

# La mujer y el matrimonio en las sociedades griegas de Atenas y Gortina y en el mundo islámico: un estudio comparativo<sup>1</sup>

Inés CALERO SECALL  
*Universidad de Málaga*

## *Abstract*

After a careful analysis of greek and Islam societies we have appreciated many resemblances between their marriage systems. They formalize them by an oral contract between the future husband and the selected woman's father. Moreover the acts *engýe* and *'adq* as the figures *kýrios* and *wall* are rather similar. Both kinds of marriage also require the dowry in order to take a wife, although in the Islam societies the husband is who gives it, but not the woman's father as in the Athens. However they differ in other respects that are not essential, but superficial.

No debemos olvidar que la cuenca del Mediterráneo ha conocido desde tiempos remotos el florecimiento de varias culturas, de entre las que destacan la griega, predecesora de nuestra civilización occidental y la islámica que, aunque nacida allende sus orillas, se extiende pronto por toda su ribera sur, con lo que no vamos a renunciar a considerar este mar como la acogedora cuna de las dos civilizaciones.

Teniendo esto *in mente*, nuestro trabajo pretende un mayor acercamiento de ambas mediante el estudio comparativo de un aspecto de importancia capital, la mujer en el sistema matrimonial, para, a través del mismo, intentar detectar el grado de similitud o divergencia que en ellas convergen.

Si hemos de ser precisos, no podemos hablar de la cultura griega antigua de un modo general, dada la diversificación de *poleis* que afloraron en el marco

1. Un resumen de este artículo, abreviado y modificado, fue presentado en forma de comunicación en el Coloquio Internacional "*L'Andalousie: Mémoires et Horizons*" celebrado en Fez (Marruecos) del 29 al 31 de Octubre de 1992. Ahora mucho más amplio incorpora otros aspectos e incluye el cotejo con el código de gortina.

geográfico de greco-parlantes, poseedores de variopintas idiosincrasias que, además, el correr del tiempo se encargó de hacer evolucionar. Es la mentalidad y, por ende, el sistema matrimonial de la Atenas Clásica con el que se aprecia una mayor aproximación del mundo islámico, aunque no vamos a ceñirnos exclusivamente a esta *polis*, sino que nuestro cotejo se hará extensivo a la ciudad cretense de Gortina, cuyo famoso Código nos brinda una valiosa fuente de información sobre estos temas. No debemos silenciar, además, que nuestro estudio va encaminado a la ley islámica tradicional, por cuanto la influencia de Occidente ha permitido que surjan en distintos países musulmanes a finales del s.XIX ideas reformistas que intentan romper poco a poco con la tradición mediante la disociación de la ley divina y humana, a fin de transformar progresivamente la institución matrimonial y así mejorar la situación de la mujer<sup>2</sup>.

Pues bien, en Atenas como en el Islam se llega al matrimonio tras un contrato oral, por el cual el hombre disfruta de una mujer y cuya consecuencia principal es la búsqueda de la perpetuidad, la procreación. El celibato, a diferencia de otras ideologías, no es exaltado por ambos como un estado de mayor perfección moral, sino que es menospreciado y goza de desconsideración social, por lo que en la sociedad late de alguna manera un cierto sentimiento de obligación matrimonial.

La similitud que fundamentalmente entrañan sendos sistemas matrimoniales estriba en la ausencia de participación de la mujer en ese contrato del que ella es objeto. La mayoría de las veces el amor no es contemplado como artífice de esa unión entre los cónyuges<sup>3</sup>. A diferencia de los vigentes en la civilización occidental, ese contrato no implica una mutua aceptación y consentimiento de los contrayentes. Tanto en Atenas como en el Islam ese contrato se formaliza entre el futuro marido y el tutor de la futura esposa que es una persona del sexo masculino. La petición de la novia es llevada a cabo por el *walí* islámico o el *kýrios* griego, resultando así dos figuras en cierta manera semejantes.

En Atenas el padre de la novia es el *kýrios*, el responsable de la tutela y protección de su hija y el que, por tanto, le concierta y le busca el marido<sup>4</sup>, aunque, lo mismo que en la ley islámica, se contemplaba el hecho de que una mujer viuda fuese dada en matrimonio por su hijo mayor<sup>5</sup>. En la legislación musulmana son llamados a ejercer esta figura de *walí* los parientes por línea masculina, según

2. Sin embargo, actualmente asistimos al resurgir de tendencias integristas que vuelven a la tradición, con objeto de no perder su identidad.

3. Según Lévi-Strauss, en las sociedades primitivas la finalidad del matrimonio es de tipo económico, no erótico, véase C. LÉVI-STRAUSS, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona 1981, p. 75.

4. Cf. El interesante pasaje del *Económico* de Jenofonte (VII 11)

5. Véase C. LEDUC, "¿Cómo darla en matrimonio?", en G.DUBY-M. PERROT (Eds), *Historia de las mujeres*, I, Madrid 1991, p. 289.

el orden que tienen derecho a la herencia, el hijo, después el padre etc. Pero se distinguen dos categorías de *walí*, en la medida en que tenga o no la potestad de imponer su voluntad por encima de la novia. Pues bien, concurren ambos derechos en la coincidencia de que, cuando la figura de *walí* o *kýrios* es ejercida por el padre, tiene el derecho de coacción matrimonial<sup>6</sup>.

La institución matrimonial ateniense, se puede decir, no tiene una forma jurídica definida, pero sabemos que antes de llegar a la cohabitación, *sunoikeîn*, había unos requisitos previos que por sí solos no eran suficientes para llegar a formalizar la unión entre un hombre y una mujer. Cierta tiempo antes, incluso años, se llevaba a cabo la *engýe* o promesa. El padre promete ante testigos la entrega de su hija al pretendiente en un futuro próximo. A veces se da a la *engýe* el significado de esponsales; otros consideran que tiene un significado más amplio<sup>7</sup>. En realidad se trata del momento en el cual se procede al contrato oral o convenio entre el *kýrios* de la mujer y el novio. No había fórmulas estrictamente legales con las que se revistiera el acto, por lo que sólo eran necesarias las palabras de promesa y aceptación por parte del padre y del novio respectivamente, para que quedase concluido el trato.

Realmente la finalidad primordial de la *engýe* era la legitimación de la prole que naciera de esta unión<sup>8</sup>, pero sin cohabitación no había constitución de matrimonio, de igual modo que los canonistas actuales aducen la consumación como primer requisito, en contra, sin embargo, de las legislaciones civiles modernas.

