



Ius Comitiālis

ISSN: 2594-1356

ISSN-L: 2594-1356

iuscomitalis@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Montoya Casasola, Miguel Ángel

Venganza, honor y ley: un análisis jurídico-social del Génesis 34 y las
leyes sexuales del Deuteronomio 22 desde una perspectiva de género

Ius Comitiālis, vol. 8, núm. 16, 2025, Julio-Diciembre, pp. 81-95

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=775285726007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante

Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

Venganza, honor y ley: Un análisis jurídico-social del Génesis 34 y las leyes sexuales del Deuteronomio 22 desde una perspectiva de género

Revenge, honor, and law: A legal-social analysis of Genesis 34 and the sexual laws of Deuteronomy 22 from a gender perspective

Miguel Ángel Montoya Casasola

 <https://orcid.org/0000-0001-6363-5335>

Escuela Preparatoria Oficial Número 345,
Toluca, México.

montoyacasola.89@gmail.com

Resumen: El presente trabajo tiene por objetivo un análisis crítico en el Génesis 34 como ejemplo de la transición del código de honor al derecho retributivo, según las leyes Deuterónicas, por lo que, examina cómo estas estructuras jurídicas no solo regulan la violencia, sino que también perpetúan desigualdades de género, consolidando el patriarcado en sociedades basadas en la propiedad privada. Así mismo, se analiza cómo el derecho retributivo, aunque regula la violencia personal vinculada al honor, no elimina las dinámicas de poder subyacentes, sino que las institucionaliza, con lo anterior, se invita a reflexionar sobre las implicaciones jurídicas, filosóficas y de género de estos sistemas, vinculando los debates históricos con la búsqueda contemporánea de justicia y equidad desde una perspectiva crítica de género.

Recepción: 12 de marzo de 2025

Aceptación: 12 de agosto de 2025

Palabras clave: Honor, venganza, derecho retributivo, patriarcado.

Abstract: This paper aims at a critical analysis of Genesis 34 as an example of the transition from the code of honor to retributive law, according to the Deuteronomic laws. It examines how these legal structures not only regulate violence but also perpetuate gender inequalities, consolidating patriarchy in societies based on private property. It also analyzes how retributive law, although it regulates personal violence linked to honor, does not eliminate the underlying power dynamics, but rather institutionalizes them. This invites reflection on the legal, philosophical, and gender implications of these systems, linking historical debates with the contemporary search for justice and equity from a critical gender perspective.



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)

Keywords: Honor, revenge, retributive right, patriarchy.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene por objetivo analizar el caso de Génesis 34 como un ejemplo literario paradigmático de la regulación del conflicto a partir del código de honor para así contrastarlo con la evolución hacia el derecho retributivo, tal como se expresa en las leyes Deuterónicas¹. Este análisis busca explorar cómo estas estructuras jurídicas no solo regulan la violencia, sino que también perpetúan y legitiman las desigualdades de género y clase, consolidando el dominio patriarcal en las sociedades divididas por la propiedad privada.

Para ello, se considerará la Biblia como un conjunto de textos compuestos por diversos autores a lo largo del tiempo, cuya naturaleza mítica y literaria revela las concepciones sociales, políticas y jurídicas de las comunidades que los produjeron. Lejos de ser una fuente histórica objetiva, los textos bíblicos ofrecen una ventana para comprender cómo se articulaban las relaciones de poder y cómo estas eran justificadas o cuestionadas a través de narrativas simbólicas.

En este marco, se argumentará que el derecho retributivo, aunque ofrece un mecanismo para regular y limitar la violencia personal asociada al honor, no elimina las dinámicas de poder subyacentes, sino que las institucionaliza. Al despojar a la venganza de su carácter personal y transferirla a una instancia colectiva, el derecho retributivo rompe los ciclos de violencia inmediata, pero fija las estructuras patriarcales en sistemas legales impersonales. Desde esta perspectiva, se problematizará la relación entre ley, género y poder, destacando cómo estos sistemas relegan a las mujeres a la condición de objetos de transacción y subordinación.

Este análisis, por tanto, no solo busca interpretar los textos bíblicos desde su contexto histórico, sino también reflexionar sobre las implicaciones filosóficas, jurídicas y de género de los sistemas de honor y derecho en la configuración de las relaciones humanas, ofreciendo una crítica desde una perspectiva de género que pueda resonar en los debates contemporáneos sobre justicia y equidad.

