

ARISTÉNETO Y LA REALIDAD JURÍDICA
EN TORNO A CUESTIONES MATRIMONIALES

Inés Calero Secall

Universidad de Málaga

En la composición de una obra literaria la ficción y la realidad suelen ser los elementos que constituyen su ensamblaje, de ahí que ese ropaje ficticio no sea óbice para que puedan asomar aspectos concretos de la realidad más inmediata. En la urdimbre de sus cartas ficticias Aristéneto hará también uso de estos materiales, los que vamos a examinar para lograr extraer del mundo de la ficción la realidad histórica de los hechos que cuenta.

De entre la rica variedad de temas que albergan estas cartas con el amor como hilo conductor, este trabajo se va a centrar en los motivos referentes a las relaciones conyugales. Y es verdad que Aristéneto elige como marco de su obra el ambiente y la sociedad en la que florece la Comedia Nueva[1], siguiendo la línea de los epistológrafos predecesores, pero en ciertos momentos se le cuele por algún rincón la realidad jurídica de la tardoantigüedad.

Respecto a la institución matrimonial a veces descubrimos en Aristéneto coincidencias con el sistema ático que nos hacen pensar en imitaciones del pasado, pero si fijamos nuestra atención, nos daremos cuenta de la existencia de algún pequeño matiz que establece diferencias.

Las leyes áticas otorgaron al padre la potestad de concertar el matrimonio de su hija. El matrimonio se acordaba mediante un contrato oral entre el padre y el futuro marido sin que la mujer tuviera ninguna voz en su concertación. Referencias a esta facultad la encontramos esbozada en el relato de Aconcio y Cidipa, cuando desde el dios Pitio se le recomienda al padre de Cidipa que la uniera a Aconcio para curar la enfermedad que su hija padecía[2]. Mención a la concertación matrimonial también se hace en la carta II 8 cuando se habla del matrimonio de Arignote, pero aquí se percibe ya una importante diferencia con la situación ática. Son los padres de la chica los que conciertan conjuntamente el matrimonio de su hija: *Tautan nomimos kateneggyesan hoi tekontes* (Aristaen. II 8, 2). Es verdad que se está utilizando *enengyao*, pero no parece que este término contenga ya las connotaciones de la verdadera institución ática de la *engyesis* que había en tiempos de Menandro. En este acto jurídico, en virtud del cual se procedía a prometer y concertar el matrimonio de una hija, sólo al padre le correspondía intervenir, no a la madre. Sin embargo, la participación de la madre en el matrimonio de su hija data de época más reciente como testimonian multitud de pasajes literarios y papirológicos helenísticos e imperiales. En los contratos matrimoniales egipcios se observa la entrega de la hija de forma conjunta por parte el padre y de la madre. Demetria es entregada por su padre Léptines y su madre Filótide[3]. Sémele al lado de su marido Amonio interviene en el contrato que estipula la *ekdosis*, ‘entrega’, de su hija a Artemidoro[4]. En *Las Efesiacas* de Jenofonte de Éfeso se nos dice que a Telxíone la casaban sus padres[5]. No faltan tampoco referencias en Alcifrón[6], que nos habla de la actuación conjunta del padre y de la madre, cuando a Pánope la unieron sus padres a Eutúbolo. Este dato que introduce Aristéneto nos recuerda, por tanto, situaciones alejadas de la época ateniense.

Es más, incluso en las zonas orientales helenísticas, en el Egipto helenístico este requisito de la entrega matrimonial del padre poco a poco se fue debilitando y vemos casos en los que la propia novia se entrega ella misma en matrimonio sin que se mencione el padre[7]. A esta *autoekdosis* procede la Calíroo de Caritón que se ofrece ella misma en matrimonio a Dionisio, aunque sus primeras nupcias que la vincularon con Quéreas habían sido formalizadas por su padre Hermógenes a la antigua usanza[8].