Tras la *engýe* había un segundo paso para llegar a la unión conyugal. Era la *ékdosis*, mediante la cual se procedía a la entrega de la hija al nuevo *kýrios*. La mujer pasaba de un tutor a otro. Se hacía, por tanto, la transferencia de la *kýrieia* al marido. Al mismo tiempo, este acto iba acompañado de la aportación de la dote o *proix* por parte del padre de la novia al futuro marido.

El procedimiento que regía en la sociedad cretense de Gortina no es del todo conocido, por cuanto el Código no corrobora la existencia de estos dos requisitos, aunque hay indicios para pensar que en esta ciudad también se procedía a la *ékdosis* de la novia, pues en el pasaje VIII 20 se puede leer: "Cuando el padre

6. Cf. D. SANTILLANA, *Istituzioni di Diritto musulmano Malichita*, I, Roma 1926, p.193.

7. Sobre ello, véase LEDUCC, C., op. cit. p. 288; ROUSSEL, P., "La famille athénienne", *Bulletin de l' Association G. Budé, Supl. Lettres d' Humanité* 9 (1950), p.7.

8. A partir de Solón, pues en época presoloniana sólo significaba promesa de matrimonio, cf. E.CANTARELLA, "La *engýe* prima e dopo la legislazione di Solone nel diritto matrimoniale attico", *Rendiconti dell' Istituto Lombardo*, 98 (1964) 121-161.

o hermano la entrega<sup>9</sup> y merced a este acto el futuro novio se convierte también en *kýrios* que aquí es denominado *karterós*. Pero no debemos decir que sea totalmente identificable con la figura del *kýrios* ateniense, toda vez que el marido es dueño o *karterós* de su propiedad y de los hijos nacidos del matrimonio<sup>10</sup>, pero no de la mujer ni de sus bienes de los que ella es propietaria (*Leg. Gort.* IV 23-27). Sin embargo, mientras fuese menor de edad, sería *karterós* de su propiedad su padre o, en su defecto, sus tíos paternos (*Leg. Gort.* VIII 42-44). Además, la gran diferencia con el derecho ático estriba en el hecho de que se contempla el deseo de la mujer en la constitución del matrimonio, pues si no le gusta el novio que por ley le corresponde, la heredera o *patrôocos* puede casarse con otro de la tribu, pero entregando la mitad de los bienes al novio rechazado (*Leg. Gort.* VII 52 ss).

Pues bien, en el sistema islámico para proceder a legitimar la unión entre un hombre y una mujer, eran necesarios dos requisitos de los que el primero es una réplica de la *engýe* ática. Nos referimos al '*aqd*' islámico o convenio oral formalizado mucho antes de la consumación entre el pretendiente y el *walí* de la mujer que ejercita su derecho de *ýarb* o de contrato. Como en Atenas, sólo las palabras de promesa y aceptación eran necesarias para que tuviera validez el contrato. Según la escuela malikí la no intervención del *walí* puede provocar la nulidad del matrimonio<sup>11</sup>. En este contrato es necesaria la manifestación del consentimiento que en muchos casos sólo vendría dada por el *walí*, si pertenece a la categoría de los que pueden obligar, en otros debe ir acompañada del consentimiento de la mujer que lo manifiesta con su silencio si es virgen, o expresamente si no lo es. Actualmente se ha ido imponiendo la redacción del contrato por escrito con idea de proteger a la mujer.

Nos encontramos, por tanto, con un sistema planteado en los mismos términos que el ático, en el que no se considera como requisito esencial de los contratos matrimoniales el acuerdo de las voluntades de los contrayentes<sup>12</sup>.

9. Frente a la mayoría de los investigadores que están convencidos de un sistema matrimonial cretense similar al ático, basándose en este pasaje, Maffi pone en duda que aquí se haga referencia al acto de la *ékdosis*, sino que se trataría de una designación *mortis causa* de un marido para la hija, cf. A. MAFFI, "Le mariage de la *patrôque* "donnée" dans le Code de Gortyne (col. VIII 20-30)", *Revue historique de droit français et étranger* 65 (1987) pp.514 ss.

10. Parece existir también una figura de tutor de la mujer representada por un pariente *kadestâ* en el pasaje II 17-20, pero problemas textuales hacen difícil su interpretación. La defensa de esta función de tutor la encontramos en M. CATAUDELLA, "L' interpretazione delle parole *akeúontos kadestâ* e il ruolo del tutore nel Codice di Gortina Col. II 17-20", *Rendiconti dell' Istituto Lombardo* 107 (1973) 799-809.

11. Véase SANTILLANA, D., *op. cit.*, p.160

12. En este sentido LÓPEZ ORTIZ, J., *El derecho musulmán*, Barcelona 1932, p.158.

El segundo requisito *binā* es parangonable con la *sunoikeîn* griega, sin el cual no tiene lugar el matrimonio y ello por razones de sintonía con la finalidad en ambos exigida que es, en definitiva, la procreación.

Ahora bien, algunas diferencias legales podemos observar en las dos tuciones. Mientras que en la ática, si no hay cohabitación no se puede hablar de matrimonio, ya que la *engýe* no es una condición suficiente<sup>13</sup>, lo que hace, como hemos visto, es garantizar la legitimidad de los hijos, los juristas musulmanes, sin embargo, no alcanzan una *communis opinio* sobre los requisitos necesarios para la validez del matrimonio, dado que muchos lo consideran legítimo ya desde el convenio por encontrar indicios más que suficientes en el recurso del repudio o disolución cuando uno de los cónyuges no desea consumir el matrimonio<sup>14</sup>.

Hemos de reconocer también que el *mahr* y la *proix* son dos términos similares que equivalen a la dote entregada en señal de garantía matrimonial; sin embargo, se aprecia una diferencia importante en lo que al dador y receptor de la dote respecta; la *proix* ática es aportada por el padre al matrimonio, mientras que el *mahr* es el marido quien lo deposita.

Si nos remontamos a un período anterior, a una sociedad como fue la homérica, asoman visos de semejanza con el papel desempeñado por el *mahr* islámico. Corresponde al marido homérico e islámico la entrega de la dote para conseguir esposa. El sujeto de la entrega de los *hédna*, que es el nombre que recibe en los poemas homéricos<sup>15</sup> y el de la del *mahr* es el mismo, el marido, que mediante dinero o regalos procedía a procurarse esposa. No debemos olvidar que ésta era una práctica primitiva que suele ser definida como un matrimonio por compra, lo que no toda la crítica acepta. En el caso homérico ha quedado sentado desde Finley<sup>16</sup>, que se trataría más bien de un sistema de intercambios de prestaciones matrimoniales, pues además los *hedna* no eran un requisito indispensable para la validez del matrimonio frente a la exigencia del *mahr* islámico; y aunque muchos tratadistas musulmanes también ponen en tela de juicio que el *mahr* signifique el precio de la mujer, pues lo consideran como una medida destinada a asegurar los intereses patrimoniales de la esposa<sup>17</sup>, lo cierto es que mediante la dote el marido adquiere el derecho de poder en el matrimonio.