CONSIDERACIONES TEÓRICAS: DEL CÓDIGO DE HONOR AL DERECHO RETRIBUTIVO

Todo acto jurídico es intrínsecamente violento, no en un sentido moralmente negativo, sino como expresión de la autoridad ejecutiva que lo sostiene; es decir, como derecho positivo, tal como lo expresa Benjamin (2007). Sin el respaldo de la fuerza del Estado —a través de policías, prisiones u otros mecanismos coercitivos—, una sentencia no sería más que un consejo o una sugerencia dependiente de la voluntad del sujeto, careciendo así de efectividad jurídica.

Esta dimensión impositiva se manifiesta no solo en el derecho positivo, sino también en su origen: el surgimiento del derecho es, en sí mismo, un acto violento originario (derecho natural), mediante el cual se impuso una forma particular de organizar y valorar lo justo e injusto en un

¹ Weber afirma, con base en Nietzsche, que “En ninguna religión del mundo existe un dios universal con la enorme sed de venganza de Jehová... Así la religión judía llegó a ser religiosidad de retribución por excelencia... Las virtudes ordenadas por Dios son practicadas por la esperanza de retribución.” (1964, p. 396). Por tal motivo, este ejemplo, aunque literario, constituye una manifestación cultural destacada que manifiesta problemáticas sociales profundas.

momento dado de la historia (Benjamin, 2007). Sería pueril ignorar que la historia jurídica está teñida de sangre de las muchas personas dieron su vida por una causa, así como de aquellas que se le opusieron. Basta con abrir cualquier libro de historia para recordar cuántas nobles cabezas, así como de ciudadanos sin títulos, rodaron en el afán de dejar atrás el derecho divino².

Establecido este punto, la filosofía del derecho no debería centrarse en si lo jurídico ha sustituido el uso de la violencia en las formas en que las sociedades humanas abordan el conflicto, sino en cómo el derecho, en tanto fenómeno social, interactúa y regula dicho uso de la violencia. Esta perspectiva permite abordar el derecho no como un medio de eliminación de la violencia, sino como su transformación en una fuerza institucionalizada. A través de leyes, sentencias y mecanismos coercitivos, el derecho canaliza la violencia hacia fines específicos, legitimándola bajo el discurso de la justicia. En este sentido, más que eliminarla, el derecho la redirige y la monopoliza, asegurando su ejercicio exclusivamente por parte del Estado tal como lo plantean pensadores tan disímiles como Weber (1998) y Hobbes (2007). Esto supone interrogantes fundamentales sobre hasta qué punto el derecho puede ser visto como un mecanismo neutral, dado que la legitimación de la violencia responde a intereses económicos, políticos y sociales que varían según el contexto histórico.

A menudo se presenta el derecho como una expresión objetiva de la racionalidad humana, libre de superstición y prejuicios, heredera de la tradición ilustrada y producto de la argumentación basada en la lógica y las evidencias. Sin embargo, esta visión se encuentra lejos de la realidad y, asumir dicho presupuesto, nos conduce a un callejón sin salida. Una mejor forma de analizar los fenómenos jurídicos, como el surgimiento de leyes y jurisprudencias, es a partir de situarlos como contingencias históricas que deben analizarse en un marco más amplio, como parte de una totalidad³ en términos de Lukács (2007).

En este sentido, el derecho no puede comprenderse en aislamiento, sino como una expresión de las relaciones materiales que lo originan. Por lo tanto, sería prudente situar las normas jurídicas dentro de la totalidad sociohistórica que las produce, considerando las fuerzas económicas que las moldean, así como las dinámicas de poder que permiten su reproducción. Así, de acuerdo con Martínez-Mejía

² De acuerdo con Price, en 1793, año en que fue condenado a muerte el rey Luis XVI por guillotina “se llevaron a cabo 17,000 ejecuciones legales, a las que habría que sumar las muertes no autorizadas de entre 30,000 y 40,000 personas”, en el marco de la radicalización de la Revolución Francesa que transfirió el poder divino al poder civil (2016, p. 141.).

³ El concepto de totalidad en Georg Lukács, desarrollado en *Ontología del ser social* (2007), parte de la idea de que las relaciones sociales deben ser comprendidas como un conjunto integrado, en el cual los elementos particulares adquieren sentido solo en su conexión con el todo. Lukács enfatiza que la totalidad no es una mera suma de partes, sino una estructura dinámica regida por las contradicciones inherentes a la práctica social. En el ámbito jurídico, esta categoría permite identificar cómo el derecho emerge y opera en función de las relaciones sociales que lo producen, reflejando las tensiones y dinámicas de su contexto histórico.

