre e só, o regime do direito civil, quer a promessa seja relativa a um casamento civil ou a um casamento canónico. E segundo ainda o mesmo autor, tal é compreensível por se encontrarem aqui em causa, fundamentalmente, interesses patrimoniais. Também Coelho (2008, p. 213) refere que a especialidade do regime da promessa do casamento resulta da menor extensão do dever de indemnizar que deriva do não cumprimento dessa obrigações.

Na falta de disposições específicas (arts. 1591º a 1595º CCiv) aplica-se à promessa de casamento as regras gerais do contrato-promessa e, em seguida, as regras gerais do negócio jurídico, sendo que no campo dos requisitos da promessa de casamento, assume fundamental importância o art. 410º, nº 1 CCiv que determina a aplicação ao contrato-promessa das disposições legais relativas ao contrato-prometido, “exceptuadas as relativas à forma e as que, por sua razão de ser, não se devam considerar extensivas ao contrato-promessa” (Pinheiro, 2010). Segundo este autor a capacidade exigida para a promessa de casamento é a mesma que se requer para a celebração do casamento (*cf.* arts 1600º ss CCiv). Já quanto ao consentimento a promessa de casamento está sujeita

às regras gerais dos negócios jurídicos. Refere ainda este autor que a promessa de casamento, ao contrário do contrato de casamento, pode ser sujeita a condição ou termo; o seu objecto deve ser legalmente possível (art. 280º nº 1 CCiv), a sua validade não depende da observância de uma forma especial (art. 219º CCiv) e nem se impõe uma declaração expressa (art. 217º CCiv).

De acordo com Coelho (2008, p. 216) nem é habitual que a promessa de casamento se faça por escrito. A prova de casamento pode ser realizada por qualquer meio, segundo as circunstâncias, os usos e a condição dos nubentes. Como exemplos de celebração do contrato-promessa de casamento, Pinheiro (2010) indica o pedido de casamento, uma vez aceite; a oferta do anel de noivado a um dos namorados que o aceita e coloca no dedo e a declaração para casamento proferida no processo preliminar (arts. 135º a 137º do Código Registo Civil – CRC). Pelo contrato de promessa de casamento, as partes ficam vinculadas a casar uma com a outra. Todavia e dada a natureza da obrigação de casar obstar à execução específica da promessa (*cf.* arts. 1591 e 830º nº 1, *in fine* CCiv), em caso de incumprimento é apenas conferido o direito às indemnizações previstas no art. 1594 CCiv e isto apenas nos casos em que o contraente rompa a promessa sem justo motivo, que, culposamente, der lugar à retractação do outro ou que dolosamente (por si ou através dos seus representantes) contribuir para a própria incapacidade matrimonial. (Pinheiro, 2010)

A obrigação de indemnizar devida pelo incumprimento do contrato da promessa de casamento cinge-se unicamente às despesas feitas e às obrigações contraídas na previsão do casamento (*cf.* art. 1594º nº 1 CCiv), sendo tal indemnização fixada nos termos do disposto no nº 3 do referido artigo.

Neste aspecto a garantia destas obrigações são substancialmente mais frágeis que as garantias que a lei dá às obrigações resultantes dos outros contratos-promessa (Coelho, 2008).

Quanto aos beneficiários da indemnização, dispõe o mesmo art. 1594º nº 1, que podem ser o esposado inocente bem como os pais deste ou terceiros que tenham agido em nome dos pais. Além da indemnização acima referida, outro dos efeitos dos sponsais é a obrigação de restituição dos donativos feitos em virtude da promessa e na expectativa do casamento, que se encontra regulado nos arts. 1592º e 1593º CCiv. Esta restituição

dos donativos efectua-se quer nos casos de incapacidade quer de retractação, tanto ao esposado culpado como ao inocente, e tanto em relação aos donativos recebidos do outro esposado como aos recebidos de terceiro (Coelho, 2008). Segundo o art. 1592º nº 2 CCiv o dever de restituir abrange as cartas e retratos pessoais do outro contraente, mas não as coisas que hajam sido consumidas antes da retractação ou da verificação da incapacidade.

No art. 1593º CCiv estabelece-se um regime particular para o caso do casamento não se celebrar em razão da morte de algum dos promitentes. No tocante à generalidade dos donativos pode o esposado sobrevivente exigir aos herdeiros do outro esposado os donativos que tenha feito restituindo os que recebeu; mas pode também (e é neste aspecto que reside a especialidade do regime) conservar os donativos do falecido, perdendo, neste caso, o direito de exigir os que, por sua parte, lhe tenha feito (Coelho, 2008). No respeitante à correspondência e aos retratos pessoais do falecido, dispõe o art. 1593º nº 2 CCiv, que o promitente sobrevivente pode reter o que tenha recebido e exigir a restituição dos que este haja recebido da sua parte, “ficando, pois, com tudo” (Coelho, 2008, p. 220).

O direito de exigir a restituição dos donativos ou a indemnização caduca no prazo de um ano, a partir da data do rompimento da promessa (art. 1595º CCiv)

1.2.4. O parentesco

Como estipula o art. 1578º CCiv o parentesco “é o vínculo que une duas pessoas, em consequência de uma delas descender da outra ou de ambas procederem de um progenitor comum.” Trata-se de uma fórmula não totalmente correcta, pois existem parentes que não descendem directamente um do outro nem provêm de um progenitor comum, como no caso do neto e do avô, pelo que seria melhor dizer-se que o parentesco une as pessoas que descendem umas das outras (Proença, 2004).

Falar de parentesco é falar então de relações entre pessoas do mesmo sangue, ligadas entre si por um vínculo biológico e não jurídico, e por isso também chamada de relação de consanguinidade.

Modernamente, o conceito de parentesco encontra-se restrito ao vínculo de sangue (Chaves, 2010), ao contrário ao conceito sociológico ou antropológico em que o mesmo é definido como “uma rede de relações interpessoais culturalmente reconhecidas, através das quais os indivíduos se relacionam entre si por laços de filiação ou de matrimônio.” (Maia, 2002) ou “como um conjunto de laços que unem geneticamente (filiação, descendência) ou voluntariamente (aliança, pacto de sangue) um determinado número de indivíduos.” (Rivière, 2008). Ainda segundo este autor o sistema de parentesco será uma rede complexa de laços que no essencial se reduzem a três relações primárias: a filiação (pais-filhos), a germanidade (irmão-irmã, irmão-irmão, irmã-irmã), a aliança (marido-mulher).

A estas três relações Claude Lévi-Strauss acrescenta uma terceira a que chama a célula nuclear de parentesco, que é a relação avuncular (tio-sobrinho), que pressupõe as outras três (*cit. in* Rivière, 2008).

Como já se referiu supra, aquando da evolução histórica da família, no direito romano subsistia duas formas de parentesco: o agnático e o cognático, consoante se abrangessem todas as pessoas submetidas à potestas do paterfamilias ou somente as pessoas ligadas por laços de sangue. Só a partir da Novela 118, de Justiniano, no Ano de 543, é que o parentesco cognático se impôs na organização familiar (Proença, 2004; Chaves, 2010).

Sendo actualmente o parentesco um vínculo biológico, daqui resulta que a aliança matrimonial (a relação que une os dois cônjuges) bem como a afinidade (o vínculo que liga um dos cônjuges aos parentes do outro) não são abrangidas neste conceito. Decorre então da noção legal de parentesco que marido e mulher não são parentes um do outro; os afins não são parentes (pelo que é totalmente errado falar-se em parentesco por afinidade) e a adopção não dá origem a uma relação de parentesco, mas a uma relação exclusivamente jurídica (Chaves, 2010).

Dado as relações de parentesco serem muito numerosas e diversas, existindo parentes mais próximos e outros mais distantes, o direito estabeleceu uma hierarquia entre eles através da contagem do parentesco por linhas e por graus (Coelho, 2008).

Dispõe o art. 1579º CCiv que o “parentesco determina-se pelas gerações que vinculam os parentes um ao outro: cada geração forma um grau, e a série dos graus constitui a linha do parentesco”

Por sua vez o art. 1580º nº 1 do CCiv distingue duas linhas de parentesco: o parentesco na linha recta “quando um dos parentes descende do outro” e o parentesco na linha colateral “quando nenhum dos parentes descende do outro, mas ambos procedem de um progenitor comum”. Quanto ao parentesco na linha recta dispõe ainda o art. 1580º nº 2 CCiv que este pode ser descendente ou ascendente, consoante se parte do progenitor para os descendentes ou destes para o progenitor. Como exemplos de parentes na linha recta temos o pai e filho, avó e neto, etc. e como parentes na linha colateral temos os irmãos, tios e sobrinhos, primos, etc. (Chaves, 2010).

Estabelecida a linha de parentesco procede-se à contagem do grau de parentesco dentro de respectiva linha segundo as regras do art. 1581º nº 1 CCiv “ Na linha recta há tantos graus quantas as pessoas que formam a linha de parentesco, excluído o progenitor” e 1581º nº 2 CCiv “Na linha colateral os graus contam-se pela forma, subindo por um dos ramos e descendo pelo outro, mas sem contar o progenitor comum”. Segundo este tipo de contagem pai e filho são parentes em 1º grau na linha recta; os avós e os netos são parentes em 2º grau na linha recta; os irmãos são parentes em 2º grau na linha colateral, os tios e sobrinhos são parentes em 3º grau na linha colateral; os primos são parentes em 4º grau na linha colateral, etc.

O parentesco tem como fonte a procriação, resultando sempre o parentesco de uma ou de várias gerações (Coelho, 2008), mas “os poderes e deveres emergentes da filiação ou do parentesco nela fundado só são atendíveis se a filiação se encontrar legalmente estabelecida” (art. 1797º CCiv). Excepcionalmente, a filiação não legalmente estabelecida também releva no termos do art. 1603º CCiv (Pinheiro, 2010).

Segundo o art. 1582º CCiv os efeitos do parentesco produzem-se em qualquer grau da linha recta e até ao sexto grau na colateral, salvo disposição em contrário. Entre os raros exemplos em que o parentesco releva para além do sexto grau, encontra-se o direito de representação na sucessão legal em benefício dos descendentes do irmão do autor da

sucessão, tal como o prevê os artigos 2042º; 2133º, nº 1, al. c) e 2145º CCiv (Pinheiro, 2010).

De acordo ainda com este autor a relevância jurídica do parentesco varia em razão da linha e do grau, procedendo a uma hierarquia das várias espécies de relações de parentesco segundo esta ordem decrescente: relação de filiação (maternidade e paternidade); a relação que liga os outros parentes na linha recta (avós e netos); a que liga os irmãos entre si; a relação entre uma pessoa e os descendentes do seu irmão, nomeadamente, a ligação entre tio e sobrinho e por fim a relação de parentesco no 4º grau da linha colateral.

Um dos principais efeitos do parentesco manifesta-se no direito sucessório, onde são chamados à sucessão os parentes na linha recta e na linha colateral, até ao 4º grau (os primos direitos). Entre a classe de sucessíveis e na ausência de parentes na linha colateral até ao 4º grau, a herança é entregue ao Estado, tal como dispõe o art. 2133º CCiv (Chaves, 2010). Domínio onde os efeitos do parentesco são igualmente importantes é o que concerne à prestação de alimentos, que segundo o disposto no art. 2009º CCiv, recai sobre os descendentes, os ascendentes, os irmãos e os tios, pela ordem indicada (Pinheiro, 2010).

Outro dos principais efeitos onde o parentesco tem grande relevância diz respeito à matéria da capacidade matrimonial, mais concretamente, no que toca aos impedimentos matrimoniais, não sendo legalmente possível o casamento entre determinados parentes: na linha recta, qualquer que seja o grau entre os parentes (entre pais e filhos ou netos, etc.) – art. 1602º, al. a) CCiv; entre os parentes do 2º grau da linha colateral (irmãos) – art. 1602º, al. b) CCiv e no 3º grau da linha colateral (tios e sobrinhos), que também constitui impedimento, mas de relevância menor do que se verifica no 2º grau – art. 1604º, al. c) CCiv, dado este impedimento poder ser dispensado pelo Tribunal, tornando legal, obtida essa dispensa, o casamento entre tios e sobrinhos (Proença, 2004).

Além da importante relevância jurídica do parentesco manifestada nos domínios do direito sucessório, da prestação de alimentos e dos impedimentos matrimoniais, supra referidos, este também produz efeitos no âmbito da transmissão da posição contratual do arrendatário em caso de morte (art. 1106º nº 2 CCiv na redacção da Lei nº 6/2006, de

27 de Fevereiro); na legitimidade nas acções anulatórias do casamento (art. 1639º, nº 1 CCiv – anulação fundada em impedimento dirimente); na escolha do tutor e vogais do conselho de família (art. 1931º, nº 1 CCiv – tutor designado pelo tribunal e art. 1952º, nº 1 CCiv – escolha dos vogais); na proibição de investigação oficiosa da maternidade (art. 1809º CCiv – casos em que não é admitida a averiguação oficiosa da maternidade); na proibição de investigação oficiosa da paternidade (art. 1866º CCiv - casos em que não é admitida a averiguação oficiosa da paternidade); nos casos de impedimento do julgador (art. 122º, nº 1, alínea b) do CPC – casos de impedimento do Juiz); nos casos de recusa de depoimento como testemunha (art. 618º, nº 1, alíneas a), b) e c) do CPC – Recusa legítima a depor) e em casos de agravamento de penas - o Código Penal prevê a agravação das penas no caso de crimes cometidos entre parentes. É o caso dos crimes de homicídio qualificado – art. 132º, nº 1 e 2 alínea a) CP; do infanticídio – art. 136º CP; de maus tratos ou sobrecarga de menores - art. 152º-A CP e contra a liberdade e autodeterminação sexuais – art. 177º CP – agravação das penas previstas nos artigos 163º a 165º e 167º a 176º CP (Chaves, 2010).