13. Consúltese VERNANT, J.P. "Le mariage en Grèce Archaïque", *La parola del passato*, 148,149 (1973) p.52.

14. PESLE, O. *La femme musulmane*, Rabat 1946, p.108.

15. Cf. H. *Od.* VIII 318.

16. Consúltese VERNANT, J.P. "Le mariage..." p. 63, citando a FINLEY, M.I. "Marriage, Sale and Gift in the Homeric World", *Revue Internationale des Droits de l' Antiquité*, II, (1955) 167-194.

17. Sobre las diferentes opiniones al respecto, cf. SANTILLANA, D. *op. cit.*, p.169.

El régimen dotal que se impuso desde Solón estaba destinado a sostener las pesadas cargas que el matrimonio suponía para el marido. Significaría, como diría Vernant<sup>18</sup>, una clase de inversión mediante la cual la mujer entraba a formar parte de otro *oikos*. En una palabra, se trataría de un préstamo en concepto de manutención y estancia, puesto que la *proix* debía ser devuelta de nuevo al padre en caso de disolución del matrimonio<sup>19</sup>. La tución de la dote así planteada beneficiaba, en caso de disolución, a la familia de la mujer, por cuanto, si no fuese así, el marido podía hacerse el propietario definitivo de los bienes dotales y de hecho vemos a lo largo de la historia cómo se fue imponiendo la inalienabilidad dotal por los abusos cometidos y por la situación de desvalimiento en que llegó a encontrarse la esposa. En nuestra opinión, pese a que en Atenas se lograba la devolución en caso de divorcio, de todas formas la dote marginaba de tal manera a la mujer que, amén de no intervenir en la concertación del matrimonio, ni siquiera podía disponer legalmente de este beneficio<sup>20</sup>, dado que la dote pasaba de su padre al esposo, quedando a disposición primero del padre, después del marido.

Tales vestigios no vamos a encontrar en el Islam. La existencia de una situación parecida en el mundo preislámico inspiró al profeta Muhammad a acabar con esos abusos, mejorando la condición económica de la mujer al otorgar a la esposa todos los derechos de adquisición de la dote como propiedad suya. Incluso el texto coránico (II 238) aconsejaba darle la mitad de la dote, en caso de repudio, sin haber sido consumado el matrimonio. Por tanto, era ella quien debía recibir el *mahr* y no su familia que, a su vez, salía beneficiada por no tener que hacer un gran desembolso por la boda de una hija. Por el contrario, grandes desequilibrios económicos provocaba en Atenas a la familia de la mujer, frente al marido que recibía mujer y dote gratuitamente<sup>21</sup>.

En definitiva, podemos decir que hay una gran sintonía entre el Islam y la época homérica, en cuanto a la forma en que un hombre se procuraba esposa, aunque, como hemos dicho, los *hédna* no eran indispensable para formalizar el enlace.

18. VERNANT, J.P. "Le mariage... ", p. 63.

19. Sobre la dote, véase GERNET, L. "Observations sur le mariage en Grèce", *Revue d'histoire du Droit français* (1954) pp.472 ss.

20. Sin admitir, por supuesto, la existencia de la propiedad legal de las mujeres, C. Mossé apunta la posibilidad de que en la práctica, en tanto que guardianas del *oikos*, tendrían numerosos medios de eludir la ley y manejarían dinero, Cf. MOSSÉ, C., *La Femme dans la Grèce antique*, París 1983, p.59.

21. Cf. BICKERMAN, E.J. "La conception du mariage à Athènes", *Bulletino dell' Istituto di Diritto romano*, 17 (1975) p.24, quien considera la adopción de la *engye* como una medida para limitar la perturbación económica que suponía el desembolso de la dote de las hijas.

El régimen económico conyugal es otro de los temas que debe recibir nuestra atención aquí. En el sistema actual español es, junto a la separación de bienes, el de una sociedad de gananciales, mediante la cual "se hacen comunes para el marido y la mujer las ganancias o beneficios obtenidos indistintamente por cualquiera de ellos, que les serán atribuidos por mitad al disolverse aquélla" (art.1344).

Ello es inexistente en una sociedad como fue la ática. Se podrá objetar, y con razón, que dada la época tan prístina resulta impensable la existencia de este aspecto de la tución matrimonial. Sin embargo, esta sociedad de gananciales parece tener un origen antiguo, conocida ya entre los pueblos celtas<sup>22</sup>, que no contemplaba el derecho romano. El carácter patriarcal de la sociedad ática del S.V. no permitía a la mujer ni siquiera disponer de algo que incluyera su dote, cuya administración durante el matrimonio correspondía al marido<sup>23</sup>. No era propietaria de bienes, pero cuando llegaba a ser heredera o *epícleros*, es decir, cuando le correspondía heredar por ser huérfana sin hermanos, podía ser la transmisora de los derechos sucesorios que pasaban al hijo en el momento de alcanzar su mayoría de edad.

En Gortina, sin embargo, las mujeres podían ser propietarias y ejercitar sus derechos patrimoniales sin la intervención de un *kýrios* (*Leg. Gort.* IX 1-6)<sup>24</sup> y sus bienes permanecían totalmente separados de los de su marido. La existencia de independencia económica entre los cónyuges está, por tanto, testimoniada en las leyes de Gortina (*Leg. Gort.* IV 23-27). Y recibían herencia de sus padres, aunque, eso sí, la mitad que sus hermanos. Además la heredera o *patrôocos* estaba en una situación más favorable que la *epícleros* ática, pues si su pretendiente destinado por la ley se negaba a casarse con ella podía disfrutar de toda la propiedad y de las ganancias de la herencia.

Tampoco existe una sociedad de gananciales en el mundo islámico, pues el matrimonio no genera ningún tipo de comunidad de bienes. A diferencia de la ateniense, la mujer puede ser propietaria de bienes, aunque, dada su condición, no puede disponer totalmente de ellos sin el consentimiento del marido. De la condición económica de la mujer se preocupó el profeta Muhammad, introduciendo una serie de modificaciones en los derechos de sucesión, pero no pudo modificar

22. Véase GRIMAL, P. "Le monde des Celtes", *Histoire mondiale de la femme*, II, París 1974, pp.13-26.

23. De STE. CROIX, G.E.M. "Some Observations on the property Rights of Athenian Women", *The Classical Review*, 20 (1970) p.277.