La imposición matrimonial por parte del padre fue también una práctica que estuvo vigente en el mundo romano. Para concluir los esponsales en la época arcaica sólo asistían los *patresfamilias* respectivos, sin que tuvieran nada que decir los prometidos. Sin embargo, más adelante se requería el consentimiento de los novios, aunque con respecto a la novia sólo la falta de oposición era suficiente para considerar que había dado su *consensus*[9]. Pero más tarde en derecho clásico el jurisconsulto Juliano consideró que «la voluntad de la *filiafamilias* era esencial para que se constituyera válidamente la relación esponsalicia»[10]. Sin embargo, parece que un siglo después el también jurisconsulto Ulpiano rectifica esta regla innovadora y asistimos entonces a «ciertos grados de limitación en la libertad de la *filiafamilias*» y Ulpiano vuelve de nuevo «al asentimiento pasivo o mero silencio»[11], aunque parece que más tarde, cuando el Cristianismo ejerció su influencia, se puso más énfasis en el *consensus* inicial de los contrayentes[12]. En realidad, si bebemos en las fuentes literarias de la época, veremos algún caso en que la mujer rechaza casarse con el novio que le ha buscado su padre, aunque sea porque tiene intención de abrazar el estado de virginidad, como la Cariclea de Heliodoro (s. IV d. C.), cuya aproximación a la concepción cristiana es evidente[13].

Por tanto, quizás asistimos a esta última situación en las cartas de Aristéneto. En el relato de los amores de Aconcio y Cidipa[14], visto con anterioridad. A Cidipa le imponen un matrimonio sin que se mencione a lo largo de la carta alusión alguna al deseo o preferencia de Cidipa, en cambio termina por imponerse la voluntad del novio, Aconcio. Ocurría que Cidipa enfermaba cada vez que se procedía a llevar a cabo los preparativos de su boda con otro joven a quien con anterioridad habían prometido. El enamorado Aconcio contaba con el apoyo de la diosa Ártemis que había sido la destinataria de sus oraciones y a través del dios Pitio el padre de Cidipa termina por aceptar y da su consentimiento al matrimonio con Aconcio, cuya voluntad, como quien no quiere la cosa, se ha escuchado.

Continuando con la facultad del padre de concertar el matrimonio de su hija debemos mencionar también la carta I 6 en la se puede leer que la nodriza Sófrone alude ahora a la institución dotal como requisito en la alianza matrimonial. Ante la confesión de la niña a la que cuida de haber tenido relaciones prematrimoniales, la nodriza le aconseja que las abandone para prevenir males mayores de embarazo, porque el padre en seguida le va a casar para lo que debe reunir los bienes dotales[15]. Sabemos que en la configuración jurídica del matrimonio griego como romano la institución de la dote desempeñó un importante papel y estuvo definida de forma bastante parecida. Se trataba del conjunto de bienes que aportaba el padre de la futura esposa al marido para sostener las cargas y los gastos durante el matrimonio. La referencia por Aristéneto no hace más que evidenciar la situación de su tiempo.

Por otro lado, la fórmula *ep' aroto paidon gnesion*: «para siembra de hijos legítimos» que será incluida en la alusión al matrimonio de Caricles[16] con la hetera Melisarion se ha de ver como una expresión clásica que era pronunciada por el padre en el acto de la *engyesis*[17] y que reproduce con frecuencia Menandro, pero, aunque la fórmula sea auténticamente ática, es cierto que el matrimonio implicaba en todas las épocas la legitimidad de los hijos venideros, como Caricles desea.

Ahora bien, de la lectura de estas cartas extraemos otras referencias a aspectos del matrimonio que no se ajusta al derecho ático. En la carta II 3 Glicera se queja a una amiga de que su marido pasa todas las noches estudiando los casos en los procesos que ha de instruir. Por esta razón tiene la intención de interponer una demanda contra el marido por faltar a los deberes conyugales:

En mala hora, Filina, me casé con el sabio abogado, pues éste cada vez que llegaba el momento de ir a la cama finge examinar sus asuntos hasta altas horas de la noche y pretexta que se ha de ocupar entonces de los juicios que ha instruido. Con una actitud fingida mueve ligeramente los labios y murmura, en verdad, para sí algunas cosas. ¿Por qué se casó este con una muchacha en plena flor de la edad, si no necesitaba mujeres? ¿Acaso para hacerme partícipe de sus asuntos y para que durante la noche indague con él el texto de las leyes? Pero sí, por lo que se ve, él tiene convertida nuestra alcoba en escuela de procesos, yo que estoy recién casada pondré la cama lejos y dormiré aparte. Y si continúa entusiasmándose con cuestiones ajenas y no se preocupa de nuestro único caso común, otro abogado se ocupará de mi causa[18].

Esta facultad de la esposa, sin duda, no tiene correspondencia con las leyes áticas, pero tampoco parece que fuera una invención de Aristéneto.