Segundo Pinheiro (2010) o parentesco tem ainda relevância no campo da legitimidade para requerer providências destinadas a tutelar a memória do falecido (*cf.* art. 71º nº 2, 73º, 75º, nº 2, 76º nº 2, e 79º nº2 CCiv) e da atribuição do direito de indemnização dos danos não patrimoniais causados por morte da vítima (art. 496º nº 2 e 3 CCiv, na redacção da Lei 23/2010, de 30 de Agosto).

1.2.5. A afinidade

A afinidade é definida no art. 1584º CCiv como sendo “o vínculo que liga cada um dos cônjuges aos parentes do outro”.

Decorre deste conceito que a afinidade não resulta de um vínculo biológico, de relações de sangue, como sucede com o parentesco, daí que a sua eficácia jurídica seja muito limitada “uma vez que na afinidade não há as relações de afeição que o vínculo de sangue propicia por estarem ligados a laços biológicos que são os mais profundos e envolventes para o ser humano.” (Chaves, 2010). As relações geradas pelo vínculo da afinidade surgem sempre em momento mais tardio e são mais superficiais que as

existentes nas relações de parentesco, revestindo sobretudo natureza moral e social (Proença, 2004).

A existência desta relação familiar pressupõe dois requisitos fundamentais: a celebração de um casamento e a existência de uma relação de parentesco entre uma pessoa e um dos cônjuges (Pinheiro, 2010).

Ainda segundo este autor “tendo como fontes, cumulativamente, o casamento e a procriação, em regra, a eficácia da afinidade apenas pode ser invocada se a filiação estiver legalmente estabelecida e se este facto e o casamento tiverem sido registados”.

Como resulta da própria definição da lei os afins não são parentes entre si, pelo que é incorrecto falar-se de parentesco por afinidade e o vínculo da afinidade, por sua vez, não liga os afins entre si, ou seja, a afinidade não gera afinidade (Chaves, 2010; Proença, 2004).

Como a constituição do vínculo da afinidade nasce com a celebração do casamento, daqui resulta que a relação de facto (a união entre dois indivíduos sem casamento) não gera afinidade, mesmo existindo coabitação entre ambos, pelo que não existe impedimento matrimonial ao casamento entre um dos membros da união de facto e os filhos do outro membro (Proença, 2004).

Tal como sucede com o parentesco, a afinidade determina-se pelos mesmos graus e linhas (art. 1585º CCiv), podendo constituir-se na linha recta (ascendentes ou descendente) e na linha colateral. Como exemplos de afins na linha recta descendente temos o padrasto e enteados (relação de afinidade existente entre um cônjuge e os filhos de uma relação anterior do outro cônjuge) e como afins na linha recta ascendente a nora (genro) e sogra (relação de afinidade entre um cônjuge e a mãe do outro cônjuge). Como exemplo de afins na linha colateral temos o caso dos cunhados, ou seja, a relação de afinidade existente entre um cônjuge e os irmãos do outro cônjuge (Proença, 2004).

A espécie de relação de afinidade com maior importância é a afinidade na linha recta, designadamente, a que liga os sogros às noras ou genros e a que liga os padrastos aos enteados (Pinheiro, 2010).

Como já se referiu supra os efeitos jurídicos da afinidade são substancialmente menores do que os do parentesco.

Contrariamente ao que sucede no parentesco, os afins não gozam de direitos sucessórios, não sendo chamados por lei a herdar, quer na sucessão legítima quer na sucessão legitimária (Chaves, 2010). A relevância jurídica da afinidade manifesta-se essencialmente nos seguintes domínios:

(a) na obrigação de alimentos, a lei só a impõe ao padrasto ou madrastra, relativamente a enteados menores a cargo do outro cônjuge no momento da morte deste - art. 2009º, nº 1, al. f) CCiv (Chaves, 2010; Pinheiro, 2010; Proença, 2004; Coelho, 2008);

(b) constituí um impedimento dirimente relativo (art. 1602º, al. c) CCiv) – a afinidade na linha recta é impedimento matrimonial ao contrário da afinidade na linha colateral (Chaves, 2010; Pinheiro, 2010; Proença, 2004; Coelho, 2008);

(c) constituí obstáculo à averiguação oficiosa da maternidade ou da paternidade, quando a pretensa mãe ou pai sejam afins na linha recta do outro progenitor - arts. 1809º, al. a) e 1866º, al. a) CCiv (Chaves, 2010; Proença, 2004; Coelho, 2008);

(d) no caso da transmissão por morte do arrendamento para habitação - art. 1106º, nºs 1, al. b), e nº 2 CCiv - ou só o enteado, nos termos do art. 57º do NRAU (Chaves, 2010; Pinheiro, 2010);

(e) A afinidade na linha recta é motivo de recusa para depor como testemunha - art. 618º nº 1, al. b) do CPC (Chaves, 2010; Proença, 2004);

(f) A afinidade, tanto na linha recta como no 2º grau da linha colateral, é causa de impedimento do Juiz - art. 122º, nº1, al. b) do CPC (Chaves, 2010; Proença, 2004);

(g) A qualidade de afim pode acarretar a obrigação de exercer a tutela do menor ou de integrar o conselho da família - arts. 1931º, nº 1 e 1952º nº 1 CCiv (Chaves, 2010; Proença, 2004; Coelho, 2008; Pinheiro, 2010).

Embora a afinidade se estenda até ao 6º grau e tenha, teoricamente, o mesmo limite do parentesco, são, porém, poucas as normas que atribuem efeitos jurídicos às relações de afinidade para além do 2º grau (Coelho, 2008).

A afinidade “não cessa pela dissolução do casamento por morte”, é o que dispõe o art. 1585º, 2ª parte CCiv, na redacção da Lei nº 61/2008, de 31 de Outubro. Quer isto dizer que o vínculo subsiste após a extinção da relação conjugal devida a morte. (Pinheiro, 2010).

Na nossa lei actual a afinidade cessa com a dissolução do casamento por divórcio, separação judicial de pessoas e bens, declaração de nulidade ou anulação, mantendo-se unicamente no caso de dissolução do casamento por morte (Chaves, 2010) e só quanto aos parentes já existentes ao tempo da dissolução (Proença, 2004)

1.2.6. Os impedimentos matrimoniais.

Um dos requisitos de fundo indispensáveis à validade do casamento é a capacidade para a sua celebração. Depreende-se da conjugação dos arts. 1597º, nº 1, 1600º e 1610º CCiv que a lei define a capacidade matrimonial pela negativa, dizendo que a tem quem não foi atingido por qualquer impedimento matrimonial (Chaves, 2010), ou seja, em vez de indicar e identificar os requisitos da capacidade para casar, enumera as circunstâncias que podem afectar ou colocar em causa essa capacidade (Proença, 2004).

Os impedimentos matrimoniais são as “circunstâncias que, de qualquer modo, impedem a celebração do casamento, as circunstâncias verificadas as quais o casamento não pode celebrar-se, sob pena de anulabilidade do acto ou de sanções de outra natureza” (Coelho, 2008, p. 250).

São os factos ou circunstâncias que obstam à realização do casamento e respeitam, não às declarações de vontade dos nubentes e à forma de celebração do acto, mas sim às próprias pessoas dos nubentes (Chaves, 2010, p.117). Tratam-se no fundo de obstáculos legais, de circunstâncias pessoais impeditivas do casamento (Proença, 2004). Os

impedimentos matrimoniais estão sujeitos ao princípio de tipicidade: são impedimentos apenas os que se encontram previstas na lei - art. 1600º CCiv (Pinheiro, 2010).

A existência de impedimentos matrimoniais obsta à celebração do casamento, mas se apesar disso, este vier a ser celebrado, a não observância das regras sobre impedimentos pode determinar a anulabilidade do acto (cf. art. 1631º, al. a) CCiv), a aplicação às partes de sanções especiais com carácter patrimonial (arts. 1649º e 1650º CCiv), e a sujeição a responsabilidade civil, penal e disciplinar do funcionário do registo civil - cf., nomeadamente, os arts. 294º e 297º, als. b) e c), do CRC (Pinheiro, 2010). É de referir que uma incapacidade posterior não pode afectar um casamento que foi celebrado, a seu tempo, por quem tinha capacidade para o fazer (Proença, 2004).

Os impedimentos matrimoniais são passíveis de várias classificações:

- Impedimentos dirimentes ou simplesmente impedientes;
- Impedimentos absolutos e relativos;
- Impedimentos dispensáveis e não dispensáveis;
- Impedimentos de Direito Civil e Direito Canónico;
- Impedimentos nominados e inominados.

Os impedimentos são dirimentes quando “além de obstarem à realização do casamento também determinam a sua invalidade, na hipótese de ter sido celebrado (por exemplo: por incúria, incompetência ou má fé do funcionário do registo civil), não obstante a sua existência” (Chaves, 2010, p. 117).

Ainda segundo este autor a expressão remonta ao direito romano *impedimenta dirimentia*, e significa que o impedimento dirime (anula, dissolve, extingue) a validade jurídica do acto, ao contrário do que se passa com os impedimentos impedientes (*impedimenta impedientia*).

Os impedimentos são simplesmente impedientes quando afectam a capacidade dos nubentes mas não determinam a anulabilidade do casamento, ou seja, “impedem o casamento, sem o anular, limitando-se a determinar a aplicação de algumas sanções sobre os cônjuges ou sobre as entidades que a eles presidiram” (Proença, 2004). Utiliza-

se a designação de simplesmente impedientes, porque todos os impedimentos, por definição, são impedientes, mas enquanto uns só impedem, outros impedem e dirimem (Coelho, 2008).

Os impedimentos absolutos obstam à celebração de um casamento por uma pessoa seja com quem for enquanto os impedimentos relativos obstam à realização de um casamento entre certas pessoas (Pinheiro, 2010). Enquanto os primeiros determinam verdadeiras incapacidades, os segundos originam incapacidades relativas, pois funcionam apenas em relação a determinadas pessoas e daí existirem autores que designam estes impedimentos por “ilegalidades”, dado que a pessoa sobre quem recai o impedimento não é incapaz, apenas se encontra proibido legalmente de casar com determinadas pessoas, mas não com as outras (Proença, 2004).

Os impedimentos nominados são aqueles que são designados como impedimentos pela própria lei - arts. 1601º, 1602º e 1604º CCiv - ao passo que os impedimentos inominados são os restantes: p.e., a proibição do casamento civil entre duas pessoas unidas entre si por matrimónio católico não dissolvido, consagrada no art. 1589º nº 2 CCiv (Pinheiro, 2010).

Os impedimentos dispensáveis são aqueles que admitem dispensa, entendida esta como “o acto pelo qual uma autoridade, atendendo às circunstâncias do caso concreto, autoriza o casamento nesse caso não obstante a existência de determinado impedimento” (Coelho, 2008, p. 252). Os que não admitem dispensa designam-se por impedimentos indispensáveis. Todos os impedimentos dirimentes são insusceptíveis de dispensa e só são susceptíveis de dispensa os impedimentos impedientes indicados no art. 1609º nº 1 CCiv: o parentesco no terceiro grau da linha colateral; o vínculo de tutela, curatela ou administração de bens, se as contas já estiverem aprovados; e o vínculo de adopção restrita (Coelho, 2008; Pinheiro, 2010). O processo de dispensa de impedimentos é um dos processos especiais que se encontra regulado nos arts. 253º e 254º do Código de Registo Civil (Coelho, 2008; Pinheiro, 2010).

A distinção entre impedimentos dirimentes (absolutos e relativos) e impedimentos impedientes encontra-se consagrada na nossa lei civil nos arts. 1601º; 1602º e 1604º CCiv.

Os impedimentos dirimentes absolutos que vêm enumerados na lei civil são os seguintes:

(a) **Falta de idade nupcial** (“ A idade inferior a dezasseis anos” -1601º, al. a)).

Actualmente a idade mínima para se poder celebrar o casamento encontra-se fixada nos dezasseis anos para ambos os sexos. O estabelecimento de um limite mínimo para a idade nupcial prende-se com razões de natureza fisiológica, ligada à maturidade física para a prática da cópula e razões de natureza psíquica ou psicológica, ligada à maturidade necessária à total compreensão do alcance social e jurídico do casamento (Chaves, 2010). O limite da idade nupcial não foi sempre o mesmo, tendo-se assistido a uma evolução desde a sua instauração na nossa lei.

No Código Civil de 1867, a idade nupcial era de 14 e 12 anos (sexo masculino e sexo feminino, respectivamente); com o Decreto nº 1, de 25 de Dezembro de 1910, a idade nupcial passou para 18 e 16 anos; com o Código de Registo Civil de 1932, e já com legislação anterior, foi possível o casamento aos menores com mais de 16 anos (sendo do sexo masculino) ou 14 (sendo do sexo feminino), mas só em casos particulares, quando se tratasse de “casamento de reparação”; em 1940, com o Decreto nº 30615, que visava fazer coincidir as idades nupciais do Direito Civil e do Direito Canónico, veio a fixar-se a idade núbil em 16 anos (sexo masculino) e 14 anos (sexo feminino); com o Código Civil de 1966 manteve-se a idade nupcial nos 16 e 14 (Coelho, 2008).