24. Sobre ello, remitimos a PAOLI, U.E. "Gortina (Diritto di)" en *Novissimo Digesto Italiano*, Roma 1961, p.1154.

los comportamientos tradicionales y su situación poco prosperó por la fuerte resistencia social a la adopción de la ley coránica<sup>25</sup>. La esposa tiene derecho a heredar la octava parte de los bienes del marido o la cuarta, si tiene o no descendencia (*Corán* IV 14), pero el marido la mitad o la cuarta parte de los de ella (*Corán* IV 13), y la hija única la mitad de la herencia.

Ante estos datos se puede colegir que el Islam se acerca a Gortina en cuanto a otorgar a la mujer derecho de propiedad y herencia y a concederle la mitad que el varón.

Ello no es de extrañar, cuando el *Corán* proclama explícitamente la superioridad del hombre sobre la mujer. En *Corán* II 228 se nos dice "Los hombres tienen sobre ellas preeminencia"<sup>26</sup>.

Si hemos de hacer honor a la verdad, pese a todo, la condición de la mujer empeoró con el correr del tiempo<sup>27</sup>, pues los rasgos más represivos islámicos del velo y el enclaustramiento femenino no derivan del propio profeta Muhammad<sup>28</sup>, sino que se debe a épocas posteriores en las que, por influencia del Próximo Oriente, cristalizó un exacerbado endurecimiento contra las mujeres, sobre todo, bajo dominio otomano<sup>29</sup>.

Pues bien, cierto que la ocultación del rostro femenino con un velo es conocida en la cultura griega<sup>30</sup>, pero también es cierto que no se puede establecer un maridaje entre el harén y el *gynaikonitis* o gineceo griego, como se ha pretendido<sup>31</sup>; sin embargo, hay que reconocer que a las mujeres se les destinaban esos aposentos a los que poco acceso tenía el hombre, porque el ideal ático e

25. GUICHARD, P. *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona 1973, pp 111-12.

26. Traducción de VERNET, J. *El Corán*, Barcelona 1963, p.39.

27. Sobre ello véase RUIZ DE ALMODOVAR Y SEL, C. "La posición de la mujer musulmana en el matrimonio: Su desarrollo social a partir del testimonio coránico", *Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos*, 37 (1988), p.236.

28. Muchos han pretendido ver alusiones al velo y a la claustración femenina en *Corán* XXIV 31: "Di a las creyentes que bajen sus ojos, oculten sus partes y no muestren sus adornos más que lo que se ve. ¡Cubran su seno con el velo! No muestren sus adornos más que a sus esposos o a sus padres, a los padres de sus esposos..." (trad. de VERNET, J. *op. cit.*, p.364).

29. ANSARI, G. "Al-Mar'a", en C.E. Bosworth(ed), *Encyclopédie de l' Islam*, IV, París 1991, p.455 y GUICHARD, P. *op. cit.*, p.110.

30. En la *Odisea* (í 332-334) Penélope se presenta ante los pretendientes con sus mejillas cubiertas por un velo.

31. Parece que la idea de una reclusión total de la mujer griega se debe a una opinión decimonónica muy extendida, que no respondía a la situación real, Cf. RICHTER, C.D. "The Position of Women in Classical Athens", *The Classical Journal* 67 (1971) 1-8. SELTMANN, C. "The Status of Women in Athens", *Greece and Rome* (1955) 119-124. ARTHUR, M.B. "Early Greece: The Origins of the western Attitude toward Women", *Arethusa* 6 (1973) p.53. MOSSÉ, C. "La sexualidad de la mujer griega: época arcaica y clásica", Conferencia pronunciada en el V Curso de Otoño de Estudios sobre el Mediterráneo antiguo, Málaga 1992.

islámico imponía como código de conducta femenino el menor contacto posible con el sexo masculino, a excepción del marido. La niña ateniense y musulmana pocas influencias recibían del exterior sin tener derecho a ningún tipo de instrucción<sup>32</sup> ni poder acudir a la escuela. Elocuente es el pasaje del *Económico* de Jenofonte en el que Iscómaco habla de la inexperiencia de su esposa: "¿Qué podría saber, Sócrates, cuando la tomé por esposa, si ella vino a mi casa cuando tenía quince años y durante el tiempo anterior vivía bajo una gran preocupación porque viera, oyera y hablara lo menos posible?" (*Xe. Oec.* VIII 5).

El poco contacto con otras personas les negaba el enriquecimiento y cultivo intelectual necesarios para no encontrarse en una situación de inferioridad, por lo que la ignorancia de la mujer consagraba su subordinación al varón en la sociedad ateniense<sup>33</sup> e islámica.

Por supuesto que nos referimos a una época determinada como la clásica, pues con el transcurrir del tiempo la condición de la mujer evolucionó. En el mundo musulmán, en cambio, la sacralización de la inferioridad de la mujer<sup>34</sup> opuso fuerte resistencia a su integración social, pero el contacto con Occidente propició, a finales del S.XIX en algunos países islámicos, la creación de escuelas para niñas y la paulatina incorporación de la mujer en la vida social.

Por otro parte, en lo que atañe a los impedimentos para contraer matrimonio habría que hacer una serie de consideraciones. En Atenas los lazos de consanguinidad no impedían a los parientes desposarse. No era impío, pues igual que el *Corán* no conocía el término incesto, casarse con la hermanastra consanguínea. No hay que olvidar que la prohibición del incesto va íntimamente ligada a la existencia de un matrimonio exogámico, en el que se han de concertar las uniones entre personas pertenecientes a otra familia y se impide, por tanto, entre parientes próximos por consanguinidad. Para tal prohibición siempre se han esgrimido razones eugenésicas, aunque no en todos los casos resulten convincentes<sup>35</sup>.

Pues bien, en Atenas las uniones matrimoniales entre primos hermanos y tíos con sobrinos solían celebrarse con frecuencia. Así, por ejemplo, la heredera o *epícleros* debía casarse con su tío paterno. Y en el Código de Gortina aparece con

32. Con respecto a la ateniense, cf. POMEROY, S.B. *Diosas, ramerías, esposas y esclavas*, Madrid 1987, pp.91 ss. Sobre la musulmana, véase PESLE, O. o.c., pp.216 ss.

33. Según ARTHUR, M.B. "The Origins..." p.36, la actitud occidental hacia la mujeres tiene sus raíces en Solón, cuyas leyes lograba el reconocimiento legal de la inferioridad de las mujeres y, por tanto, su subordinación.