En Atenas los ciudadanos que faltaban a los deberes exigidos respecto a ciertas personas eran denunciados con una acción llamada *graphe kakoseos*. Con un objetivo claro de protección por encontrarse en situaciones de desvalimiento, los huérfanos, las epicleras y los padres se beneficiaban de esta acción cuando eran objeto de algún maltrato en el sentido más amplio de la palabra. Y si reina el más absoluto acuerdo respecto a estos tipos de *kakosis*, la controversia surge ante la suposición de otro nuevo tipo que afectaba a todas las mujeres que no fueran herederas. Es decir, se piensa que se permitió también denunciar el maltrato o *kakosis* ejercido sobre una esposa, aunque no fuera heredera.

Esta diversidad de opiniones ocurre porque la literatura nos ofrece algunas referencias de este cuarto tipo de acción por *kakosis*, así en Alcifrón en la *Carta I 6*, Dionisio de Halicarnaso[19] o Luciano[20], pero la mayoría de los juristas lo atribuyen a la invención más que a una realidad jurídica. Sin embargo, soy de la opinión de que se debe examinar a qué época pertenecen esos autores y veremos que proceden de época imperial, cuando la influencia romana pesa de forma considerable. Aunque bajo el imperio la zona oriental que había sido griega continuó con su autonomía, la presencia romana fue poco a poco dejando sus huellas en muchos aspectos.

Que la esposa tuviera derecho a acusar a su marido por incumplimiento de sus deberes y menos conyugales, como la Glicera de la carta II 3, sin duda es algo impensable en derecho ático; sin embargo, es muy probable que ya en época imperial la mujer pudiera haber logrado frenar la desmedida libertad que el marido tenía dentro del matrimonio. Los autores imperiales que escriben en griego nos hablan de una *dike kakosis* que Daremberg[21] no admite, porque para él las acciones por *kakosis* eran siempre públicas, *graphe*, es decir, que un tercero estaba autorizado a denunciar la dejación de esos deberes conyugales. Y es verdad que sería improbable una acción pública por estas razones y cabe pensar que los escritores[22] poco entendidos en materia jurídica confundieran la terminología, pero hay razones para suponer que ellos querrían plasmar una realidad jurídica que en el mundo romano se estaba dando.

En efecto, desde el siglo II d. C., desde el jurisconsulto Gayo, la mujer romana tenía la facultad de demandar el divorcio. En sus *Instituciones Jurídicas I 137*, cuando está tratando de los modos de adquirir autonomía los libres que están bajo la potestad de otro, Gayo nos dice que “la mujer casada, en caso de divorcio, puede hacerlo, como si ella no hubiera estado casada con él”. En verdad la Glicera de Aristéneto no menciona una demanda por *kakosis* ni va a interponer la denuncia a través de la figura del padre como eran las exigencias helenas. Alcifrón, por ejemplo, hace decir a Pánope que su padre va a denunciar ante los jueces a su marido Eutíbolo por *kakosis*[23].

Sin embargo, el proceso que quiere entablar esta Glicera encierra una diferencia notable. No es el padre como tutor, quien tiene la legitimidad jurídica de demandarlo, sino será un abogado el que instruirá el caso, lo que supone la debilidad de la vieja tradición de la tutela[24]. Y no son las relaciones extramatrimoniales de su marido los hechos que van a servir como base a su demanda, sino el abandono de sus deberes conyugales, lo cual supone un estadio que traduce una nueva concepción del matrimonio, en el que la esposa no es una simple reproductora para proporcionar hijos legítimos como en Atenas, sino algo más que una mera unión por conveniencia; es un vínculo que atiende al sentimiento de los cónyuges y, por tanto, también a los deseos de la esposa. Así cuando en Roma Ulpiano define el matrimonio como el vínculo que se forja no por la cohabitación sino por el sentimiento conyugal, *maritalis affectio*, la unión es ya libre y, por tanto, tiene cabida el divorcio[25].

Esta Glicera lo que está intentando es iniciar unos trámites de divorcio, como podría ser su derecho, alegando el incumplimiento de los deberes conyugales, aunque teme que su marido por ser abogado reconduzca el proceso de forma tal que termine por ser ella la demandada no siendo culpable.

Otra realidad jurídica que tiñe de modernidad su obra la encontramos en el matrimonio de las heteras. Aristéneto nos narra la historia[26] de la hetera Melisarion, dedicada al canto —más tarde llamada Pitíade— que, después de tener un hijo con el rico Caricles, cambia de estatus al contraer matrimonio con él y consigue la legitimidad para su hijo. No creo que este tipo de matrimonio haya que incluirlo en el haber de la ficción literaria, pues parece que estuvo respaldado por la legalidad de la Antigüedad tardía.