Só com a Reforma do Código Civil efectuada pelo Decreto-Lei nº 496/77 de 25 de Novembro é que foi fixada a idade de 16 anos para ambos os sexos.

Muito embora os avanços da ciência médica apontem para o facto de a mulher atingir a fase fisiológica da puberdade mais cedo que o homem, entendeu-se manter a mesma idade nupcial, quer para o homem quer para a mulher, atendendo ao princípio constitucional da igualdade jurídica dos sexos e para permitir uma melhor formação profissional da mulher, que poderia ser afectado com um casamento precoce (Chaves, 2010). Não existe na nossa lei nem na generalidade das legislações um limite máximo para a idade nupcial e, caso existisse, a mesma violaria o preceito constitucional do art. 36º, nº 1, 2ª parte (Coelho, 2008).

(b) **Demência** (“a demência notória, mesmo durante os intervalos lúcidos, e a interdição ou inabilitação por anomalia psíquica” - art. 1601º, al. b)).

O conceito jurídico de demência não coincide com o conceito psiquiátrico (Coelho, 2008). Por demência entende-se qualquer anomalia psíquica que torne uma pessoa incapaz de reger convenientemente a sua pessoa e/ou o seu património (Pinheiro, 2010). Ou seja, a expressão demência, utilizada neste preceito legal, abrange não apenas a doença mental, mas também toda a anomalia psíquica que acarrete a incapacidade de alguém poder governar a sua pessoa e os seus bens (Chaves, 2010).

O impedimento é justificado com razões de ordem eugénica e social:

Pretende-se evitar que as taras do demente se transmitam para os filhos e defender sob este aspecto a própria sociedade (razão de ordem eugénica); por outro lado (razão de ordem social), quer a lei evitar que se constituam famílias que não sejam, no corpo social, células sãs e úteis, como decerto não o seriam as famílias em que algum dos cônjuges fosse portador de anomalia psíquica (Coelho, 2008, p.255).

(c) **Vínculo matrimonial anterior não dissolvido** (“O casamento anterior não dissolvido, católico ou civil, ainda que o respectivo assento não tenha sido lavrado no registo do estado civil” – art. 1601º, al. c)).

O que se pretende evitar com este impedimento é a bigamia punida pelo art. 247º do Código Penal (Pinheiro, 2010). Ao evitar a bigamia pretende-se assegurar protecção, no plano civil, ao bem da unidade matrimonial, que é um dos caracteres essenciais do casamento como estado (Coelho, 2008).

Quanto aos impedimentos dirimentes relativos a nossa lei civil refere os seguintes:

(a) **O parentesco na linha recta** (art. 1602º, al. a)).

Os parentes, em qualquer grau da linha recta, não podem casar entre si - por exemplo: pai e filha ou avó e neto (Chaves, 2010). O impedimento de parentesco compreende igualmente, no caso da adopção plena, quer a relação entre adoptante e adoptado e as relações entre os descendentes do adoptado e o adoptante ou entre os ascendentes do

adoptante e o adoptado (al. a)), quer as relações entre o adoptado e os outros filhos do adoptante, se os houver (al. b)), dado o princípio expresso no art. 1986º CCiv (Coelho, 2008)

(b) Parentesco no segundo grau da linha colateral (art. 1602º, al. b)).

Com este impedimento são proibidos os casamentos entre irmãos, quer se trate de irmãos germanos ou bilaterais (filhos do mesmo pai e da mesma mãe) ou de irmãos unilaterais (filhos do mesmo pai – consanguíneos ou da mesma mãe – uterinos) (Chaves, 2010). No parentesco, quer na linha recta quer no segundo grau da linha colateral, as razões de tal impedimento fundam-se essencialmente em razões de ordem de ética social e eugénica, pretendendo-se com este impedimento assegurar a proibição do incesto ou da prática de actos sexuais entre familiares próximos (Coelho, 2008; Chaves, 2010; Pinheiro, 2010).

(c) Afinidade na linha recta (art. 1602º, al. c)).

Este impedimento proíbe os casamentos entre os afins na linha recta, o que significa que sogro com nora, sogra com genro, madrasta com enteado ou padrasto com enteada estão impedidos legalmente de contrair matrimónio, depois de dissolvido o casamento que deu origem a essa relação de afinidade (Proença, 2004; Chaves, 2010). Segundo Chaves (2010) e de acordo com o preceituado no art. 1585 CCiv, como a afinidade só cessa pela dissolução do casamento por morte, se a dissolução do casamento tiver outra causa de extinção, tal impedimento já não existe e as pessoas, acima referidas, já podem legalmente casar. A existência do presente impedimento baseia-se unicamente em razões de ordem social, do domínio da moral social, visto a sociedade não aceitar o casamento entre pessoas com uma relação familiar tão próxima (Proença, 2004; Chaves, 2010; Pinheiro, 2010).

(d) Condenação por homicídio doloso (“A condenação anterior de um dos nubentes, como autor ou cúmplice, por homicídio doloso, ainda que não consumado, contra o cônjuge do outro” - art. 1602º, al. d)).

Com esta proibição a lei impede o casamento de um nubente com o assassino do antigo cônjuge (Chaves, 2010). Este impedimento funda-se na censurabilidade social e ética de um casamento celebrado por alguém com o assassínio do seu cônjuge (Pinheiro, 2010). Tal impedimento justifica-se pelo propósito de “evitar eventuais conluios entre os nubentes” (Proença, 2004) tendo como finalidade a eliminação do cônjuge de um deles, de forma a possibilitar um novo casamento com o outro nubente. Como refere Chaves (2010) para a verificação deste impedimento é necessário que haja uma condenação anterior como autor de crime doloso de homicídio, mesmo só por tentativa ou frustração, o que significa que se o homicídio for involuntário, ou o nubente tenha actuado a título de encobrimento, tal impedimento já não se verifica.

Quanto aos impedimentos impeditivos, os mesmos vêm enumerados no art. 1604º CCiv e são os seguintes:

(a) **Falta de autorização dos pais ou do tutor para o casamento de menores** (“A falta de autorização dos pais ou do tutor para o casamento do nubente menor, quando não suprida pelo conservador do registo civil – art. 1604º al. a)).

Este impedimento diz respeito unicamente aos menores de 18 anos, mas maiores de 16, pois quanto aos menores de 16 anos estes estão “feridos de incapacidade de gozo em relação ao casamento”, sendo o requisito da falta de idade núbil impedimento dirimente absoluto e não simplesmente impeditivo (Coelho, 2008). A autorização mencionada na lei deve ser prestada pelas pessoas que exercem o poder paternal (agora também designado por responsabilidades parentais), ou seja, os pais ou o tutor do menor (art. 149º CRC, cf. arts. 1612º nº 1 e 1921º, nº 1 CCiv), antes da celebração do casamento ou no próprio acto da celebração (Proença, 2004; Coelho, 2008; Chaves, 2010).

No caso de recusa por parte dos pais ou do tutor do menor, pode este requerer ao conservador do registo civil o suprimento da autorização, que será concedido se razões ponderosas justificarem o casamento e o menor revelar suficiente maturidade física e psíquica – arts. 255º e 257º CRC e 1612º nº 2 CCiv (Chaves, 2010). Verificando-se o casamento sem a respectiva autorização dos pais ou do tutor ou o respectivo suprimento, o menor não fica plenamente emancipado (art. 132º e 133º CCiv), sendo-

lhe aplicadas as sanções previstas no art. 1649º CCiv (Proença, 2004; Coelho, 2008; Chaves, 2010)

(b) Prazo internupcial (art. 1604º al. b)).

O prazo internupcial refere-se ao período de tempo que deve decorrer entre a dissolução, declaração de nulidade ou anulação de um casamento e a realização de um novo casamento. Segundo o art. 1605º nº 1 CCiv

o impedimento do prazo internupcial obsta ao casamento daquele cujo matrimónio anterior foi dissolvido, declarado nulo ou anulado, enquanto não decorrerem sobre a dissolução, declaração de nulidade ou anulação, cento e oitenta ou trezentos dias, conforme se trate de homem ou mulher.

Este impedimento justifica-se por razões de ordem social e ética: uma primeira que tem em conta tratar-se de um tempo de luto (*tempus lugendi*), de respeito pela memória do cônjuge falecido (nos casos de dissolução de casamentos por morte de um dos cônjuges) que a lei impõe a ambos os cônjuges como forma de respeitar as convenções sociais e um outra razão, esta de maior relevância, e que impende sob a mulher, visa evitar a *turbatio sanguinis*, ou seja, a dúvida que pode existir sobre a paternidade da criança nascida entre a dissolução do primeiro e a realização do segundo casamento, caso não seja respeitado o prazo mais extenso dos trezentos dias, prazo este que corresponde ao período máximo de uma gestação completa (Coelho, 2008, Chaves, 2010). Ainda segundo os mesmos autores a sanção prevista para a violação deste impedimento encontra-se fixada no art. 1650º nº 1 CCiv e consiste na perda de todos os bens que o cônjuge que contraiu novo casamento tenha recebido por doação ou testamento do primeiro cônjuge.

(c) Parentesco no terceiro grau da linha colateral (art. 1604º, al. c)).

De acordo com este impedimento e dado serem parentes no terceiro grau da linha colateral, os tios não podem casar com as sobrinhas nem as tias com os sobrinhos (Coelho, 2008). Todavia, este impedimento deixa de existir se os interessados conseguirem obter a dispensa a que se refere o art. 1609º nº 1, al. a) CCiv, competindo a dispensa ao conservador do registo civil, segundo alude o nº 2 do mesmo artigo

(Chaves, 2010). Como é característica dos impedimentos impeditivos, a realização do casamento não implica a sua anulabilidade, mas apenas a aplicação de sanções de natureza económica previstas no art. 1650º nº 2 CCiv, que no caso do parentesco no terceiro grau da linha colateral impede o tio ou a tia de receber qualquer benefício por doação ou testamento do seu consorte.

(d) O vínculo de tutela, curatela ou administração legal de bens (art. 1604º al. d)).

Este impedimento visa impedir o casamento do incapaz com o tutor, curador ou administrador, ou os seus parentes ou afins na linha recta, irmãos, cunhados ou sobrinhos, enquanto não tiver decorrido um ano sobre o termo da incapacidade e não estiverem aprovadas as respectivas contas, se houver lugar a elas (art. 1608º CCiv). Este impedimento constitui um simples obstáculo temporário à celebração do casamento entre os respectivos sujeitos (Proença, 2004).

São duas as razões do presente impedimento: por um lado pretende a lei evitar que o tutor, curador ou administrador se exima, através do casamento, ao cumprimento da obrigação de prestar contas e por outro lado, a lei receia que o consentimento do incapaz para o casamento seja menos livre, dado o ascendente que tais sujeitos ainda mantenham sobre ele, daí a exigência legal, para efeitos da cessação daquele ascendente, do prazo de um ano completo sobre a data da cessação da tutela, curatela ou administração legal de bens (Coelho, 2008).

Como sanção legal para a violação deste impedimento a lei prevê a incapacidade do tutor, curador ou administrador e seus familiares de receberem qualquer benefício, por doação ou testamento, por parte do seu consorte, tal como prevê o art. 1650º nº 2 CCiv. (Coelho, 2008; Chaves, 2010).

(e) O vínculo de adopção restrita (art. 1604º, al. e)).

A adopção é “o acto jurídico que visa estabelecer entre duas pessoas uma relação com o alcance legal da filiação e que nasce entre o adoptante (ou adoptantes) e o adoptado.” (Chaves, 2010). Ainda segundo este autor na adopção plena há uma completa integração

do adoptado na família do adoptante, deixando de existir quaisquer laços com a família natural, enquanto na adoção restrita, o adoptado mantém-se ligado à família natural mas encontra-se sujeito ao poder paternal (responsabilidades parentais) do adoptante, o que significa que conserva todos os direitos e deveres em relação à sua família natural.

Este impedimento obsta ao casamento do adoptante ou seus parentes na linha recta com o adoptado e seus descendentes; do adoptado com o que foi cônjuge do adoptante; do adoptante com o que foi cônjuge do adoptado bem como dos filhos adoptivos da mesma pessoa entre si – cf. arts. 1604º al. e) e 1607º CCiv. Não obstante a adoção plena extinguir as relações familiares entre o adoptado e os seus ascendentes e colaterais naturais (com excepção do disposto no art. 1986º nº 2 CCiv), os impedimentos de parentesco e afinidade derivados da ligação biológica mantêm-se, ou seja, no caso da adoção plena, o adoptado e seus descendentes têm que respeitar os impedimentos de parentesco e afinidade quer relativamente à família biológica quer à família adoptiva. (Pinheiro, 2010)

São sobretudo razões éticas e sociais que estão na base deste impedimento, pois repugna ao senso moral da sociedade que pessoas ligadas entre si por laços familiares íntimos como estes da filiação adoptiva, constituam entre si vínculos matrimoniais (Proença, 2004). A sanção aplicada é igualmente a que consta do referido art. 1650º nº 2 CCiv, ou seja, a incapacidade para o adoptante de receber do seu consorte qualquer benefício por doação ou testamento.

(f) **Pronúncia por homicídio** (“A pronúncia do nubente pelo crime de homicídio doloso, ainda que não consumado, contra o cônjuge do outro, enquanto não houver despronúncia ou absolvição por decisão passada em julgado” – art. 1604º al. f)).

Com este impedimento, ao contrário do que se passa com o impedimento dirimente do art. 1602º, al. d) CCiv, basta a simples pronúncia para obstar ao casamento do autor do homicídio, enquanto não houver julgamento e portanto a sentença que o condene não transitar em julgado (Chaves, 2010). Ainda segundo este autor este impedimento tem carácter temporário, pois no caso de o nubente ser despronunciado ou absolvido, o obstáculo à celebração do casamento deixa de existir.