34. Cf. ANSARI, G. "Al Mar'a", p.452.

35. Díez-PICAZO, L.- GULLÓN, A. *Sistema de derecho civil*, IV Madrid<sup>5</sup> 1989, p.77. Sobre el problema del incesto, cuya prohibición tenía un carácter sagrado, Cf. LÉVI-STRAUSS, C. *op. cit.*, pp.45 ss.

todo lujo de detalles el orden de consanguinidad que tiene derecho a desposar a la *patrôocos* o heredera. Así en *Leg. Gort.* VII 15-24 se dice textualmente: "La heredera ha de casarse con el hermano del padre el de más edad de los que viven y, si no hubiere hermanos del padre, pero sí hijos de sus hermanos, que se case con el hijo mayor". Por tanto, tenía que casarse con uno de sus tíos o primos paternos, es decir, con sus primos paralelos. Esta reglamentación de Gortina sobre la heredera supone un matrimonio endogámico, aunque Gortina también conoce el tipo de matrimonio exogámico<sup>36</sup>.

Pues bien, antiguas prácticas islámicas revelan rasgos de índole semejante. La endogamia como modelo ideal de unión conyugal estaba totalmente arraigada en la sociedad preislámica. El matrimonio con la prima hermana por línea paterna, la *bint-al- 'amm*, era el preferente por las razones económicas de no dejar salir el patrimonio del clan<sup>37</sup>. El *Corán*, pese a sus prohibiciones del matrimonio consanguíneo en línea ascendente y descendente (el padre con su hija, con su hermana, nieta, sobrina, tía) (*Corán* IV 27), permitía, sin embargo, la unión entre primos hermanos. Lo que en realidad la ley coránica consiguió fue restringir las fuertes tendencias endogámicas de la sociedad preislámica, pero reforzó aún más su carácter patriarcal.

Y si la consanguinidad no fue impedimento en el mundo griego, sí se consideró la extranjería en el s.V una de las razones para no legitimar ni conceder derechos de ciudadanía a los hijos habidos de una unión con extranjeros. La democracia de Pericles impidió el matrimonio foráneo, con lo que se reforzaba legalmente la fuerte tendencia endogámica.

En el derecho islámico, como es lógico, se circunscribe a la esfera religiosa. Y así, se establece como impedimento la religión no musulmana del novio, pero no de la novia, es decir, toda mujer musulmana ha de casarse siempre con uno de su misma religión; por el contrario, al varón musulmán no se le exige la igualdad de religiones para poder contraer matrimonio, por razones que, creemos, estriban fundamentalmente en la certeza de que, siendo el cabeza de familia musulmán, los hijos habidos del matrimonio abrazarán esa religión.

La práctica de la poligamia autorizada por la cultura islámica (*Corán* IV 3) no se asienta, sin embargo, en el mundo helénico, pues en todas las *poleis* griegas los matrimonios son monógamos, sin que por ello debamos entender las relaciones con un sola mujer como la única permitida al hombre griego. La diferencia entre Grecia y el Islam en cuanto a la permisiva y ventajosa situación

36. Cf. BILE, M. "Système de parenté et systèmes matrimoniaux à Gortyne", *Verbum* III (1980), p.11.

37. GUICHARD, P. *op. cit.*, pp.61 ss.

masculina de elección de mujeres reside estrictamente en requisitos legales, pues no era deshonoroso, sino hasta bien considerado el concubinato helénico. La posibilidad islámica de poseer cuatro esposas no es muy superior a la que Demóstenes reconocía en el hombre ateniense<sup>38</sup>. Podía tener esposa legítima, concubina, y hetera. Sin embargo, ni que decir tiene que, aunque el Islam no se opuso rotundamente al concubinato, la situación de la mujer en gran medida quedaba legalizada en su relación con el hombre con la consiguiente adquisición de una serie de derechos que están ampliamente regulados en el *Corán*. La mujer quedaba más protegida jurídicamente. Pero en una democracia tan avanzada como la ateniense la mujer se encontraba sometida a una jerarquía, que en nada la beneficiaba, pues sólo la esposa legítima y sus hijos gozarán de todos los privilegios, pese a los repetidos intentos de reglamentar jurídicamente el *status* de la concubina o *pallaké* y de conceder a sus hijos algunos derechos de sucesión, lo que muchos interpretaron como autorización de la bigamia. En realidad, no debe ser considerada como modelo de tución matrimonial griega<sup>39</sup>, pues lo que vamos a encontrar en el mundo griego desde Homero hasta la época helenística es la práctica consuetudinaria del concubinato, aunque, si bien es cierto, en tiempos homéricos no había una diferencia acusada entre esposa legítima y concubina frente a los de Clístenes, cuya reformas delimitaron perfectamente sus atribuciones y derechos.

Habida cuenta de que los sistemas matrimoniales de ambas culturas denotan aspectos coincidentes, las ceremonias que acompañaban al matrimonio evocaban rituales semejantes.

Las bodas tradicionales islámicas como las atenienses se celebraban a lo largo de varios días, en las cuales la ceremonia más relevante y, por ende, la más ilustrativa de todas era aquella en la que la novia entraba en el domicilio conyugal. Tanto en el Islam<sup>40</sup> como en Atenas tenía lugar la noche del segundo día de la boda, durante la cual la novia era transportada en algún tipo de vehículo a la casa marital, acompañada de un cortejo que previamente había sido invitado y festejado en el hogar paterno. En un lustróforo griego de figuras negras del museo de Berlín aparece la novia montada en un carro, mientras que la costumbre tradicional del

38. D. C. Neera 122.

39. Lo que hubo fue un intento de "reconocer un cierto *status* a los hijos nacidos fuera del matrimonio", por lo que se regulaba la existencia del concubinato, Cf. CANTARELLA, E. *L'Ambiguo Malanno; Condizione e immagine della donna nell' antichità greca e romana*, Roma<sup>2</sup> 1985, p.76.

40. Para toda clase de detalles sobre la boda tradicional islámica, consúltese PESLE, O. *op. cit.* pp.220 ss.

Norte de Africa la hacía transportar en la *qubba* (Fez) o en la *bâya* (Tetuán), una especie de silla en la que iba montada hasta la casa nupcial<sup>41</sup>.

La existencia en casi todas las culturas de rituales nupciales dedicados a los preparativos de la novia ilustra la importancia de la imagen de la novia en el momento de su entrega el día de la boda. En el Islam el maquillaje de la novia es un rito esencial que tiene lugar en la ceremonia denominada de la "silla", en la que ella, sentada en medio del patio, recibe toda clase de acicalamientos y cuidados cosméticos, prodigados por la *neggafa*,<sup>42</sup> cuya función de maestra de ceremonias recuerda en cierto modo el papel desempeñado por la *nymphéútria* griega. En Atenas su ritual primordial es el baño de la novia, que, pese a su sentido mítico de purificación, estaba destinado a proporcionar los preparativos nupciales de la futura esposa.