Por ejemplo, las Leyes de las Doce Tablas en Roma no pueden entenderse como normas aisladas; su contenido jurídico refleja las relaciones materiales de una sociedad esclavista. La regulación de la esclavitud, como en las disposiciones sobre el deudor insolvente que podía ser esclavizado, evidencia que el derecho no solo era un conjunto técnico de reglas, sino una expresión de las necesidades económicas y políticas de la sociedad romana (Kovaliov, 1992). Desde la totalidad, estas leyes se explican como parte de una estructura más amplia que consolida y legitima el sistema esclavista en el marco de la lucha entre patricios y plebeyos, situando lo jurídico en su contexto histórico y social.

el derecho no es neutral, obedece a contextos históricos y culturales específicos, por lo tanto, está conformado de intereses, necesidades, ideologías y valores expresados en normas del deber ser del comportamiento de la persona en sociedad. Las normas jurídicas se han ostentado como mecanismos de dominación, subordinación y opresión preservando esquemas patriarcales en sesgos, roles y estereotipos hacia las mujeres (2024, p. 64).

De este modo, el derecho deja de ser percibido como una entidad neutral o universal y se revela como un reflejo de las contradicciones inherentes a la estructura social de su tiempo. Labrado este camino, podemos comprender mejor cómo el patriarcado, la propiedad privada, el género y la división de la sociedad en clases han dejado una profunda huella en la historia jurídica moldeando la normatividad de las sociedades a lo largo de la historia.

Para explicar esta idea pensemos en el tránsito de las sociedades pre legales a los primeros estados con un sistema jurídico más o menos funcional. Para ello debemos tener en claro que esto no se logró de la noche a la mañana y que, inclusive en sociedades donde ya existía un sistema de leyes escritas y un aparato estatal capaz de ejecutarlas, como en la República Romana, estas pocas veces eran utilizadas tal como se encontraban plasmadas⁴. Lo mismo aplica para el código de Hammurabi y las leyes Deuterónicas⁵. En este sentido, el paso del derecho consuetudinario y la regulación de lo social basado en la defensa del honor a un sistema basado en leyes y la existencia de un Estado garante de las mismas no fue inmediato, incluso en las sociedades contemporáneas esta dualidad pervive⁶.

Pero ¿Qué es lo que entendemos por una sociedad basada en la defensa del honor? Las sociedades pre legales son aquellas en las cuales las leyes no son parte de los mecanismos que se usan para regular el conflicto, en estas, el Estado es incipiente o inexistente. La forma de organización social se encuentra arraigada en el parentesco a partir de la pertenencia a tribus o gens (Engels, 1977) (Kovaliov, 1992). Los conflictos en ellas se solían resolver a partir de recurrir a autoridades tradicionales que invocaran las normas consuetudinarias, sin embargo, en múltiples ocasiones, eran los sujetos agraviados quienes tenían que tomar la ‘justicia’ bajo sus propias manos al no existir un aparato Estatal que pudiera ejercer la violencia.

En este sentido, aunque Hobbes (2007) describe un estado de naturaleza donde prevalece la violencia, es importante reconocer que las sociedades pre legales no operaban únicamente bajo un principio de caos. Las normas consuetudinarias, aunque no institucionalizadas, proporcionaban un marco de referencia para dirimir disputas y preservar la cohesión del grupo. El honor, entendido como un sistema de valores que regía las relaciones sociales, se erigía como un principio rector. Por ejemplo, prácticas como la vendetta no solo buscaban resolver

⁴ En la tabla III artículo 6° de las XII tablas se establece que “En el tercer nundinal, el deudor será cortado en pedazos. Si los pedazos resultan más o menos grandes, no importará” a lo cual Kovaliov comenta lo siguiente: “los antiguos comentaristas de las XII Tablas están acordes en afirmar que, en la práctica este artículo no se aplicó nunca” (1992, p. 94)

⁵ Sobre los códigos legales encontrados en el Pentateuco, así como de las sociedades cercanas como la Asiria y Babilónica, McClellan afirma que “These law codes were not written to be enforced they were written as prestige legislation for display. They were written as literary and scribal exercises; they were written to structure power and values and boundaries among the elite of society. They were not written to actually function as guidance for the courts in ancient Israel and this is exactly how the Nations around ancient Israel functioned as well. We have display legislation like the laws” (2024).