Es ampliamente conocido el decreto de época clásica dictado por Pericles en 451-450, en virtud del cual el derecho de ciudadanía se otorgaba a quienes habían nacido de padre y madre atenienses. Por tanto, sólo el matrimonio entre libres y atenienses ofrecía legitimidad a los hijos nacidos. No eran legales las uniones entre personas que no gozaran de este estatus. Si la madre era hetera, los hijos serían ilegítimos, como nos recuerda el personaje Apolodoro en el discurso de Demóstenes *Contra Neera*,[27] quien advierte de que, si los jueces absolvieran a Neera, hetera y extranjera, se violaría la ley y se correría el peligro de que «las heteras obtuvieran el rango de mujeres libres y procreasen hijos legítimos y participasen de los derechos de la ciudad».

Esta misma situación se mantenía un poco después en época menandrea, precisamente en la que fija su atención Aristéneto, durante la cual se consideraban necesarias las mismas condiciones de ser libres y atenienses para otorgar legitimidad al matrimonio. Y aunque muchas de las mujeres que surcan la escena de Menandro al principio tuvieran apariencia de esclavas, más tarde se nos irá descubriendo que reunían en realidad los requisitos de igualdad de estatus, libres y atenienses, que les autorizaba a las uniones matrimoniales[28].

Pues bien, a pesar de que la unión de Melisarion y Caricles sea producto de la ficción, Aristéneto pudo estar reflejando una situación legal que prosperaba en la baja Antigüedad. La *lex Iulia*, según Paulus[29], prohibió a los senadores casarse con libertas o con aquellas que hubieran ejercido la profesión de exhibirse en público[30]. Sin embargo, se hicieron algunas concesiones y muchos pudieron contraer matrimonio con libertas por indulgencia del *princeps* en tiempos de Ulpiano (siglo III), como recoge el *Digesto* de Justiniano[31]. Por esa misma época se permitió que un patrono manumitiese a su esclava para contraer matrimonio con ella, pero antes de los seis meses[32], aunque las recomendaciones que solían hacerse si un patrono estaba enamorado de su esclava era concederle la libertad, pero tenerla de concubina[33]. La constitución de Constantino fue mucho más rígida y condenaba severamente la unión de senatoriales o varones de alta dignidad con mujeres de condición infame. Serán las

benevolentes disposiciones de Justiniano las que van a abolir esa ley que prohibía los matrimonios entre senatoriales y libertas o la que afectaba a las uniones entre senatoriales y actrices[34] y en 539 todo dueño puede casarse con su manumitida[35].

Esta *lex de nuptiis*, que permitió el matrimonio de Justiniano y Teodosia, es invocada por Mazal como argumento para retrasar la fecha de Aristéneto, en la idea de que pudo inspirarle la historia de la hetera Melisarion. A esta tesis Vieillefond[36] pone alguna objeción, por cuanto el matrimonio entre distintas clases sociales es un tema eterno en la literatura como en la vida.

Desde nuestro punto de vista es difícil saber si Aristéneto estaba evocando esta *lex*, puesto que, aunque Melisarion, como cantante que es, se ajusta a la condición de infame, Caricles no es un alto mandatario, sino perteneciente a las clases más pudientes, y la prohibición se extendía a senadores, perfectísimos, duumviros, etc. Con todo, este tipo de enlace no debe ser atribuido a la ficción literaria, sino que tiene fundamento jurídico sobre el que se basan las disposiciones romanas tardías sin ninguna correspondencia con la tradición menandrea.

El adulterio será otra cuestión conyugal que asoma con frecuencia en Aristéneto. Al margen del tratamiento cómico que recibe con el triunfo, en la mayoría de los casos, de la esposa sobre el marido *stupidus*, muy en la línea de los adulterios de los mimos[37], este tema se ajusta a la noción jurídica que tuvo el mundo antiguo. El adulterio era un delito que interesaba más a la familia que al Estado. Tenía un carácter privado, por lo que en tiempos más primitivos su represión emanaba de la venganza personal de la familia. Después en estadios posteriores cuando se tiene la voluntad de desvincularlo de la esfera privada y su represión es competencia de las autoridades pertinentes, los legisladores, sin embargo, dejaron un residuo de venganza privada.

Las leyes de Dracón, y también de Solón, no condenaban por homicidio al varón de la familia que diese muerte al adúltero si lo sorprendía *in flagrante delicto*. Esta impunidad se otorgaba al padre, marido, hermano o incluso concubinario[38], que encontrase a su hija, esposa, hermana o concubina con otro hombre en su casa, por lo que el adulterio no estaba circunscrito a la esfera conyugal.