La ocultación de la novia bajo un fino velo del que era despojada en la mansión conyugal, la *anacalyptéria* griega como preservación de algún maleficio, era un rito conocido por ambos tipos de bodas y cuya reminiscencia perdura aún en nuestra cultura occidental.

Además, la entrega de regalos, los *epaúlia* griegos, entre las familias se procedía, como en el Islam, una vez que la pareja quedaba en la intimidad del lecho nupcial y no antes como es costumbre en Occidente, con lo que es ahora con la consumación cuando se afianza la unión de las familias.

Podemos decir que en lo esencial las dos culturas presentan ritos nupciales semejantes que tienen por finalidad el dar a conocer públicamente la introducción de la esposa en su nuevo hogar y el abandono de su propia familia, pero después sus ceremonias se han visto aderezadas de otros ritos diferentes, a tenor de sus costumbres que, sin embargo, no constituyen rasgos básicamente substanciales.

En otro orden de cosas y dentro del tema que estudiamos, nos es absolutamente imprescindible sacar a colación la cuestión del divorcio. La jurisprudencia musulmana y también la ática no concebían la indisolubilidad como rasgo fundamental del matrimonio, dado que se contemplaba como un contrato de carácter civil, a diferencia del derecho canónico católico que se opone rotundamente al divorcio. Por ello estaba previsto en ambas tuciones matrimoniales.

Sin embargo, no puede ser entendido como el divorcio contemplado en las legislaciones modernas occidentales, por cuanto éstas no lo consideran como fruto de la decisión individual de una persona de recuperar su libertad ni la de los dos

41. Sobre ello remitimos a JOVIN, G. "Iconographie de la mariée citadine dans l'Islam Nord-Africain", *Revue des Études Islamiques* 5 (1931) p.339, cuyo artículo nos ofrece 23 fotografías de novias ataviadas con los adornos tradicionales islámicos.

42. Es la maestra de ceremonias en Marruecos, Cf. JOVIN, G. "Iconographie..." p.325.

cónyuges únicamente, sino han de estar apoyados en una serie de causas tipificadas legalmente, y dirimidas las cuales tras un proceso, el Estado otorga el divorcio.

En el Islam y Atenas la disolución llegaba la mayoría de las veces en la forma de repudio por iniciativa del hombre, mediante el cual al marido le cabía la posibilidad de desembarazarse sin causa justificada de su esposa. Por tanto, *talāq*, y *apópempsis* eran términos bastante semejantes, sólo que con este último se le imponía al marido la condición de devolver la dote recibida al padre de la esposa. Por este sistema la mujer quedaba en la más absoluta indefensión. Y para evitar esta situación que existía en época preislámica, el profeta Muhammad reguló el derecho de repudio, por lo que imponía la obligación de pronunciar, por espacio de tres meses, tres fórmulas de repudio, pero la picaresca de adoptar una fórmula triple lograba resolver rápidamente la disolución y a la vez cumplir la prescripción coránica.

No vamos a silenciar, sin embargo, el hecho de que la legislación musulmana y ática también contemplaba la iniciativa de la mujer en la disolución de la unión conyugal. La esposa ateniense tenía la posibilidad de hacer una demanda por escrito al arconte, pero era un derecho más bien "teórico e ilusorio"<sup>43</sup>, al que poco se tenía en cuenta; o en otro caso, podía recurrir al abandono del hogar o *apóleipsis*, pero parece que pocas veces se llevaba a la práctica, sencillamente por imposibilidad física<sup>44</sup>.

Por su parte, la mujer musulmana disponía del *jul'* para proceder a la ruptura matrimonial, con la condición de procurarse el consentimiento del marido, sin el cual no podía llevarse a efecto. A cambio ella debía ofrecerle un *'iwad*, con lo que compensaba al marido por la disolución renunciando a la dote o asumiendo la obligación de la manutención de los hijos. Además, como la mujer griega, la musulmana podía hacer una demanda de divorcio ante un cadí por causa de las sevicias de su marido<sup>45</sup>.

Es obvio que la mujer musulmana se encontraba jurídicamente más amparada que la ateniense, por cuanto no sólo la ley exigía al marido una serie de deberes matrimoniales, cuyo incumplimiento daba a la esposa derecho a solicitar el divorcio, sino también debía recibir la *mut'a*<sup>46</sup>, un don de consolación que le otorgaba el marido en caso de repudio. La esposa ateniense no obtenía ningún tipo

43. FLACELIÈRE, R. "La femme antique en Crète et en Grèce", en P. Grimal, *Histoire mondiale de la femme*, I, París 1974, p.315.

44. Cf. CANTARELLA, E. *op. cit.*, p.72.

45. Es el divorcio *ex officio iudicis*, Cf. SANTILLANA, D. *op. cit.*, p.226.

46. Cf. SANTILLANA, D. *op. cit.*, p.210. También se conocía con este nombre al matrimonio de placer o temporal que se concluye en un tiempo determinado y conlleva una indemnización a la mujer. Hoy es admitido por los sí'ies y rechazado por los sunn'ies o musulmanes ortodoxos.

de indemnización, pues en caso de repudio, como decíamos, era al padre a quien le debía ser devuelta la dote. Además la existencia de una tercera fórmula de disolución hacía más vejatoria la situación de la mujer en Atenas. La llamada *apháiresis* otorgaba al padre la potestad de interrumpir el matrimonio de su hija y restituirla a su antiguo hogar; pero hay más, incluso, en caso de una *epícleros* o heredera a la muerte del padre el agnado más próximo que tenía los derechos de herencia, podía sin más romper el matrimonio y reclamarla como esposa<sup>47</sup> si no había hijos, con el pretexto de que la estabilidad legal matrimonial la transfería la prole nacida del matrimonio y no la unión en sí.

En Gortina, sin embargo, si una mujer se convertía en heredera, una vez casada<sup>48</sup>, tenía la libertad de romper o no el vínculo (*Leg.Gort.* VIII 20-29) para casarse si ya ha tenido hijos con otro de la tribu, pero, eso sí, repartiendo la propiedad.

La mujer casada en la Atenas del S.V, así pues, estuvo siempre, incluso jurídicamente, sometida a los deseos masculinos sin ningún tipo de compensación, pero no se puede decir lo mismo de la legislación de Gortina, que situaba a la esposa en una posición más favorable. La mujer con el divorcio recuperaba sus bienes, los que poseía cuando llegó a la casa de su marido, la mitad de las ganancias, si las hubiere y la mitad de lo que ella tejiese (*Leg.Gort.* II 45-54). Y si fuera el marido el que iniciaba el divorcio debía pagarle una pequeña cantidad, cinco *estaters*, en concepto de indemnización que nos recuerda la *mut'a* musulmana, por lo que se deduce que la esposa podía demandar el divorcio y se quedaba además con sus bienes.