A finalizar esta temática refira-se que não obstante o Direito Civil, na disciplina do vínculo matrimonial, ter-se inspirado no Direito Canónico, existem divergências entre os dois ordenamentos no que respeita ao domínio dos requisitos de fundo (Pinheiro, 2010). Assim e em termos de bosquejo refira-se algumas das principais discrepâncias existentes no Código de Direito Canónico em termos de impedimentos (Pinheiro, 2010; Chaves, 2010):

- O casamento só pode ser contraído entre um homem e uma mulher (cânone 1057);
- Idade nupcial: 16 anos para o homem e 14 para a mulher (cânone 1057), muito embora se permita que as conferências episcopais de cada país estabeleçam uma idade nupcial mínima superior (foi o que aconteceu com a Conferência Episcopal Portuguesa que em 1985 estabeleceu também os 16 anos como idade mínima para a mulher);
- Impotência (cânone 1084);
- A anomalia psíquica permanente não é impedimento, mas pode afectar a validade do consentimento (cânone 1095);
- Disparidade de culto – no caso de pessoa baptizada querer casar com pessoa não baptizada (cânone 1086);
- Voto de castidade (cânone 1088);
- Adultério;
- Conjugicídio;
- Concubinato público e notório;
- Rapto e retenção violenta da mulher.

1.2.7. A União de facto

Além das relações jurídicas familiares definidas no art. 1576º CCiv (casamento, parentesco, afinidade e adopção) e já acima analisadas, existem outras relações que

(...) não podendo com rigor incluir-se naquela categoria, têm, todavia, com ela algumas conexões ou semelhanças, ou porque têm objecto idêntico ou porque se traduzem em efeitos semelhantes aos que são atribuídos às relações de família, ou ainda porque, constituídas no âmbito das relações familiares, dela se aproximam em aspectos essenciais. (Proença, 2004, p. 33).

Nestes casos costumam-se designar tais relações como “relações parafamiliares”, entre as quais assume particular relevância a união de facto.

A união de facto só teve consagração expressa na lei muito recentemente, com a Lei nº 135/99, de 28 de Agosto, posteriormente alterada pela Lei 7/2001 de 11 de Maio, que conheceu uma nova redacção com a Lei 23/2010 de 30 de Agosto, e que se encontra actualmente em vigor. Neste particular Portugal encontra-se na vanguarda pois na maior parte dos países não existe uma lei sobre as uniões de facto, mas apenas normas de protecção na legislação fiscal, do trabalho, da segurança social, do funcionalismo público, do arrendamento, etc. (Coelho, 2008). Segundo este autor, antes desta nova redacção da Lei 7/2001 a união de facto não se encontrava definida, sendo, todavia, fácil de caracterizar a situação assim designada. Pode-se então definir a união de facto como a convivência de duas pessoas em condições análogas às dos cônjuges ou com uma coabitação, na tripla vertente de comunhão de leito, mesa e habitação (Pinheiro, 2010).

Ainda antes do seu reconhecimento legal, a expressão “união de facto” surgiu pela primeira vez na nossa legislação com a Reforma do Código Civil de 1977, no art. 2020º, para designar a situação das pessoas que não são casadas mas vivem como se fosse. E já antes o Código de 1966, muito embora não utilizasse aquela expressão, falava em “comunhão duradoura de vida em condições análogas às dos cônjuges, no art. 1860º nº 1, al. c) (Proença, 2004; Coelho, 2008).

Constituindo as uniões de facto ligações entre pessoas não casadas, com carácter de permanência e continuidade, ou seja, com intuitos de duração prolongada, em regime de comunhão de vida, as mesmas não se confundem com o concubinato duradouro a que se refere o art. 1871º, nº 1, al. c) CCiv, pois neste não há comunhão de mesa e habitação verificando-se apenas um relacionamento sexual estável, nem com a convivência em economia comum (Lei 6/2001, de 11 de Maio) que regula a situação de pessoas que vivam em comunhão de mesa e habitação, pois neste caso falta o elemento da comunhão sexual (Proença, 2004; Pinheiro, 2010).

A união de facto encontra-se ausente da nossa Constituição, muito embora haja autores, como o Prof. Gomes Canotilho e Vital Moreira, que entendem que a união de facto se encontra prevista no art. 36º nº 1, 1ª parte, da CRP, ao inferirem que do “direito de constituir família” decorre uma abertura constitucional para conferir a devida relevância

às uniões de facto (Coelho, 2008). Ainda segundo este autor a não existência de uma previsão na nossa Constituição sobre a união de facto, não impede que a mesma se encontre abrangida “no direito ao desenvolvimento da personalidade” do nº 1 do art. 26º da CRP.

São várias as causas que podem levar à constituição das uniões de facto em detrimento do recurso ao casamento: a existência de impedimentos legais ou de facto à realização do casamento; a recusa às limitações que o casamento pode originar para a vida conjugal ou a sua eventual dissolução futura; razões de ordem económico-social (Proença, 2004); os membros da união de facto, deliberadamente, não quererem casar; ou não quererem casar por esta situação trazer-lhes eventuais desvantagens ou retirarem possíveis benefícios patrimoniais ou ainda como sucede nos:

(...) estratos mais desfavorecidos da população, nos quais, como acontece em muitos países do terceiro mundo e entre nós, sobretudo, nas zonas suburbanas das grandes cidades, as pessoas vivem normalmente assim. Não há pressão familiar ou social no sentido do casamento, que não faz parte da sua cultura (Coelho, 2008).

Resulta da Lei 7/2001 que só goza da medida de protecção abrangida por esta lei a união que preencher, cumulativamente, dois requisitos essenciais: ter uma duração superior a dois anos e não se verificar a existência dos impedimentos previstos no seu art. 2º (Pinheiro, 2010). Este autor distingue igualmente duas modalidades de união de facto: uma a que diferencia a união de facto heterossexual da homossexual e outra a que distingue as uniões de facto em protegidas ou não protegidas.

Esta divisão assume particular relevância no que concerne aos efeitos jurídicos produzidos pelas uniões de facto, pois “ao abrigo do art. 3º, nº 3, da LUF (na versão da Lei nº 23/2010, de 30 de Agosto), qualquer disposição em vigor tendente à atribuição de direitos ou benefícios fundados na união de facto é aplicável tanto à união de facto heterossexual como à homossexual, com ressalva do disposto no art. 7º da LUF (adopção conjunta para casais heterossexuais) e no art. 6º, nº 1 da LPMA (acesso à PMA apenas para casais compostos por pessoas de sexo diferente)” e só a união de facto protegida – ou seja, aquela com duração superior a 2 anos e sem a existência de qualquer dos impedimentos previstos no seu art. 2º - é que goza das medidas de protecção previstas na LUF (Pinheiro, 2010).

Os efeitos da união de facto manifestam-se, quer em termos pessoais, quer patrimoniais (cf. art. 3º e 7º da LUF). Tanto uns como outros estão elencados na LUF, mas esta enumeração não é taxativa, como resulta do seu art. 3º, nº 2 onde se refere que “nenhuma norma da presente lei prejudica a aplicação de qualquer outra disposição legal ou regulamentar em vigor tendente à protecção jurídica de uniões de facto ou de situações de economia comum.”

Entre os efeitos pessoais atribuídos às pessoas que vivam em união de facto, nas condições previstas na LUF, destacam-se os seguintes: a possibilidade de adopção, desde que sejam de sexo diferente, em condições análogas às previstas no art. 1979º CCiv (Chaves, 2010; Pinheiro, 2010); a possibilidade de adquirir a nacionalidade portuguesa, mediante declaração, ao estrangeiro que viva em união de facto há mais de três anos com nacional português, após reconhecimento judicial dessa relação (art. 3º, nº 3 da Lei nº 37/81, de 3 de Outubro – Lei da Nacionalidade); a entrada e permanência em território nacional de estrangeiro que viva em união de facto “constituída nos termos da lei” é regulada pela Lei nº 37/2006, de 9 de Agosto, se o respectivo companheiro for “cidadão da União” ou pela Lei nº 23/2007, de 4 de Julho, se o respectivo companheiro não for “cidadão da União”; a possibilidade conferida os membros de união de facto protegida de sexo diferente que sejam maiores de idade e não se encontrem interditos ou inabilitados por anomalia psíquica de poderem ser beneficiários das técnicas de PMA (art. 6º PMA) (Pinheiro, 2010; Coelho, 2008); a possibilidade conferida a duas pessoas que vivam uma com a outra há mais de dois anos em união de facto, de constituírem também uma família, para efeitos de “acolhimento familiar”- medida de protecção prevista no art. 35º, nº 1, al. e) da Lei 147/99, Lei de Protecção às Crianças e Jovens em Risco (Coelho, 2008); poderem recusar-se, legitimamente, a depor como testemunha “quem conviver, ou tiver convivido, em união de facto em condições análogas às dos cônjuges com alguma das partes na causa – art. 618º nº 1, al. d) do CPC (Coelho, 2008); a equiparação dos filhos nascidos de união de facto, como quaisquer outros nascidos fora do casamento, aos nascidos dentro dele, por força do nº 4 do art. 36º da CRP (Coelho, 2008); a presunção da paternidade, quando tenha havido comunhão duradoura de vida, entre a mãe e o pretense pai no período legal da concepção – art. 1871º, nº 1, al. c) CCiv (Coelho, 2008; Pinheiro, 2010).

Em termos patrimoniais, os membros da união de facto têm direito a protecção da casa de morada de família; de benefício do regime jurídico de férias, faltas, licenças e preferências na colocação dos trabalhadores da Administração Pública previsto para os cônjuges destes; de benefício do regime jurídico de férias, feriados, faltas e licenças, emergente do contrato de trabalho, aplicável ao cônjuge; benefício da aplicação do regime do imposto sobre o rendimento das pessoas singulares estabelecido para os sujeitos passivos casados e não separados de pessoas e bens; protecção na eventualidade de morte do beneficiário, pela aplicação do regime geral da segurança social; prestações por morte resultante de acidente de trabalho ou doença profissional e pensão de preço de sangue e por serviços excepcionais e relevantes prestados ao País – conforme o previsto no art. 3º da LUF (Chaves, 2010; Pinheiro, 2010).

De acordo com Pinheiro (2010) na liquidação dos interesses patrimoniais, em caso de ruptura da união de facto, não se conseguindo demonstrar a propriedade exclusiva de um dos membros da união de facto, entende-se, por presunção natural ou judicial, que esses bens pertencem em compropriedade (e em quotas iguais) aos membros, pelo que qualquer deles poderá requerer a divisão da coisa comum (*cf.* arts 1412º e 1413º CCiv).

A atribuição dos direitos e benefícios, em vida ou por morte, fundados na união de facto, acima referidos, não se atribuem nos casos em que se verifiquem os impedimentos previstos no art. 2º da LUF e que são:

- a idade inferior a 18 anos à data do reconhecimento da união de facto - al. a);
- a demência notória, mesmo nos intervalos lúcidos, e interdição ou inabilitação por anomalia psíquica, salvo se a demência se manifestar ou a anomalia se verificar em momento posterior ao início da união de facto – al. b);
- o casamento não dissolvido, salvo se tiver sido decretada a separação de pessoas e bens – al. c);
- o parentesco na linha recta ou no 2º grau da linha colateral ou afinidade na linha recta – al. d);
- a condenação anterior de uma das pessoas como autor ou cúmplice por homicídio doloso, consumado ou tentado, contra o cônjuge do outro – al. e).

Estes impedimentos à relevância da protecção jurídica correspondem aos impedimentos dirimentes ao casamento, com uma alteração quanto ao impedimento do vínculo (art. 1601º, al. c) CCiv), uma vez que é atribuída protecção à união de facto composta por uma pessoa casada quando ela esteja separada de pessoas e bens (art. 2º, al. c), da LUF), e outra quanto ao impedimento da idade, exigindo-se idade superior à nupcial, que conforme já vimos é de 16 anos - *cf.* art. 1601º, al. a) CCiv (Pinheiro, 2010). Ainda de acordo com este autor o impedimento da idade releva na data do reconhecimento da união de facto (isto é, na altura em que se invoca a eficácia da união de facto protegida), não obstante, por conseguinte, à contagem do dito prazo a partir da altura em que o membro da união de facto complete os 16 anos.

Tal como acontece para com o casamento, pretende-se com estes impedimentos salvaguardar interesses públicos fundamentais, tais como a monogamia, proibição do incesto, liberdade do consentimento matrimonial, etc. (Coelho, 2008).

A prova da união de facto “na falta de disposição legal ou regulamentar que exija prova específica, faz-se por qualquer meio legalmente admissível”, tal como dispõe o art. 2º-A da LUF. Esta norma é inovadora relativamente à lei anterior, que nada dispunha relativamente a esta matéria (Chaves, 2010). A prova de que a união de facto infringe um dos impedimentos previstos no art. 2º da LUF compete àquele contra quem é invocada a eficácia da união de facto protegida, por força do art. 342º, nº 2 CCiv (Pinheiro, 2010). Segundo o art. 8º da LUF são três as causas de dissolução da união de facto: pelo falecimento de um dos membros - al. a); por vontade de um dos seus membros – al. b) e com o casamento de um dos membros – al. c), a que se poderá acrescentar uma quarta causa que é a reconciliação de um membro da união de facto casado, separado de pessoas e bens, com o respectivo cônjuge (Pinheiro, 2010).