De fechas posteriores, según la tesis de Cohen[39] que toma como testimonio a Aristóteles, se restringe el concepto de *moicheia* sólo al matrimonio y será esta definición de ofensa conyugal la que se mantendrá para siempre.

Era de esperar que sea esta noción de delito sexual la que Aristéneto entendiera por *moicheia*. Además basta observar las escenas que aluden a la *moicheia* para darnos la pauta de que se definía como un delito cometido por una mujer casada, pues precisamente ese es el estatus de las protagonistas de las historias sobre adulterio que Aristéneto nos presenta, porque no hay que olvidar que había adulterio cuando la esposa tenía relaciones extraconyugales con un hombre casado o no, mientras que el marido no incurría en este delito si tenía relaciones con mujer no casada.

Esta definición se observa nítidamente a través de la terminología que utiliza Aristéneto, puesto que un hombre casado que tiene una relación extraconyugal no es calificado por el epistológrafo de *moichos*, es decir, que no incurre en *moicheia*. Así el esposo de la carta II 11, Apológenes que se relaciona al mismo tiempo con su *gametes* 'esposa' y su *phile* 'amante' no es llamado *moichos* ni se habla de *moicheia*. En el título de la carta se nos habla sólo de «un joven enamorado a la vez...».

Sin embargo, en la carta II 7 cuando se relata el deseo amoroso de una sirvienta por el amante de su señora, a éste se le designa con el nombre de *moichos*[40]. Con esta denominación nos indica que la *despoina* no debía de ser una mujer libre, sino casada y que estaba cometiendo un delito de *moicheia*, porque se consideraban adúlteros tanto a la mujer casada como al cómplice.

Si se examina la carta II 15, se percibirá que alude al intercambio de parejas que protagonizan dos mujeres, una casada y otra viuda. Aquella va a prestar su marido a la viuda y ésta su esclavo. Y cuando la casada, Crísida, alienta a su amiga a que prolongue lo más posible esos momentos e insiste en la suerte de haber encontrado a su marido como amante, sólo nos encontraremos con el término *philos*[41], dado que la viudez significa ya la libertad en su estatus y el marido de Crísida no está cometiendo adulterio.

En abono de la restricción significativa de *moichos* como persona que tiene relación sexual sólo con casada, se puede traer a colación unas cartas que tienen como protagonistas las heteras, cuyos amantes serán denominados entonces *erastes* (Aristaen. II 10, 25) o simplemente *philos* (II 13), porque no habían contraído matrimonio.

Es evidente, por tanto, que el delito siguió estando, desde Aristóteles, circunscrito al ámbito conyugal y cometían adulterio la esposa y el amante, estuviera casado o no. Era la mujer en calidad de esposa, es decir, en una situación de pertenencia a otro la que marca el delito de un hombre, el *moichos*, considerándose como la ofensa al honor del marido.

Ahora bien, de diversas maneras es tratado este tema en las cartas, pero en tres ocasiones leemos que el marido tiene la intención de matar al adúltero. No cabe duda de que en la venganza personal del marido hay claras reminiscencias antiguas, cuando, como decía, las leyes áticas concedían impunidad al varón que mataba al adúltero sorprendido en el acto. En la carta II 17, Epiménides intenta seducir a una esposa casta quien por su parte le advierte de la muerte que se le avecina si su marido le sorprende en su casa:

¿Hasta cuando, jovencito, vas a esperar, sin dejar pasar ninguna ocasión? Tengo marido. No destroces en vano mi vida. Vete y sigue tu camino antes de que seas descubierto por aquél y mueras por mi causa un joven como tú [42].

La misma alusión a la muerte es reproducida en la carta II 22, pero en esta ocasión se ha consumado el adulterio, aunque la astucia de la esposa logra convencer al marido *stupidus* de que se ha introducido un ladrón en la casa y así salvar a su amante, llamado también *moichos*:

Sorprendí a ése, marido mío, intentando desvalijar nuestra casa” y éste enfurecido se lanzó rápidamente para matarlo [43].

En cambio, la venganza del marido de la carta I 5 presenta un supuesto diferente que se comentará más adelante.