Ahora bien, estas disposiciones favorables a la mujer no se deben considerar, creemos, logros femeninos progresistas, como algunos defienden, sino reminiscencias de una antigua sociedad cretense<sup>49</sup>, heredera de la Vieja Europa, en la que la mujer tenía un papel preponderante. Estamos de acuerdo en que estas regulaciones representan un intento de restringir el poder de la heredera<sup>50</sup> y no dudamos de que la situación de la mujer fue empeorando por la introducción de un

47. Cf. BISCARDI, A., *Diritto Greco antico*, Florencia-Milán 1982, pp.99-100.

48. En contra de la opinión dominante, Maffi cree que el Código no se ocupa de la heredera casada, sino de la célibe, viuda y divorciada. En este caso, como ya hemos visto, dice que se referiría a la heredera, cuya padre o hermano le ha designado *mortis causa* el marido, cf. MAFFI, A. "Le mariage...", pp.520 y 514.

49. Véase WILLETTTS, R.F. *The Law Code of Gortyn*, Berlín 1967, pp.23 ss.

50. Para ello remitimos a SAVALLI, I. *La donna nella società della Grecia Antica*, Bolonia 1983, p.59, para quien estos recortes constituyen un medio de poner fin a "un estado de crisis de un régimen de propiedad en el que la mujer era el vehículo de desigualdad económica".

nuevo sistema patriarcal. Las leyes de Gortina testimonian que la sociedad cretense estaba abocada a regirse por los mismos patrones machistas atenienses.

La ausencia de una tución matrimonial ática jurídicamente bien definida, merced a la cual el Estado tuviera el poder de intervenir en las uniones conyugales, se evidencia en el testimonio de Demóstenes, quien apuntaba la posibilidad que dejaba el derecho ático a la mujer de, una vez roto su vínculo matrimonial, volver a casarse con otro hombre, incluso en el mismo día de la ruptura si le placía<sup>51</sup>.

Este sistema contrasta con el de las sociedades más modernas, en el que se prescribe dejar un período de tiempo, cuya cuantificación oscila entre uno o dos años, desde el cese de la convivencia conyugal, para poder conceder el divorcio<sup>52</sup>.

Lejos del sentir ático, el derecho musulmán obliga a la mujer a observar *l'idda* o retiro legal<sup>53</sup>, durante el cual la esposa por espacio de tres meses, si es repudiada (*Corán* II 228), o de cuatro, si es viuda (*Corán* II 234), debe permanecer en el domicilio conyugal con derecho a alimento en caso de repudio y, por supuesto, en ese tiempo se le prohíbe contraer nuevo matrimonio. Y ello se prescribe en razón de posibles problemas de paternidad que pueden surgir en caso de embarazo, porque toda disolución matrimonial, se quiera a no, conlleva una cuestión delicada, si ocurre un embarazo tras la ruptura del vínculo. Se trata del tema de la filiación, cuya fijación plantea una serie de problemas jurídicos a los legisladores, dada la dificultad material en demostrarla, por lo que los códigos civiles preveen un sistema de presunciones que designen la paternidad. En España actualmente se presumen hijos del marido los nacidos antes de los trescientos días después de la separación legal de los cónyuges. A este respecto el derecho musulmán establece un lapso de tiempo que va desde diez meses hasta incluso diez años, según las diferentes épocas y opiniones de juristas, durante el cual la prole habida, tras la disolución, es reconocida como del marido.

Con este mismo fin, el Código de Gortina se ocupa también de los hijos nacidos después o fuera del matrimonio. En él encontramos el hecho de que sobre toda la prole nacida después del divorcio, sin fijación de tiempo, tiene el marido el derecho absoluto de paternidad, puesto que la mujer ante tres testigos debía llevar a su hijo recién nacido a casa de su ex-marido y sólo cuando él se negase, le cabía la posibilidad de exponerlo o criarlo (*Leg. Gort.* III 44-49). Lo sorprendente en Gortina es el contraste entre los muchos derechos que la esposa poseía sobre sus

51. Cf. D.C. *Onetor* 33.

52. Véase DíEZ-PICAZO, L. - GULLÓN, A. *op. cit.*, p.117.

53. Disposiciones sobre este retiro, se pueden consultar KHALIL BEN ISHÂQ, *Abrégé de la Loi musulmane selon le rite de l'Inâm Mâlek*, trad. de BOUSQUET, G.H., II, París-Argel 1958, pp.114 ss.

bienes y los pocos, diríamos ninguno, sobre sus hijos. El divorcio le suponía a ella la recuperación de su propiedad, pero ningún poder sobre los hijos que eran suyos y que tal vez no fuesen del marido.

Un tema íntimamente ligado a la tución matrimonial es el adulterio. Desde tiempos remotos está considerado en muchos códigos penales como grave delito contra la fidelidad conyugal y constituye, como en España, causa de separación o divorcio (art.82).

El mismo espíritu encontramos en las legislaciones antiguas griegas e islámicas, pero en ellas aparece la muerte como sanción legal, heredera de una mentalidad primitiva.

Mientras que el *Corán* (XXIV 2) impuso para el adúltero o adúltera la pena de cien azotes, la ley islámica posteriormente se recrudeció con la prescripción de la lapidación a muerte de la mujer adúltera<sup>54</sup>. Dracón y también Solón (Pl.*Sol.*-23.1) permitían al marido asesinar al adúltero que era sorprendido *in fraganti*. El Código de Gortina, sin embargo, recurría a una sanción pecuniaria<sup>55</sup>, porque se consideraba como un agravio de carácter civil<sup>56</sup>, más que de índole moral. Además la identidad y la categoría del dueño de la casa en donde había sido sorprendido marcaba la diferencia de multas. Si se producía en la del padre, hermano o esposo pagaba cien *estaters*, si en casa de otro, la mitad; en caso de un *apétairos*, sólo diez (*Leg. Gort.* II 20-45).

Y si los legisladores áticos y musulmanes admitían igualmente la muerte como pena del adulterio, esta coincidencia se rompe en cuanto a la definición del adúltero. En el *Corán* se considera como tal al varón o hembra casados que cometen fornicación con otra persona que no sea su cónyuge. Es curioso que en Grecia, en cambio, sólo es adúltero el varón. En Gortina es castigado como tal el hombre que tiene relación sexual no sólo con la esposa, sino también con la hija o hermana<sup>57</sup>.