Com a morte de um membro da união de facto, cabem ao outro os seguintes benefícios: direito a alimentos (art. 2020º CCiv) e às prestações por morte previstas no art. 6º nº 1 da LUF; direitos sobre a casa de morada da família e o respectivo recheio (art. 5º da LUF); e direito a uma indemnização por danos não patrimoniais (art. 495º, nº 3 CCiv) (Proença, 2004; Coelho, 2008; Pinheiro, 2010).

2. Aspectos diferenciadores do casamento cigano

2.1. A importância da virgindade

Segundo a tradição cigana todas as mulheres ciganas devem ir virgens para o casamento (Lopes, 2008).

De acordo ainda com esta tradição (vulgarmente designada por “Lei Cigana”) “são virtudes exigidas a uma mulher cigana, casar-se pelo cerimonial da boda, ser casada só uma vez e ser fiel ao marido” (Nunes, 1996). No que concerne à exigência da virgindade, como elemento fundamental do casamento cigano, este em nada difere da moral católica puritana (Lopes, 2008). A importância da virgindade, da “lacha”, é inculcada, desde muito cedo, pelas mães às filhas, sendo esta uma das principais obrigações de uma mãe de família - “a day” (Nunes, 1996). “Nas palavras de Adelina Jimenez (cigana Professora primária) são três os objectivos essenciais que todo o pai cigano requiere para as suas filhas: virgindade, matrimónio e perpetuar a espécie” (*cit. in Heredia, 1974, p. 72*).

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 e a que chamam de “juntaora”.

Antigamente e, segundo testemunhos recolhidos pelo autor deste trabalho, a juntaora realizava esta “operação” de forma gratuita ou recebendo pequenos “presentes” que se resumiam a géneros alimentícios (1 kg de café, por exemplo). Actualmente e segundo foi possível apurar já existem “juntaoras” que se fazem pagar (na ordem dos 250 €) pela prática deste acto. Segundo Coelho (1995, p. 187) o pagamento efectuado por este “serviço” (pelo “arrontamento”) era igualmente praticado em Espanha, entre os ciganos abastados, recebendo o “peliche” – o velho da tribo, a quem as moças solteiras tinham grande respeito e que procedia ao rompimento do hímen utilizando a unha crescida do indicador da mão direita – por esta operação meia onça”.

De acordo com Nunes (1996) a cerimónia da boda costuma ter lugar na casa ou barraca da noiva. Nos contactos por nós estabelecidos, tal ritual nunca aconteceu na barraca (ou casa) da noiva, em virtude da festa do casamento habitualmente ser realizada no local de residência da família do noivo. E, mesmo nestes casos, segundo nos contaram, como a festa de casamento geralmente é realizada em locais amplos (recintos desportivos, fábricas abandonadas, terrenos cedidos e/ou arrendados para esse efeito, etc.) o “arrontamento” (que Olímpio Nunes designa por “cerimonial da boda”) normalmente é efectuado em espaços reservados, improvisados para esse efeito, mas quase sempre no local onde é realizado o casamento. É aqui, nestes locais, que a juntaora procede ao desfloramento da noiva, utilizando para o efeito o dedo envolto num lenço, com que procede ao rompimento do hímen, que ao ficar com vestígios de manchas de sangue comprova a “honra” da noiva.

Este ritual da laceração do hímen anterior ao coito aparecia já em vários povos de África, Ásia, Austrália e Europa, como refere Coelho (1995, p. 189). Ainda segundo este autor a prova da virgindade aparece igualmente na Bíblia “Se o noivo punha em dúvida caluniosamente a virgindade da noiva, o pai desta estendia o lençol com a prova à face dos anciãos da cidade” – Deuteronomio, XXII, 13-21 (*id.*).

O arrontamento é feito sempre de noite, normalmente depois da meia-noite, e realizado à luz de velas (pequenas velas todas ornamentadas), encontrando-se presentes, além da noiva e da juntaora, as mães da noiva e do noivo, o noivo e “mulheres de respeito”, mulheres sem “falta” que pretendam igualmente assistir (segundo foi possível apurar podem chegar às duas dezenas ou até mais as pessoas presentes no “arrontamento”).

Como nos confidenciou um “tio” (homem de respeito), antigamente só poderiam assistir ao “arrontamento” os padrinhos (que era só um casal, ao contrário do que acontece nos dias de hoje, que podem chegar às dezenas), as mães do noivo e da noiva, a juntaora e, eventualmente, alguma anciã de mais respeito. A noiva ficava deitada com a cabeça no colo do padrinho, que ficava à cabeceira, com o chapéu tombado sobre os olhos, o que o impedia de ver o ritual sendo igualmente uma forma de demonstrar respeito. A madrinha ficava colocada ao lado, segurando o cesto, onde guardava as amêndoas e folhas, que posteriormente, aquando da celebração da virgindade, eram arremessadas para os noivos.

Este procedimento é de certa forma confirmado por Nunes (1996) quando refere que só as mulheres casadas podiam assistir à cerimónia e dessas só as que casaram segundo o rito da boda cigana. Ainda de acordo com este autor só as mães da noiva e do noivo, a madrinha, alguma anciã de mais prestígio ou respeito e a juntaora é que podiam estar presentes na prova da virgindade.

O pano ou lenço, vulgarmente designado por “*pañuelo*”, também assim chamado por Machado y Alvarez nos seus Cantes Flamencos “Tendi mí pañuelo” (*cit. in* Coelho, 1995, p.188) é feito do melhor tecido, muito fino, que os ciganos designam de “casquinha de ovo”, normalmente quadrangular, com cerca de 1 metro, podendo ostentar, nos rebordos, bordados e incrustações de pedras (os “pañuelos” observados pelo autor deste trabalho tinham cerca de 90 cm de comprimento por 90 cm de largura, e eram todos enfeitados, nos rebordos, com bordados, rendas e incrustações, sendo que a grandeza de tais adornos está dependente da capacidade económica de quem oferece o “pañuelo”).

Segundo Nunes (1996) o “pañuelo”, utilizado pela juntaora, na cerimónia da prova, no arrontamento, é comprado pela mãe da noiva. Após a confirmação da virgindade da noiva, pela juntaora e restantes pessoas presentes no arrontamento, o “pañuelo” é entregue sempre à família do noivo, normalmente na pessoa da mãe do noivo (mas podendo ser igualmente entregue a outra mulher dessa família, no caso, por exemplo, da mãe do noivo já ter falecido ou não ser uma “mulher de respeito”).

Nos vários dados recolhidos pelo autor deste trabalho, nos “casamentos” em que se procedeu ao ritual da virgindade (arrontamento), esta situação sempre se verificou. Esta particularidade do “pañuelo” ser guardado pela família do noivo, é demonstrativo do “primado da “raça” sobre todos os seus membros, o primado geracional dos mais velhos sobre os jovens e o primado dos homens sobre as mulheres (Bastos, 2007) ou nas palavras de Nunes (1996, p. 236) do quanto a “família cigana é eminentemente patriarcal em todos os aspectos”. Como refere Casa-Nova (2009, p. 138):

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 respectiva família, cuja imagem social se confirma como (e se quer) intacta.

De facto muito mais do que a “honra” da noiva, este ritual da confirmação da virgindade, representa em termos sociais o prestígio das famílias envolvidas – a família da noiva e, principalmente, a família do noivo.

Não obstante o “arrontamento” ter lugar de noite ou madrugada, o “*pañuelo*” só é exibido aos restantes convidados na “*manhanã*”, termo este utilizado pelos ciganos por nós entrevistados e que significa que o “pañuelo” só é mostrado no dia seguinte. Este costume já seria também usual entre os ciganos de Espanha, e praticado entre os Muçulmanos, segundo foi relatado por Bataillard:

C'est une coutume d'ailleurs répandue chez les Musulmans, mais qui est entouré chez les Gitans de beaucoup de solennité : le mouchoir sanglant qui a servi à l'opération mystérieuse est montré à tous les gens de la noce et précieusement conservé dans la famille” (*cit. in* Coelho, 1995, p. 187).

Dada a enorme relevância dada à virgindade na cultura cigana, que atinge o seu apogeu máximo aquando do “casamento”, acontece por vezes, no caso de o ritual não confirmar a virgindade da noiva, contornar-se esta prova com recurso a estratagemas ardilosos, de forma a não se colocar em causa a “honra” das famílias envolvidas nem consequentemente provocar “guerras” entre essas mesmas famílias.

Segundo nos foi relatado por um dos entrevistados que teve conhecimento de um caso desses, o “*pañuelo*” foi cuidadosamente guardado pela juntaora e pelas pessoas que se encontravam no ritual e “preparado” com gema de ovo, para ser no dia seguinte (“*manhanã*”) exibido aos convidados e desta forma “confirmar” a “honra” (virgindade) da noiva. Este contorno à lei cigana foi igualmente observado numa comunidade cigana de Madrid - Espanha, por Blasco, ao referir-se a existência de casamentos efectuados em alturas em que a noiva se encontra com o período menstrual (*cit. in* Casa-Nova, 2009, p. 138).

2.2. Os casamentos prometidos (o pedimento)

É prática habitual entre os ciganos, fazendo parte da sua tradição, a existência de casamentos combinados pelos pais dos cônjuges, ritual este que é designado por “pedimento”.

Segundo Lopes (2008, p. 71), o pedido é tomado habitualmente pelo “pai ou por um tio do rapaz pretendente, a quem este tenha confidenciado um interesse por determinada rapariga”. Este é mais um dos aspectos em que se revela o cariz patriarcal da cultura cigana, pois o pedido parte sempre da família do pretendente masculino e nunca da família do pretendente feminino.

Normalmente o pedido é feito pelo pai, podendo, em alguns casos, o mesmo ser formalizado por um tio ou até mesmo por alguma mulher (no caso por exemplo do pai ter falecido), mas sempre pertencente à família do pretendente masculino. Esta prática pode ocorrer em qualquer altura, mas é mais frequente acontecer quando as crianças são recém-nascidas ou até quando ainda não nasceram, e encontram-se ainda nas barrigas das mães.

Como refere Heredia (1974, p. 82) o que existe “são os casamentos combinados já na infância entre os pais das criaturas e menos se já estão em idade casadoira”, situação esta confirmada nos vários testemunhos colhidos junto dos nossos entrevistados.

Segundo Casa-Nova (2009, p.126), que designa esta prática por “comprometimento”, esta é uma forma de

(...) assegurar o casamento dos filhos ou filhas com “alguém que se conhece”, de preferência um familiar, fornece aos progenitores uma segurança em relação ao futuro dos seus descendentes que, através desta prática, não correm o “risco” de permanecerem solteiros, diminuindo também a probabilidade de casar com alguém que “não se conhece” (mesmo que pertencendo à etnia cigana).

De acordo com Mendes (2005, p. 139) a prática dos casamentos prometidos insere-se numa das estratégias de defesa identitária que permite manter a endogamia e que permite igualmente reforçar os laços de parentesco e a homogeneidade étnico-cultural do grupo. Para Bastos (2007) a tradição dos casamentos combinados pelos pais, às vezes desde o nascimento, é tida como a maior restrição à liberdade. Ainda segundo este autor esta “combinação pode ser feita entre irmãos, prevendo o casamento, na geração descendente, entre primos paralelos ou cruzados”.

O pedimento consiste pois numa conversa tida entre os pais dos futuros cônjuges e que “vale essencialmente como uma primeira troca de informações e um primeiro passo na

direcção pretendida” (Lopes, 2008, p. 72). Ainda segundo este autor após esta conversa e existindo concordância entre ambas as famílias o rapaz e a rapariga são considerados “pedidos”, isto é, reservados um para o outro, o que significa que já não podem ser alvo de novos pedidos.

Dos contactos por nós estabelecidos junto dos vários entrevistados só após esta conversa e, em caso de aceitação por parte da família da rapariga, é que se procede à marcação da “festa de pedimento”, que consistirá, no essencial, numa “oficialização” de tal “pedido”, sendo esta festa uma “antecâmara” do casamento.

A partir desta altura diz-se que o rapaz e a rapariga se encontram “pedidos”, e 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. Pelo que nos foi também relatado, é habitualmente na festa de pedimento que é marcada a data do casamento, sendo que esta data é da “competência” e iniciativa do noivo e da sua 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 apaixonou por outro, ou por qualquer outra razão), recusa esta designada pelos ciganos com a expressão “*dar as cabaças*”.

Quanto ao elemento masculino, nunca este pode recusar e romper com o compromisso assumido, tendo que sujeitar-se ao casamento com a sua “pedida” / “noiva”, mesmo que tal seja do seu total desagrado (as únicas alternativas viáveis para a não concretização do casamento, nestas condições, são a “fuga” do noivo com outra rapariga, que não aquela com quem se encontra “pedido” ou a noiva dar-lhe as cabaças). Como referem Mendes (2005, p. 140) e Bastos (2007, p. 152), este é dos únicos aspectos em que o elemento masculino surge numa posição de subalternidade e fragilidade face ao elemento feminino, pois como refere a primeira autora “dentro das condicionantes estruturais a mulher tem algum “poder” ao nível da escolha do noivo/cônjuge. Num outro sentido se encontra Casa-Nova (2009, p. 64) para quem esta supremacia da

mulher, nestas questões dos casamentos combinados, deriva do facto desta ser o elemento mais frágil da relação. De acordo ainda com esta autora:

o que aparece como um poder expresso da mulher face ao homem, resulta de uma fragilidade: a de ser o elemento mais vulnerável na relação face à comunidade em geral, evidenciando a existência de um poder oculto por parte do género masculino. Desta interpretação do observado resultou a construção de uma categoria de análise: a existência do que designei de uma forma de **dominação subordinada** do género feminino (...).