Respecto a esta impunidad del marido se podría pensar que tal vez no la perdiera a lo largo de los siglos. En el siglo II Hermógenes[44] nos recordaba la idea de que el adúltero debía de ser sorprendido en el acto para que el marido, si le daba muerte, no fuera acusado de homicida. Las leyes promulgadas más tarde por Justiniano, pese a ser menos rigurosas que las legislaciones que le precedieron con respecto a la esposa, conservaron un resto de esta antigua venganza personal. Pues si el marido, después de que hubiera advertido al cómplice de su mujer que debía dejarla, lo encontraba con su mujer en su propia casa o en la del amante, quedaba impune si lo mataba[45]. Por tanto, si Mazal está en lo cierto de atribuir estas cartas a época justiniana, Aristéneto, entonces, está evocando en cierto modo la propia situación de su tiempo.

Ahora bien, si hacemos una lectura atenta, nos daremos cuenta de que se menciona la muerte del amante, pero no la de la esposa. La Arignote de la carta II 17, cuando ordena a Epiménides que se marche, no dice «mi marido nos matará si nos encuentra». Sólo se refiere al joven sin incluirse ella. En la carta II 22 el título que la introduce nos indica que por un método muy peculiar la esposa logra salvar a su amante. Con ello nos quiere decir que la venganza del marido iba dirigida únicamente contra el *moichos*.

En este sentido quizás Aristéneto tenga en mente la situación de las leyes áticas, que libraban a la esposa de esa venganza, como se observa en Lisias[46]. Aunque no quiere decir que la esposa no recibiera castigo, porque a partir de época clásica[47] la esposa

recibía el repudio y la expulsión de los templos públicos y, si violaba esta prohibición, se podía hacer con ella todo menos la muerte[48]. La aplicación de castigos más severos contra la mujer data de épocas más tardías. Hermógenes[49] nos dice que la ley permitía matar no sólo al amante, sino también a la esposa, pero siempre que fueran sorprendidos *in flagranti*, pues si no, se incurría en homicidio. En la época más tardía Constantino introduce la pena capital para la mujer convicta de adulterio con su esclavo[50] y Valentiniano para toda esposa adúltera[51]. Con Justiniano desaparece la pena capital para la mujer y deja la venganza del marido contra el adúltero en las condiciones antes comentadas. Así, de aceptar la fecha más tardía de esta obra, Aristéneto estaría entonces reflejando una época más próxima.

Por otro lado, nuestro autor presenta en la carta I 5 un caso en el que no se da la flagrancia de los adúlteros por el marido, la circunstancia necesaria[52] para conseguir librarse del castigo de la ley. En esta historia el marido acude a una fiesta a la que también es invitada su mujer sin su conocimiento. Al ver dentro de esa casa el manto de su esposa, se llena de ira y se vuelve a su hogar para recriminarla y castigarla en donde intentará echar mano de la espada (Aristaen. I 5, 25). Pero su astuta mujer, que se ha dado cuenta de su presencia, urde un plan y, saliendo apresurada de la fiesta antes que él, acuerda con una vecina que ha de simular que la prenda le había sido prestada. En el momento de llegar el marido enfurecido, la amiga se acerca para devolverla, fingiendo que la había dejado olvidada en aquella casa.

La historia no presenta la consumación del adulterio, sino sólo es un caso de sospecha, que es infundida por el manto. Para este marido la presencia de la prenda de la esposa en casa de otro es suficiente como prueba de adulterio para tomar su venganza, lo cual es atribuible, por supuesto, a la ficción literaria, puesto que no puede tener parangón con lo establecido en las leyes áticas y tampoco en tiempos de Aristéneto. Hay que verlo como el lado cómico de la situación que presenta el autor.

Ahora bien, Aristéneto no dice expresamente que levantara la espada para matar a su mujer, pero se intuye, porque la amenaza del marido de que «nunca más vas a tener el placer de ultrajar mi lecho» e intenta coger la espada (Aristaen. I 5, 24-25), así lo sugiere. De todos modos, fuera a acabar con ella o con el amante, el marido sospechaba que caería sobre él el peso de la ley y no quedaría impune, si hubiera utilizado la espada, porque de sobra sabía que no los había sorprendido juntos y entonces hubiera sido acusado de homicida. Esta es la razón por la que, cuando llega la amiga con el manto, suspire tranquilo y diga:

Mujer, perdóname, dice él, estaba excitado, lo reconozco. A causa de tu castidad un dios benévolo y generoso la ha enviado para nuestra salvación y corriendo nos ha salvado a ambos [53].

La presencia de la vecina, en efecto, ha salvado a ambos, a su esposa, porque la hubiera matado, a él porque hubiera sido condenado por asesinato, pues la sospecha sólo daba derecho a una acusación y a demandarla a la justicia, que entablaría entonces un proceso.