54. La tradición judaica también conocía esta sanción de lapidación, Cf. *Deuteronomio* 22.22-23. La lapidación de la adúltera la recoge también el texto del jurista malikí KHALÍL BEN ISHÁQ, *op. cit.*, p.113.

55. En contra de esta opinión dominante, Paoli sostiene que en Gortina como en toda Grecia el marido agraviado tenía licitud para asesinar al adúltero, si era sorprendido *in fraganti*, pero si quería renunciar a este derecho que la ley de Gortina le reconoce, podía exigir entonces una sanción pecuniaria, Cf. PAOLI, U.E. "La legislazione sull' adulterio nel diritto di Gortina", en A. Signorelli, *Studi in onore di Gino Funaioli*, Roma 1955, p.315.

56. Willetts, R.F. *op. cit.*, p.28.

57. También en el derecho ático se considera adúltero el que tiene relación sexual con una soltera, Cf. PAOLI, U.E. "Flagranza (Diritto Attico)", en *Novissimo Digesto Italiano*, Roma 1961, p.404.

Sorprende que la esposa ática sólo sea objeto de repudio y expulsión de actos religiosos<sup>58</sup>. Y en las leyes de Gortina ni siquiera se menciona ningún tipo de multa para la adúltera, pese a que en el Código asistimos a sanciones pecuniarias para la mujer. La omisión del castigo corporal de la mujer enfatiza la diferencia abismal entre el Islam y la Grecia antigua, cuya legislación matrimonial pone de manifiesto que la mujer es eximida de delitos jurídicos, por razones que tal vez estriben en la contemplación de la mujer como una eterna menor, incapaz de actuar y, como diría E. Cantarella,<sup>59</sup> "de razonar".

En el mundo islámico el adulterio conlleva también la disolución del matrimonio, pero sólo la acusación por parte del marido, aunque la mujer lo negase mediante otro juramento, provoca *ipso facto* la ruptura conyugal<sup>60</sup>.

Por último, para completar este estudio de la mujer sería interesante examinar cómo contemplan el derecho ático y el musulmán el polémico tema del aborto.

El Islam con el sentido moral que lo caracteriza prohíbe cualquier práctica abortiva y considera criminal a cualquiera que la practique<sup>61</sup>. El derecho a la vida prevalece sobre los problemas e intereses del hombre como defiende el derecho canónico católico. En Grecia, en cambio, existía la inveterada costumbre de exponer a los hijos<sup>62</sup> no deseados o de matar a los nacidos con alguna malformación física. Un padre podía, por razones económicas, abandonar a un hijo recién nacido normalmente constituido y este derecho era ejercido con más contundencia cuando nacía una niña. Esta falta de escrúpulos, por tanto, no hacía necesario plantearse el tema del aborto. Sin embargo, el *Corpus hipocrático* ya recomendaba alguna hierba abortiva; además, se tienen noticias de la existencia de una legislación ateniense sobre el aborto, pero no en relación a fijación de plazos de tiempo para la interrupción del embarazo, sino para determinar aquellas personas que la ley legitima para ejercer su derecho sobre la vida del feto; así por ejemplo, la esposa era castigada, si abortaba sin el consentimiento del marido. Sabemos también que Aristóteles prohibió el abandono de recién nacidos por exceso de hijos, aconsejando en su lugar la provocación del aborto, toda vez que no creía en la existencia de vida al inicio del embarazo, como podemos leer en *Pol.* VII 16: "antes de que surjan los sentidos y la vida".

58. D.C. Neera 87.

59. CANTARELLA, E. *op. cit.*, p.63.

60. Sobre ello véase el texto de KHALÎL BEN ISHÂQ, *op. cit.*, p.112.

61. Cf. Pesle, O. *op. cit.*, p.129.

62. Sobre el derecho paterno de vida y de muerte, véase Germain, L.R.F. "Aspects du droit d'exposition en Grèce", *Revue historique de droit français et étranger* 47 (1969) 177-197.

Pues bien, al término de esta andadura por sendas tuciones matrimoniales, debemos establecer unas conclusiones.

Antes de todo hay que dejar claramente sentado de antemano el principio de que asistimos a una diferencia abismal en cuanto a los objetivos que los respectivos derechos se proponen. El musulmán se preocupa de la conducta jurídica, pero también moral y litúrgica. En Grecia no encontramos nada parecido. El concepto ético y moral que rigen a la sociedad islámica se echan en falta en las regulaciones griegas vigentes en el S.V.a C. Los delitos de adulterio y aborto no son visualizados desde un prisma ético, sino únicamente social.

Sin embargo, aflora una gran sintonía en lo que al matrimonio como tución respecta. En Atenas y en el Islam tradicional corren parejas los procedimientos de concertación y disolución de la unión conyugal. En ambos el matrimonio se formaliza mediante un contrato oral entre dos personas de las que una de ellas no va a ser cónyuge y cuyo fundamento no se basa en el consentimiento incoercible de los contrayentes, por tanto, los actos de *engýe* y de *'adq*, así como las figuras de *kýrios* y de *walí*, son bastantes similares. En estos contratos poco se atiende a la voluntad de la mujer, que en la mayoría de las veces se ve objeto de repudio, aunque el Islam se preocupe en todo momento de su situación económica durante el matrimonio y a la hora de su disolución. A su vez el carácter dotal que reviste la adquisición de pareja se exige en ambos, pero algunos rasgos discrepantes se aprecian al respecto. En el islámico, cuya dote ha de ser librada por el marido, alcanza gran similitud no con el ático, sino con el de la primitiva sociedad homérica.

Coinciden, así pues, en la forma adoptada por lo general para la disolución que es el repudio por parte del hombre y en ciertas tendencias, que no han perdido vigencia aún hoy en alguna parte del mundo islámico, de favorecer los enlaces matrimoniales entre primos hermanos<sup>63</sup>, prácticas endogámicas cuya razón fundamental suele ser el motivo económico.

En cuanto a la propiedad de la esposa en el matrimonio, el Islam se acerca más a Gortina que a Atenas, cuya legislación, sólo en caso de que sea heredera, la contempla como transmisora de la propiedad a su hijo.

La poligamia es una de las discordancias más claras que encontramos en ambos sistemas. Pese a que se alzan voces en favor de la bigamia como modelo de la tución matrimonial griega, lo cierto es que aquella cultura es monógama, aunque está muy arraigado el concubinato.

63. GUICHARD, P. *op. cit.*, p.119.

En definitiva, si en ambas culturas se observan diferencias de hecho en lo que respecta a las regulaciones matrimoniales, ello no obsta para que la consideración como discrepancias de forma, pero en modo alguno de fondo, parezca innegable.