Segundo nos informaram vários dos entrevistados, a recusa do pedido efectuado por parte do pai (ou outro familiar) de um qualquer pretendente à família da rapariga não tem aquela designação (“dar cabaças”). Esta expressão só será utilizada quando o pedido já foi efectuado e aceite. Em conformidade com este significado encontramos Casa-Nova (2009), Mendes (2005), e Bastos (2007) e em sentido diferente Lopes (2008).

Os casamentos e, de um modo geral, todas as festas que reúnam muitos ciganos (como as festas de pedimento e festas de aniversário) constituem “fortes momentos de sociabilidade intra-étnica e de lugares de exibição dos corpos de jovens não comprometidos/as” (Casa-Nova, 2009), sendo por este motivo lugares privilegiados para a realização dos “pedimentos”. Efectivamente, estes são os poucos lugares onde é permitido aos jovens ciganos e, principalmente, às raparigas ciganas, exibirem-se de forma exuberante e sensual (e que se revela no vestuário, nos adornos e nos cabelos compridos e bem tratados) pois trata-se de locais propícios para o arranjo de futuros compromissos e onde os mesmos se encontram sob controlo e vigilância do grupo (Lopes, 2008; Casa-Nova, 2009).

2.3. O casamento por “fuga” — sua explicação e análise

Segundo Nunes (1996) o casamento, resultante da “fuga” dos jovens, seria a forma habitual de celebração do mesmo entre os ciganos da Península Ibérica.

Já de acordo com Lopes (2008), a “fuga” é uma outra forma de consumir uma união, além do pedimento, com a vantagem de nesta a vontade dos principais interessados ter um peso decisivo. Para este autor “a opção de fugir surge como alternativa aos ditames

familiares, resultando da livre vontade do casal”, tendo ainda para as raparigas como “vantagem adicional” a dispensa do ritual da virgindade.

De acordo com Casa-Nova (2009) as causas que podem levar ao casamento por “fuga” resumem-se a três:

— “ (...) quando uma ou as duas famílias nucleares não possuem recursos económicos suficientes para fazer face a um casamento realizado nos seus moldes culturais, é por vezes consensualizado entre os progenitores dos jovens a encenação de uma fuga”;

— quando os jovens “(...) pretendem a realização precoce do casamento ou o casamento com um elemento censurado pelos progenitores”;

— quando “(...) a noiva já não é virgem, não podendo portanto submeter-se ao ritual da verificação da virgindade, sendo aconselhada pela família a fugir”.

Já segundo Nunes (1996, p. 223):

as razões da fuga podem ser variadas: uma vez a moça deixou de estar virgem, já depois do compromisso do noivado; pode acontecer que, por alguma razão, os pais deles não estejam de acordo com esse casamento, apesar da vontade dos jovens; ou até porque os pais tenham pensado noutro.

Ainda de acordo com este autor, as razões da fuga, continuando uma tradição existente entre os ciganos da Península Ibérica, “seria também uma forma de contrato individual de casamento”

Basicamente, a “fuga” consiste numa forma que pode revestir o casamento cigano e que sai da alçada e do controle rígido dos progenitores dos interessados (principalmente, dos progenitores do elemento feminino). Ao falar-se de “fuga” importa ter presente que a mesma é extremamente variável quanto à sua duração. Pode tratar-se de uma “fuga” de escassas horas ou de uma “fuga” que se prolongue até vários dias. Refira-se igualmente que a “fuga” não implica necessariamente, como sua consequência final, que o casamento não se efectue com o ritual do “arrontamento” (ritual da confirmação da virgindade). De facto, de todos os entrevistados contactados e cujo casamento foi

precedido de “fuga”, em todos eles foi realizado o “arrontamento”, ao contrário do observado por Lopes (2008). Tal deveu-se ao facto da “fuga” ter ocorrido para casa de familiares, que se responsabilizaram pelos jovens, mantendo estes sob controlo e vigilância, substituindo-se desta forma ao controle dos progenitores. Nestes casos a “fuga” não implicou contacto físico entre o casal, nem a ausência de controlo, permanecendo os mesmos sob a “alçada da família alargada” (avós, tios, etc.) viabilizando desta forma a celebração do casamento com o ritual do arrontamento.

Das várias conversas estabelecidas e das entrevistas efectuadas, esta modalidade de “fuga” (quando o casal se “refugia” em casa de familiares e em que não existe contacto físico entre os mesmos), visa dois objectivos: a realização imediata do casamento e/ou o casamento com pessoa por si escolhida. Sempre que ocorre a “fuga” nestes moldes, os progenitores são “obrigados” a aceitar a decisão do casal tendo o casamento de ser marcado, segundo nos confidenciaram, no prazo de oito dias a seguir ao regresso dos jovens, de acordo com a Lei Cigana.

2.4. Os casamentos endogâmicos e os “casamentos mistos”

— Primeiro, os casamentos endogâmicos.

"Endogamia" é a norma que refere que num casamento, legalmente reconhecido, o homem e a mulher devem unir-se dentro de um determinado grupo de pertença, ou seja, o “princípio que exige que o ego escolha o seu cônjuge dentro do agrupamento ou status em que está filiado” (Maia, 2002) ou como refere Bernardi (2007, p. 300) a endogamia (casamento dentro) é a norma que prescreve a escolha no interior de um determinado grupo: a unidade social dentro do qual o matrimónio se deve realizar.

Por sua vez a norma que proíbe o casamento dentro de determinados grupos tem a designação de exogamia - matrimónio fora (Bernardi, 2007). Casa-Nova (2009, p. 133) define o casamento endogâmico como sendo o casamento realizado entre dois elementos ciganos.

Ainda segundo Casa-Nova (2009) a maioria dos casamentos, na comunidade por ela estudada, aconteceram intra-etnicamente, sendo a regularidade a existência de “famílias

constituídas endogamicamente...que contraem matrimónio maioritariamente com primos em primeiro grau (filhos de um irmão ou de uma irmã), ou com elementos com algum grau de parentesco: primos em 2º, 3º ou 4º grau.”

Esta situação foi igualmente observada no trabalho de campo realizado por Lopes (2008, p. 139) ao referir que “ (...) a esmagadora maioria dos laços matrimoniais unem homens e mulheres reconhecidos como pertencentes à comunidade imaginada cigana (designada alternativamente como raça, povo ou etnia) ”, situação esta favorecida pela frequência dos casamentos combinados, os quais só ocorrem entre ciganos, bem como na investigação levada a efeito por Mendes (2005, p. 139), quando esta autora refere que

Uma das estratégias de defesa identitária que permite manter a endogamia é a apelidada prática dos casamentos prometidos, para além do já referenciado casamento endogâmico entre parentes, que é uma prática que permite, por um lado, reforçar os laços de parentesco, e por outro lado, a homogeneidade étnico-cultural do grupo. Por sua vez, a prática dos casamentos prometidos constitui um garante de que o(a) jovem não irá casar fora do grupo étnico cigano.

Esta situação foi igualmente citada por Costa (2006, p. 193) ao referir que “o ideal para numerosos grupos sociais, orgulhosos de preservarem a sua coesão, era a endogamia, isto é, a multiplicação das uniões no seio do grupo.” Também Elisa Costa (2001, p. 24) ao analisar a organização social dos ciganos, resultante da articulação de certos laços, criados pelas trocas matrimoniais entre alguns grupos, refere igualmente a preferência pela endogamia. Por fim, igualmente Nunes (1996, p.213) refere a existência de casos de casamentos endogâmicos, embora estes não sejam preferenciais. Ainda segundo este autor existe “nítida tendência para se contrair matrimónio com parentes próximos, quer sejam ou não da mesma linhagem. Dizem que preferem que seus filhos se casem com “gente que conhecem”, o que implica consanguinidade ou relações de afinidade.” (*id.*).

Num estudo efectuado por Paloma Gay e Blasco e realizado na zona de Madrid, em Espanha, a predilecção pelas uniões conjugais entre primos direitos foi interpretada por este autor como uma forma de criar grupos muito unidos, compostos por pessoas ligadas por mais de um laço de parentesco e com grande capacidade de entreajuda e de protecção em caso de conflito (*cit. in.* Lopes, 2008, p. 140).

Ainda segundo Lopes (2008) a endogamia é uma tendência dominante entre os ciganos, conforme se constata nos vários trabalhos de campo realizados por antropólogos.

— Segundo, os “casamentos mistos”.

Os casamentos entre ciganos de grupos com tradições diferentes ou entre ciganos e não ciganos são considerados casamentos mistos (Nunes, 1996, p. 227; Mendes, 2005, p.142). Já Casa-Nova (2009, p. 133) define o casamento exogâmico como aquele que é realizado entre um cigano e um não cigano. De acordo com Nunes (1996, p. 227) “são numerosos os casos de ligações de ciganos com gadjé (principalmente tendeiros), tanto nos grupos fixados, como nos nómadas, quer nos gitanos (portugueses, espanhóis, franceses do sul) quer até nos Rom.”.

Na investigação de Ana Brinca (2005), as pessoas por ela estudadas definiram o termo “tendeiro” de duas formas distintas: ou como indivíduos que nasceram da união entre um(a) cigano(a) e um(a) não cigano(a) ou como sujeitos com tradições (culturais, profissionais, etc) semelhantes às dos ciganos, tendo em comum o facto de se tratarem de pessoas, que tal como os ciganos, andam nas feiras, o que nem sempre se verifica.

Segundo Nunes (1996, p. 182) os matrimónios mistos são hoje mais frequentes, sobretudo o casamento de ciganas com homens “gadje”, em parte devido ao desacordo das “chavi” (“jovens ciganas”) e à contestação que as camadas mais jovens demonstram face à tradição, que consideram obsoleta.

Não obstante a endogamia ser uma tendência dominante, todos os trabalhos de campo efectuados por antropólogos junto dos ciganos registaram alguns casos de casamentos mistos (Lopes, 2008, p.140). Nem o facto de “(...) os mais velhos exercerem uma forte pressão sobre os membros mais novos (de ambos os sexos) para que cumpram as restrições (da tradição) relativas à exogamia matrimonial.” (Brinca, 2005, p. 236), inviabiliza a ocorrência de alguns casamentos mistos.

Segundo Lopes (2008, p. 140) os casamentos mistos representam uma “brecha no circuito, colocando o problema da dispersão da comunidade, que se vê assim obrigada a aceitar um elemento estranho, de preferência a deixar sair um familiar.”

O forte condicionamento de uniões exogâmicas entre mulheres ciganas e homens pertencentes ao grupo sócio-cultural maioritário restringe a liberdade de escolha por parte daquelas, confinando o seu leque de escolhas ao universo dos elementos masculinos pertencentes ao seu grupo sócio-cultural (Casa-Nova, 2009, p. 64).

Segundo Bastos (2007), a lei cigana prevê, embora não aprove, os casamentos de homens ciganos com mulheres não ciganas, mas já não aceita o casamento entre mulheres ciganas e paítos, tipo de casamentos este que as faz votar ao ostracismo e à quebra dos vínculos com o grupo de nascimento, levando à perda da sua “identidade cigana”. Tal deve-se, ainda de acordo com este autor, à “necessidade de controlar a coesão grupal num contexto altamente minoritário e hostil e de manter elevada a auto-estima dos homens e do grupo” (*id.*)

Os casamentos exogâmicos não são bem aceites pela comunidade e, quando tal acontece, a comunidade é mais tolerante para os casamentos de ciganos com pailhas do que para os de ciganas com pailhos (Casa-Nova, 2009, p. 133).

Este facto ocorre, entre outras razões, porque:

(a) É a **mulher quem se desloca entre a parentela** (por norma é ela que se desloca para junto da família do marido), o que poderá significar a deslocação da mulher cigana para fora da sua comunidade e a aproximação cultural ao “Outro” não cigano (Casa-Nova, 2009). A mulher tem que seguir a “condição do marido: se a mulher é cigana adopta os hábitos do gadjé; se o marido é cigano, ela adopta os hábitos do marido. (Nunes, 1996, p. 227; Mendes, 2005, p. 145);

(b) A mulher não cigana entra rapidamente num **processo de assimilação cultural**, adoptando determinadas práticas culturais restritivas da autonomia da mulher (Casa-Nova, 2009). Em sentido contrário, foi detectado um caso em que foi o homem pailho quem se moldou aos modos de vida e tradições dos ciganos (Mendes, 2005, p. 145);

(c) Sendo a **descendência patrilinear**, um filho de um cigano com uma pailha é considerado mais cigano que um filho de uma cigana com um pailho (Casa-Nova, 2009), pois os filhos resultantes de um casamento passam a fazer parte da linhagem do pai (Mendes, 2005, p.134). Como é o homem que lidera a família, uma cigana casada

com um pailho passa a ter de lhe obedecer e, inversamente, será a pailha a obedecer ao cigano (Casa-Nova, 2009; Nunes, 1996, p.181; Heredia, 1974, p. 69). Como refere Sousa (2001, p. 37) “Os discursos dominantes no interior do grupo têm a marca da masculinidade (...)” “É a masculinidade quem mais ordena.”