En la carta I 20 no encontramos la venganza del marido, sino al adúltero recluido en prisión. La escueta información recibida no nos facilita la posibilidad de conocer algo más. No parece que su reclusión signifique la pena de prisión por adulterio. Kapparis[54] presenta esta carta como ejemplo de la alternativa que tenía el marido de recluir al adúltero hasta llegar a un arreglo económico, si no deseaba darle muerte. Pero aquí se trata de una prisión pública vigilada por un alcaide, por lo que puede haber razones para pensar, sobre todo, en la posibilidad de que este adúltero, una vez

convicto, *haliskomai*, estuviera esperando, después del juicio, su ejecución, como era la pena del cómplice desde Constantino y que confirma Sopater[55].

En resumen, esa mezcla de modernidad y antigüedad que Vieillefond[56] reconocía en la lengua de Aristéneto también se observa en el tratamiento de las cuestiones conyugales. Sin duda, fórmulas jurídicas de marcado sello ático se cuelan por sus cartas, pero el matrimonio de altos dignatarios con actrices, la demanda de la esposa por faltar a los deberes conyugales y la permisividad de la venganza privada contra el adúltero pueden estar evocando situaciones mucho más cercanas.

NOTAS:

- * Este trabajo más breve fue presentado como comunicación en el IV Congreso Andaluz de Estudios Clásicos, celebrado en Córdoba del 18 al 12 de septiembre de 2002.
- [1] Cf. W. Geoffrey Arnott, «Aristaenetus and Menander's Dyskolos», *Hermes* 96, 1968, pág. 384. Para muchos de sus temas Aristéneto se inspiró en la comedia de Menandro, véase W. Geoffrey Arnott, «Imitation, Variation, Exploitation: a Study in Aristaenetus», *GRBS* 14, 1973, pág. 202 y J. Ureña, «La carta ficticia griega: los nombres de personajes y el uso del encabezamiento en Alcifrón, Aristéneto y Teofilacto», *Emerita* 61, 2, 1993, pág. 276.
- [2] Aristaen. I 10, 98.
- [3] P. *Eleph.* I.
- [4] BGU IV 1100.
- [5] X. Eph. V 1, 6.
- [6] Alciph. I 6
- [7] Véase el papiro Freib. III 29, que conserva un contrato matrimonial helenístico.
- [8] Cf. I. Calero Secall, «Mujeres griegas: la realidad social y jurídica en la ficción literaria de la novela», en el *Symposium Las hijas de Pandora: Historia y Simbología*, Málaga, 2004.
- [9] Cf. J. Arias Ramos y J. A. Arias Bonet, *Derecho Romano*, Madrid, 1986, pág. 758.
- [10] Cf. M. B. Malavé Osuna, «El consentimiento de la mujer en los esponsales de Juliano a Ulpiano», en el *Symposium Las hijas de Pandora: Historia y Simbología*, Málaga, 2004.
- [11] Cf. Malavé Osuna, *op. cit.*
- [12] Arias Ramos y Arias Bonet, *op. cit.*, pág. 753.
- [13] Heliodoro está «a un paso del culto cristiano de la virginidad y elabora en su texto la moral erótica más próxima al Cristianismo», cf. M. Brioso Sánchez, «El concepto del amor en Grecia: entre el siglo IV a. C. y el Cristianismo», en A. Pérez Jiménez y M^a C. Salcedo Parrondo, *Las alas del placer: las riberas del Mediterráneo bajo las flechas de Eros*, Málaga, 2004, págs. 128-129.
- [14] Aristaen. I 10
- [15] Aristaen. I 6, 27.
- [16] Aristaen. I 19, 47.
- [17] E. J. Bickerman, «La conception du mariage à Athènes», *BIDR* 78, 1975, pág. 9.
- [18] Aristaen. II 3, 1-14
- [19] D. H., *An. Rom.* II 25.
- [20] Luc. *Bis. Accus* 29.
- [21] H. Daremberg et E. D. M. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Austria, 1969, pág. 795.
- [22] Ael. *NA* I 13, 6; D. H. *Anti. Rom.* II 25, 1.
- [23] Cf. Alciph. I 6, 4 y sobre esta acción por *kákosis*, cf. I. Calero Secall, «Las Cartas de Alcifrón y los delitos relacionados con la conducta sexual», *Prometheus* 27, fas. 2, 2001, págs. 163 ss.