(d) Sendo uma **sociedade patriarcal**, não é do agrado dos homens ciganos que as suas mulheres passem a pertencer a homens pailhos (Casa-Nova, 2009). Após o casamento a mulher passa a fazer parte da linhagem do marido (Nunes, 1996, p. 213; Mendes, 2005, p. 134);

(e) Dada a enorme importância atribuída à **virgindade das mulheres**, um cigano que casa com uma não cigana (consideradas mulheres promíscuas) desvaloriza-se perante toda a comunidade e, principalmente perante os seus pares masculinos (Casa-Nova, 2009). O casamento de mulheres ciganas com homens não ciganos, por sua vez, “desencadeia de imediato processos de desclassificação social e de censura intragrupo, acarretando uma perda de prestígio e de reputação (poderes simbólicos) por parte do grupo familiar” (Mendes, 2005, p. 143).

(f) A necessidade de **respeitar a tradição**, ou mais importante ainda, “o desejo de manutenção do quadro de valores transmitido pelas gerações dos anteriores, já que a mulher se assume como “guardiã” das tradições e garante da coesão do grupo e factor inibidor da sua desestruturação” (Mendes, 2005, p.145), como meio de preservação da sua singularidade cultural e étnica, evitando-se desta forma a “degeneração da pureza étnica” que poderá conduzir à sua “extinção” como grupo cultural específico (*id.*)

3. Estudo confirmativo dos dados

3.1. Objectivos gerais e específicos do estudo

Foi pretensão do autor com este trabalho dar um contributo para um melhor conhecimento da cultura do grupo étnico cigano e, particularmente, do casamento, “principal ritual cigano” e um dos “acontecimentos centrais” do “ciclo de vida dos ciganos” nas palavras de Lopes (2008).

Se há práticas culturais onde a distinção entre o grupo étnico cigano e a sociedade maioritária (o “Outro”) são mais evidentes, os rituais ligados ao casamento são certamente um deles. Como refere Lopes (2008) o casamento cigano é uma autêntica amálgama de rituais, que inclui o arrontamento, o círculo de dança e, por vezes, o pedimento.

Assumindo-se o casamento, para este grupo étnico, como uma das práticas que mais reforçam a “identidade cigana”, constitui igualmente uma das suas principais “estratégias identitárias”, entendido este conceito como

des procédures mises en oeuvre (de façon consciente ou inconsciente) par un acteur (individuel ou collectif) pour atteindre une, ou des finalités (définis explicitement ou se situant au niveau de l'inconscient), procédures élaborées en fonction de la situation d'interaction, c'est-à-dire des différentes déterminations (socio-historiques, culturelles, psychologiques) de cette situation (Lipiansky *cit. in* Brinca, 2005).

Para se atingir tal desiderato procedeu-se a uma descrição comparativa do casamento no nosso ordenamento jurídico com os principais aspectos (diferenciadores) que o mesmo reveste no grupo sócio-cultural dos ciganos. Como refere Bravo (2008, p. 61) “La importancia de la comparación es tal que se puede afirmar que, salvo los estudios puramente descriptivos, toda a investigación científica supone alguna forma una comparación.”

Para além deste propósito, de cariz mais genérico, pretendia-se igualmente com este trabalho aferir dois objectivos específicos:

(a) Confirmar (ou infirmar) da importância do casamento como factor de “coesão” e reforço da identidade étnico-cultural do grupo;

(b) Confirmar (ou infirmar), no que concerne à escolha do cônjuge, do papel que cabe à mulher cigana no casamento, designadamente, se tal escolha é livre ou imposta;

Estas duas afirmações abarcam em si mesmo duas hipóteses “que constitui uma solução provável avançada pelo investigador para um determinado problema de pesquisa - é essa afirmação que enuncia uma relação entre duas ou mais variáveis, que o investigador submeterá ao teste empírico ou lógico” (Maia, 2002). De acordo com

Bravo (2008, p. 71) as hipóteses são “ (...) enunciados que expresan linguisticamente juicios, es decir, afirmaciones o negaciones sobre la realidad.” Já Quivy & Campenhoudt (2008, p. 137) define a hipótese como sendo

(...) uma resposta provisória à pergunta de partida da investigação (progressivamente revista e corrigida ao longo do trabalho exploratório e da elaboração da problemática). Para conhecer o valor desta resposta é necessário confrontá-la com dados de observação ou, o que é mais raro em ciências sociais, de experimentação.

3.2. Metodologia

O Dicionário Enciclopédico Português (2006) define método como o “processo racional para chegar a determinado fim” ou como o “processo ou técnica para chegar ao conhecimento ou demonstração da verdade.”

O método (científico) é uma forma de actuação humana orientada para o conhecimento da realidade empírica. E, enquanto forma de actuação o método consiste, num primeiro momento, na formulação de questões sobre a realidade, baseando-se para isso em observações e em teorias já existentes, e num segundo momento, em antecipar soluções aos problemas colocados e em compará-los com a realidade, mediante a observação, classificação e análise dos factos (Maia, 2002).

Podemos igualmente definir o método como uma estratégia integrada de pesquisa que organiza criticamente as práticas de investigação, incidindo nomeadamente sobre a selecção e articulação das técnicas de recolha e análise da informação (Almeida & Pinto *cit. in* Costa, 2007).

No presente trabalho optou-se por uma metodologia de natureza qualitativa, privilegiando-se a observação participante e utilizando como principal meio de recolha de dados as conversas e as entrevistas informais, socorrendo-se, não obstante o carácter de informalidade adoptado, de um guião de perguntas (entrevista) (*cf.* Anexo) sobre o fenómeno a investigar.

Como refere Casa-Nova (2009, p. 60) “toda a observação é participante, embora essa participação possa revestir diferentes graus de intensidade”. E toda a observação

participante, como resultado da “interacção existente entre observador e observado” (Neves, *cit. in* Casa-Nova, 2009, p. 60) é também nas palavras de Raúl Iturra (2007, p. 157) um “método violento. Violento, para quem começa a ser observado; violento para quem observa. É uma relação onde a suspeita etnocêntrica é normalmente introduzida.”

Ao adoptar-se as entrevistas informais e a observação participante, privilegiou-se desta forma procedimentos não interferentes, discretos (“unobstrusive measures”), em detrimento de outros procedimentos tidos como mais intrusivos e indiscretos, como os questionários e as entrevistas formais (Costa, 2007, p. 134).

Como técnica principal de pesquisa recorreu-se às entrevistas informais, algumas das quais foram precedidas de longas conversas de forma a facilitar ainda mais o clima de descontração e confiança entre os envolvidos, tendo-se igualmente optado por realizar estas entrevistas no seu próprio ambiente, razão pela qual a quase totalidade das conversas ocorreram nas residências dos sujeitos-actores, evitando-se assim “isolar o indivíduo, como o faria um inquérito de tipo estatístico por questionário” e privilegiando-se “ir ao seu encontro no seu ambiente” (Albarello *et al.*, 2005, p. 91).

O Dicionário de Sociologia de Fairchild (*cit. in* Bravo, 2008, p. 353) define a entrevista como “la obtencion de información mediante una conversacion de naturaleza profesional.” Para Albarello *et al.* (2005, p. 96) a entrevista constitui um processo de interacções entre X e Y e, se as informações vão de Y para X, o valor da comunicação, por sua vez, dependerá tanto, se não mais, de X como de Y.”

Também para Maia (2002, p. 125) “a entrevista é uma situação social de interacção face a face desenrolada num determinado contexto” e dependente de determinados factores, designadamente, a situação da entrevista, as características do entrevistado, as características do entrevistador, a relação entrevistador / entrevistado e a linguagem. Qualquer entrevista tem como objectivo abrir a área livre dos dois interlocutores no que respeita ao objecto da entrevista, reduzindo, por consequência, a área secreta do entrevistado e a área cega do entrevistador (Carmo & Ferreira, 2008, p. 142).

A entrevista apresenta também diversas vantagens, relativamente a outras técnicas de recolha de dados, nomeadamente a sua aplicação em casos que envolvam pessoas

analfabetas ou que escrevem e lêem com dificuldade; maior facilidade de obter a colaboração do entrevistado; uma compreensão das condições psicológicas e ambientais do entrevistado; permite ainda obter uma informação mais completa, profunda e rica sobre o objecto de estudo e permite ainda recolher os testemunhos e as interpretações dos interlocutores, respeitando os próprios quadros de referência – a sua linguagem e as suas categorias mentais (Bravo, 2008, p. 356; Quivy & Campenhoudt, 2008, p. 194).

A realização das conversas / entrevistas informais junto de indivíduos, alguns deles já conhecidos do autor há vários anos, tiveram como escopo o aproveitamento de relações de empatia já previamente estabelecidas entre os intervenientes, procurando ser o menos intrusivo possível, para desta forma minimizar o mais possível a presença do investigador.

Não obstante a intenção de minimizar ao máximo a nossa presença no terreno junto dos “sujeitos-actores sociais” (Casa-Nova, 2009, p. 62), esteve o autor igualmente sempre consciente que “certas características sociais do investigador, particularmente a sua pertença de classe e a sua actividade profissional, condicionam o processo de recolha de informação e devem ser tomados em conta na sua análise (...)” (Costa, 2007, p. 145) e que atendendo ao objecto de estudo aqui em análise, em que se abordam questões do foro privado e íntimo deste grupo sócio-cultural, já de si muito fechados relativamente ao Outro, “nalguns casos pode ser aconselhável uma equipa constituída por um investigador e uma investigadora” (Costa, 2007, p. 145).

Por tal facto não foi utilizado, nas entrevistas efectuadas, qualquer instrumento de gravação áudio e/ou vídeo, decorrendo as conversas de forma espontânea e livre, recorrendo-se unicamente ao tal guião de perguntas, comum a todos os entrevistados.

Nalguns casos as entrevistas ocorreram individualmente e noutros em grupo (envolvendo o casal e/ou outros elementos do agregado familiar), tendo esta composição das entrevistas sido efectuada de forma espontânea pelos próprios sujeitos e não imposta pelo autor.

A realização de algumas destas entrevistas em grupo acabou por ter vantagens, pois colocou os intervenientes mais à vontade, sem constrangimentos, num clima de

confiança, falando abertamente de vários temas, entre os quais o tema objecto de estudo, servindo ainda para analisar e confrontar as atitudes evidenciadas entre os géneros – masculino e feminino (Bravo, 2008, p. 355; Casa-Nova, 2009, p. 100).

Não obstante todos os interlocutores conhecerem a actividade profissional do autor, a todos foi dito que a nossa presença ali se inseria num contexto totalmente diferente, de pesquisa para um trabalho académico (da Universidade) que versava sobre o casamento cigano e que o mesmo se revestia de total confidencialidade.

O envolvimento do investigador no campo do objecto de estudo e a sua assunção explícita de estudioso de um determinado tema junto da população observada (Carmo & Ferreira, 2008, p.128) bem como a sua presença prolongada no contexto social em estudo, o contacto directo com as pessoas (Costa, 2007, p.137) e as relações empáticas criadas com muitos dos sujeitos sociais envolvidos, foram factores que contribuíram em muito para uma “passagem do olhar para o ver”, ou seja, para a “criação de uma atitude de observação consciente” de forma a “aprofundar a capacidade de seleccionar informação pertinente através dos órgãos sensoriais.” (Carmo & Ferreira, 2008, p. 108).

3.3. Análise de dados

No trabalho de terreno efectuado nesta investigação procedeu-se à entrevista de 30 indivíduos, 29 dos quais pertencentes ao grupo étnico cigano e um não cigano.

Procurou-se igualmente, em termos de género, obter-se uma amostragem o mais equalitativa possível dos indivíduos alvo de entrevistas, tendo sido entrevistadas 16 mulheres e 14 homens. Para se “revelar certos aspectos pertinentes de uma dada realidade, de outro modo não perceptíveis, com o fito de a estudar, de a diagnosticar e/ou de agir sobre ela” (Carmo & Ferreira, 2008, p. 113) foram utilizados vários indicadores.

O indicador é um “instrumento que revela condições ou aspectos da realidade, que de outra maneira não seriam perceptíveis à vista desarmada” (Enciclopédia Britânica *cit. in* Carmo & Ferreira, 2008).

Em termos geográficos e tendo como ponto de referência a zona de residência dos entrevistados, foram realizadas as seguintes entrevistas:

Local de residência	Número de entrevistados
Santo Tirso	2 indivíduos
V.N. Famalicão	1 indivíduo
Vila do Conde	2 indivíduos
Viseu	4 indivíduos
Mangualde	8 indivíduos
Gouveia	13 indivíduos

Do universo dos entrevistados e em termos de faixa etária foram efectuadas as seguintes entrevistas:

Faixa etária dos entrevistados	Número de entrevistados
Dos 15 aos 25 anos	4 indivíduos
Dos 25 aos 35 anos	11 indivíduos
Dos 35 aos 45 anos	4 indivíduos
Dos 45 aos 55 anos	5 indivíduos
Dos 55 aos 65 anos	5 indivíduos
Mais de 65 anos	1 indivíduo

Partindo das entrevistas efectuadas e com base nos indicadores utilizados pelo autor, foi possível proceder à caracterização dos entrevistados, designadamente:

- Dos 30 entrevistados todos se declararam casados ou tendo sido casados pela “Lei Cigana” (três estão viúvas e uma separada);
- Não obstante todos mencionarem serem casados pela “Lei Cigana”, cinco dos entrevistados disseram serem também casados pelo registo Civil (com a realização da cerimónia religiosa);

- A idade do casamento situa-se entre os 13 e os 21 anos (13-21 para as mulheres e 14-21 para os homens);
- Quanto ao número de filhos é de realçar que só os dois casais mais idosos é que têm mais filhos (10 e 12 filhos respectivamente), ficando os restantes entre os 2 e os 6 e existindo ainda 5 entrevistados que não têm filhos;
- Todos os entrevistados casados pela Lei Cigana, tiveram “festa de casamento” com o ritual do “arrontamento” (verificação da virgindade feminina), com excepção dos dois casamentos mistos (realizados entre cigano e não cigana e entre cigana e não cigano);
- Quatro dos entrevistados (3 mulheres e 1 homem) foram casados mais do que uma vez (uma das mulheres foi casada 3 vezes);
- Em termos de escolaridade, as habilitações situam-se entre o 1º e o 9º ano, existindo 10 indivíduos que nunca frequentaram a escola;
- No que concerne à profissão 15 declararam-se feirantes, 8 domésticas e os restantes referiram não exercerem qualquer actividade profissional.

Os dados obtidos no que concerne ao tipo do vínculo conjugal, comum a todos os entrevistados, configura um modelo de casamento diferente, ou pelo menos, percepcionado, pelo grupo étnico cigano, de forma diferente ao modelo de casamento da sociedade maioritária. De facto a maioria dos vínculos conjugais do grupo étnico cigano enquadram-se, ou melhor, configuram em termos jurídicos, relações familiares abrangidas pela Lei da união de facto. Todavia tais relações não são percepcionadas por esse grupo como tal, os quais sempre referiram serem “casados pela lei cigana”, mesmo nos cinco casos em que também disseram serem casados pelo Igreja e pelo Civil.

Afere-se deste modo que o “casamento cigano” é percepcionado pelos elementos pertencentes a este grupo étnico como sendo uma das práticas culturais que mais os diferencia da sociedade maioritária, com um regime próprio e especial, que não se identifica nem se confunde com o “casamento” realizado na sociedade maioritária,

constituindo deste modo uma das suas principais “estratégias” de defesa e exaltação da identidade cigana.

CONCLUSÃO

Este trabalho aborda a questão do “casamento cigano”, suas características e principais diferenças comparativamente ao casamento na sociedade majoritária. O estudo de uma qualquer cultura (ou prática cultural) será mais profundo e enriquecedor se comparado com outra cultura (ou prática cultural).

Com este propósito procedeu-se a uma descrição e análise do conceito de família e do casamento na sociedade majoritária, focalizando-nos em alguns dos aspectos tidos por mais relevantes para uma investigação deste género. Iniciou-se por isso este estudo com uma breve descrição das origens dos ciganos e da sua presença em Portugal. Posteriormente procedeu-se a uma análise do conceito de família e sua evolução, aspecto este de fulcral importância neste tipo de trabalho, dado a relevância específica que a “família” assume neste grupo étnico.

Se a família é, como vimos, o primeiro e principal agrupamento natural mais importante na sociedade, no grupo étnico cigano tal aspecto assume uma relevância acrescida dada a importância que o grupo (colectivo) assume relativamente ao indivíduo.

Partiu-se depois para uma análise mais pormenorizada de alguns conceitos e relações jurídicas familiares previstas na nossa lei civil, dando-se particular relevo a conceitos como menoridade, maioridade, emancipação, casamento, promessa de casamento, parentesco, afinidade, impedimentos matrimoniais (dirimentes absolutos, relativos e impedientes) e a união de facto, atendendo à importância que tais conceitos assumem no contexto de um qualquer estudo sobre o “casamento cigano”.

O conhecimento destes conceitos jurídicos ajudam a compreender melhor determinados aspectos daquilo a que vulgarmente se designa por “casamento cigano” e que mais não é que do que uma das práticas culturais que mais contribuem e reforçam o seu sentido de pertença enquanto um “todo”, como grupo cultural distinto e que funciona, também por isso mesmo, como um factor de “coesão” e reforço da identidade étnico-cultural do grupo.

Em termos de enquadramento jurídico o “casamento cigano” configura uniões conjugais abrangidas pela união de facto, que se encontra regulada na Lei nº 7/2001, de 11 de Maio (de acordo com a nova redacção da Lei nº 23/2010, de 30 de Agosto).

Todavia o “casamento cigano” revela aspectos diferenciadores, de que são exemplos, o valor dado à virgindade feminina e ao ritual do “arrontamento” (aspectos estes que os aproxima da matriz judaico-cristã), os casamentos “prometidos” (que não se “confundem” nem se identificam com a “promessa de casamento” existente na nossa lei civil – sendo curioso realçar que neste predomina o aspecto patrimonial enquanto no primeiro releva o aspecto pessoal), os casamentos por “fuga”, os casamentos endogâmicos e os casamentos mistos.

Todos estes componentes culturais de que se reveste o matrimónio no seio deste grupo étnico, são demonstrativos de um regime de “casamento” diferente daquele se pratica na sociedade maioritária.

Este estudo serviu igualmente para evidenciar que a liberdade de escolha do cônjuge no “casamento cigano” se encontra ainda fortemente condicionada pelo grupo, sendo que no caso específico da mulher, além desta questão, acresce como factor de restrição da liberdade na escolha do cônjuge a importância que a virgindade assume no contexto da “Lei Cigana”, o que limita em muito as possibilidades de “escolha” por parte da mulher.

Se no final deste trabalho contribuirmos para se conhecer um pouco melhor a cultura do grupo étnico cigano e, nomeadamente, das questões relacionadas com o “casamento cigano”, as suas características, diferenças e similitudes, relativamente ao casamento existente na ordem jurídica da sociedade maioritária, julgamos ter alcançado um dos principais objectivos de qualquer investigação.

Como pensavam alguns dos mais insignes filósofos clássicos, educar é libertar de preconceito. Só através do conhecimento, que se adquire pela Educação, será possível derrubar os estereótipos e preconceitos instalados na nossa Sociedade e assim combater a discriminação. Esta investigação se nada mais alcançar, teve pelo menos o mérito de transformar a visão do autor sobre este grupo étnico e sua cultura.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. (2001). *Sastipen ta li / Saúde e Liberdade. Ciganos: números, abordagens e realidades*. Lisboa. SOS Racismo.

Albarello, Luc “et alii” (2005). *Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais*. Lisboa. Gradiva.

Assembleia da República (2009). *Relatório das audições efectuadas sobre os Portugueses Ciganos no âmbito do Ano Europeu para o Diálogo Intercultural* (Subcomissão de Igualdade de Oportunidades e Família da Comissão Parlamentar de Ética, Sociedade e Cultura da Assembleia da República), Lisboa, Assembleia da República.

Bastos, José Gabriel Pereira (2007), *Sintrenses Ciganos / Uma abordagem estrutural-dinâmica*, Sintra, Câmara Municipal de Sintra, Divisão de Saúde e Acção Social.

Bernardi, Bernardo (2007), *Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos*. Lisboa. Edições 70, Lda.

Bravo, R. Sierra (2008). *Técnicas de Investigación Social*. Madrid. Thomson Editores Spain.

Brinca, Ana (2005). *Ciganos, “Tendeiros” e “Senhores”*: Fronteiras Identitárias, *ANTROPOLógicas*, nº 9, pp 227-251.

Carmo, Hermano; Ferreira, Manuela Malheiro (2008). *Metodologia da Investigação Guia para Auto-aprendizagem*. Lisboa, Universidade Aberta.

Casa-Nova, Maria José (2009). *Etnografia e Produção de Conhecimento. Reflexões críticas a partir de uma investigação com ciganos portugueses*. Lisboa, ACIDI.

Chaves, João Queiroga (2010). *Casamento, Divórcio e União de Facto*. Lisboa, Quid Juris? – Sociedade Editora, Lda.

Coelho, Adolfo (1995). *Os Ciganos de Portugal*. Lisboa, Publicações D. Quixote.

Coelho, Francisco Pereira; Oliveira, Guilherme (2008). *Curso de Direito da Família*, Volume I, Coimbra, Coimbra Editora.

Costa, António Firmino (2007). A Pesquisa de terreno em Sociologia. *In*: Augusto Santos Silva e José Madureira Pinto (org.). *Metodologia das Ciências Sociais*. Porto, Edições Afrontamento.

Costa, Eduardo Maia (1995). Os ciganos em Portugal: breve história de uma exclusão. *In*: Luiza Cortesão e Fátima Pinto (org.), *O povo cigano: cidadãos na sombra*, Porto, Edições Afrontamento.

- Costa, Elisa Lopes (2001). *O Povo Cigano – memória histórica, presente e futuro*. In: Centre de recherches tsiganes/Secretariado Entreculturas. *Que sorte, Ciganos na nossa escola!* Lisboa. Secretariado Entreculturas, pp.15-31.
- Costa, Manuel Augusto Abrantes (2006). *Ciganos: Histórias de Vidas*. Coimbra, Minerva Coimbra.
- Fraser, Angus (1998). *História do Povo Cigano*. Lisboa, Editora Teorema.
- Giddens, Anthony (2009). *Sociologia*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Heredia, Juan de Dios Ramirez (1974). *Nós os Ciganos*. Braga, Editorial Franciscana.
- Iturra, Raul (2007). *Trabalho de Campo e Observação participante em Antropologia*. In: Augusto Santos Silva e José Madureira Pinto (org.). *Metodologia das Ciências Sociais*. Porto, Edições Afrontamento, pp. 149-163.
- Lopes, Daniel Seabra (2008). *Deriva Cigana Um estudo etnográfico sobre os ciganos de Lisboa*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- Maia, Rui Leandro (coord). (2002). *Dicionário de Sociologia*. Porto, Porto Editora.
- Machado, J. (2010). *A (in)definição do casamento no Estado Constitucional Fundamentos Meta-Constitucionais e Deliberação Democrática* In: Oliveira, G., Machado, J., Martins, R. (coord.). *Família, consciência, secularismo e religião*, Coimbra : Wolters Kluwer, pp.9-37.
- Mendes, João de Castro (1978). *Teoria geral do direito civil*, volume I, Lisboa, Edição AAFDL.
- Mendes, Maria Manuela Ferreira (2005). *Nós, os Ciganos e os Outros, Etnicidade e Exclusão Social*. Lisboa, Livros Horizonte.
- Mota Pinto, Carlos Alberto (1992). *Teoria Geral do Direito Civil*. Coimbra, Coimbra Editora.
- Nunes, Olímpio (1996). *O Povo Cigano*. Lisboa, Edição do Autor.
- Pinheiro, Jorge Duarte (2010). *Do Direito da Família Contemporâneo*. Lisboa, AAFDL
- Proença, José João Gonçalves (2004). *Direito da Família*. Lisboa, Universidade Lusíada Editora.
- Quivy, R., Campenhoudt, L.V (2008). *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. Lisboa. Gradiva.
- Raposo, Vera Lúcia (2010). *Direitos Reprodutivos: homossexualidade, Celibato e Parentalidade*. In: Oliveira, G., Machado, J., Martins, R. (coord.). *Família, consciência, secularismo e religião*, Coimbra : Wolters Kluwer, pp. 61-86.

Rivière, Claude (2008). *Introdução à Antropologia*. Lisboa, Edições 70 Lda.

Sousa, Carlos Jorge dos Santos (2001). *Um olhar (de um Cigano) cúmplice*. In: Centre de recherches tsiganes/Secretariado Entreculturas, *Que sorte, Ciganos na nossa escola!* Lisboa. Secretariado Entreculturas, pp. 33-52.

s/a (2004). *Constituição da República Portuguesa*. Coimbra, Almedina.

s/a (2006). *Dicionário Enciclopédico Português*, Lisboa, Editorial Verbo.

s/a (2007). *Código de Processo Civil*, 20ª Edição, Coimbra, Almedina.

s/a (2010). *Código Civil*, Coimbra, Almedina.

Varela, Antunes (1987). *Direito da Família*. Lisboa, Livraria Petrony.

GLOSSÁRIO

Arrontamento – designa o acto onde se procede à verificação da virgindade feminina (com o desfloramento da mulher, através da laceração do hímen)

Cabaças (“dar as cabaças”) – expressão utilizada para designar o rompimento, por parte da mulher, de um casamento combinado.

Baló – porco

Bori – nora, rapariga.

Busnó – individuo não cigano

Day – mãe

Gadjé – individuo não cigano

Gurumni – vaca

Juntaora – mulher cigana que executa o arrontamento.

Lacha – virgindade e/ou vergonha.

Lumia – prostituta.

Pailho – individuo não cigano

Pedimento – acto que origina, no caso de ser aceite, a existência de um casamento combinado ou prometido

Pañuelo – lenço ou pano utilizado no arrontamento e que serve de prova da virgindade

Phu – terra

Rom – Homem cigano, expressão utilizada para designar o grupo étnico também conhecido por “Ciganos”

Kher – casa.

Zincaló – homem das planícies

ANEXO

Guião de perguntas / entrevistas

Guião de Entrevista

- 1) Caracterização da “família” (entendida aqui como o conjunto de pessoas que habitem na mesma residência em regime de coabitação):
 - a) Número de pessoas
 - b) Parentesco existente entre elas
 - c) Idade
 - d) Sexo
 - e) Profissão
 - f) Escolaridade

- 2) Questões relacionadas com o Casamento
 - a) È casado/a?
 - b) Idade com que casou?
 - c) O noivo/a foi escolhido por si ou já estava “pedido/a” ?
 - d) Casou pela Lei Cigana (tradicionalmente), pela Igreja ou pelo Registo Civil?
 - e) Houve festa de casamento?
 - f) Teve filhos? Se sim, quantos teve e com que idade?
 - g) Após o casamento ficou a morar com as mesmas pessoas?
 - h) Se não, com quem passou a morar?
 - i) Ficou na mesma zona (geográfica) ou foi morar para outro local?
 - j) Qual o momento (festa) mais importante para os Ciganos?