- [24] Prácticamente desde el fin del siglo IV ha desaparecido en el Imperio Romano, P. Grimal, «La femme à Rome et dans la civilisation romaine», en P. Grimal (ed.), *Histoire mondiale de la Femme: préhistoire et antiquité*, Paris, 1974, pág. 477.
- [25] Grimal, *op. cit.*, págs. 477-478.
- [26] Aristaen. I 19.
- [27] D. LIX (C.Nee.) 111-113.
- [28] Sobre estas mujeres, cf. E. Ruiz, *La mujer y el amor en Menandro*, Barcelona, 1981, pág. 81.
- [29] Digesto 23, 2, 44.
- [30] Para Celso (Digesto 23, 2, 23) será la *lex Papia*. Estas leyes fueron promulgadas por Augusto, pero la intención augustea al promulgar la *Papia* no sólo fue la de perfeccionar la *lex Iulia*, sino «intensificar los efectos, aumentando las normas y las sanciones», cf. R. Astolfi, *La lex Iulia et Papia*, Padua, 1986, pág. 314. De la misma manera «las hijas de rango senatorial no podían casarse con un liberto», cf. Grimal, *op. cit.*, pág. 456.
- [31] Digesto 23, 2, 31.
- [32] Digesto 40, 2, 13.
- [33] Véase, S. Treggiari, «Questions on Women Domestic in the Roman West», in *Schiavitù, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico*, Roma, 1979, pág. 193.
- [34] *Novel.* 117, 6. Arias Ramos y Arias Bonet, *op. cit.*, pág. 756. En 535 todavía Justiniano consideraba ilegítimo el matrimonio de hombre libre y esclava y en *Digesto* 23, 2, 44, aún prohibía que los senadores se casaran con una liberta o con la que ejerciera una profesión de exhibirse en público, después lo legitimó, cf. A. E. De Mañaricua, *El matrimonio de los esclavos*, Roma, 1940, pág. 163.
- [35] *Jus. Novel.* 78.
- [36] J. R. Vieillefond, *Aristénète. Lettres d'amour*, París 1992, pág. XI y el comentario de R. J. Gallé Cejudo, *Aristénète. Cartas eróticas*, Madrid, 1999, pág. 202, n. 149.
- [37] R. W. Reynolds, «The adultery mime», *Classical Quarterly* 39-40, 1945-1946, pág. 82.
- [38] D. XXIII (C. Aristo.) 53.
- [39] D. Cohen, «The Athenian Law of Adultery», *RIDA* 31, 1984, págs. 147-165.
- [40] Aristaen. II 7, 1.
- [41] Aristaen. II 15, 22.
- [42] Aristaen. II 17, 2-6.
- [43] Aristaen. II 22, 10-12.
- [44] Hermog. *Stat.* II 141-145.
- [45] Daremberg et Saglio, *op. cit.*, pág. 87.
- [46] Lisias, *En torno a la defensa de la muerte de Eratóstenes*.
- [47] K. Kapparis, «When were the Athenian Adultery Laws Introduced?», *RIDA*, 1995, págs. 118 ss.
- [48] D. LIX (C. Nee.) 87.
- [49] Hermog. *Stat.* II 142. Sopat. VIII 257, 20.
- [50] Cf. *Cod. Th. De mulieribus, quae se servis propriis iunxerunt* IX 9, 1. Se ha atribuido a la influencia cristiana estas disposiciones tan severas de Constantino, lo que Grubbs niega, pues cree que su legislación tiene más de tradición romana que de valores cristianos, cf. E. GRUBBS, *Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Oxford, 1995.
- [51] Valentiniano instituye la pena de muerte, no sólo para el cómplice, sino también para la esposa adúltera. En la legislación de Justiniano la mujer escapa a la pena capital para ser recluida en un convento.
- [52] Efectivamente el marido tenía que encontrar a su esposa con el *moichos in flagranti*, pero existen dudas de que deberían ser sorprendidos en el mismísimo acto como considera E. Cantarella, «Moicheia, Reconsidering a Problem», *Symposion* 1990, *Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte*, Köln, 1991, págs. 289-296. Comentarios sobre la dudosa tesis de Cantarella en M. T. Galaz, «Delitos sexuales en la Atenas Clásica», en D. Leão, L. Rossetti, M. do Céu G. Z. Fialo (eds.), *Nomos. Direito e sociedade na Antiguidade Clássica*, Coimbra-Madrid, 2004, págs. 178-179.
- [53] Aristaen. I 5, 33-37.
- [54] Kapparis, *ar. cit.*, pág. 111.
- [55] Sopat. Rh. VIII 261, 19.
- [56] Vieillefond, *op. cit.*, pág. XI.