⁶ De acuerdo con Wynn (2020), la tradición de las vírgenes juradas pervive hasta la actualidad en países como Albania, donde la violencia desatada por las constantes venganzas ha orillado a la sociedad a aceptar a que las mujeres puedan ejercer el rol de varones en las familias

conflictos, sino también restaurar el equilibrio dentro de la comunidad. Estas dinámicas, aunque distintas, pueden encontrarse en contextos contemporáneos donde la autoridad estatal es débil o inexistente.

Según Pitt-Rivers (1968), el honor no se limita a ser una simple preferencia por un tipo específico de comportamiento; más bien, se entiende como un concepto más complejo que involucra el derecho a recibir cierto reconocimiento o recompensa social por adoptar esa conducta. Dicha conducta, en el contexto patriarcal, suele estar asociada a un tipo particular de masculinidad cuyos rasgos contemplan la virilidad y el control de las emociones (Hooks, 2004) (Connel, 2005). Además, el honor no solo se posee, sino que también debe protegerse activamente. Para mantener su estatus honorífico, la persona debe demostrar la capacidad de confrontar y, en última instancia, de acallar a cualquiera que intente cuestionar o despojarlo de este prestigioso título.

De este modo, el honor se configura no solo como un ideal normativo de conducta, sino como una lucha permanente por preservar la legitimidad y el respeto que este otorga dentro de un contexto social específico. Pitt-Rivers lo sintetiza al afirmar que “en el campo del honor, poder es derecho” (1968, p. 25) sugiriendo que el honor implica una relación intrínseca con el ejercicio del poder y la capacidad de reivindicarlo frente a posibles transgresiones.

El agravio asociado al honor no radica únicamente en la acción ofensiva, sino en la violación simbólica de aquello que es considerado digno de respeto y protección dentro de una comunidad. La humillación, en este marco, constituye la antítesis del honor: es un acto que rebaja al individuo, exponiéndolo al desprecio o la burla y, lo que es más importante, dejando al descubierto su vulnerabilidad frente a los demás. Una persona humillada no solo pierde prestigio, sino que también se convierte en un blanco más fácil para futuras ofensas, ya que su incapacidad de responder refuerza la percepción de debilidad.

La leyenda de Sansón (Bíblica, 2015, Jueces 13–16), ofrece un claro ejemplo emblemático de cómo la humillación pública puede desatar una necesidad profunda de reivindicación del honor perdido. Sansón, conocido por su fuerza prodigiosa, es traicionado por Dalila, quien le corta el cabello, símbolo de su pacto con Dios y fuente de su poder. Esta traición lo condena a la captura por parte de los filisteos, quienes no solo lo derrotan físicamente, sino que lo someten a una humillación pública: lo privan de su vista, lo encadenan y lo convierten en un esclavo moliendo grano. Este acto no es meramente un castigo; es una afrenta deliberada a su identidad y a su rol como defensor del pueblo de Israel. En un contexto donde el honor es central, esta humillación no afecta únicamente a Sansón como individuo, sino que también deshonra al pueblo y a la divinidad que él representa.

La culminación de la historia se da cuando, durante una celebración filisteo, Sansón, ahora un hombre humillado, ruega a Dios que le devuelva su fuerza por última vez. Con un acto de venganza devastador, derrumba el templo donde es exhibido, destruyendo a sus enemigos junto con él. Este acto final no solo representa la venganza contra quienes lo habían degradado, sino también una forma de restaurar su honor y reafirmar su identidad como juez y guerrero. En la narrativa de Sansón, la venganza trasciende el plano personal y se convierte en un acto de justicia divina. De tal manera que este acto trasciende al individuo, así como afirma Weber al hablar sobre la retribución: “Y esta es, en primer término, de carácter colectivo: el pueblo como

totalidad deberá conocer la exaltación; sólo así puede el individuo alcanzar de nuevo su dignidad” (1964, p. 396).

Por ello, Pitt-Rivers enfatiza que “dejar una afrenta sin venganza es dejar el propio honor en estado de indefensión” (1968, p.26). Esta idea pone de manifiesto la función restaurativa de la venganza dentro del sistema de valores asociados al honor: no se trata únicamente de responder al daño sufrido, sino de reafirmar el estatus personal y la capacidad de resistir futuros ataques. Así, la venganza se convierte en un mecanismo esencial para restituir el equilibrio social y proteger la posición del individuo en la comunidad, así como de la comunidad a la que este representa cuando no existen mecanismos institucionales del Estado para dirimir los conflictos. La venganza no solo ‘restituye’ el honor ofendido, sino que además sirve como mecanismo de disuasión potencial ante futuros agravios. Por ello la violencia ejercida por el agraviado suele ser desproporcionada y espectacular; es decir, sus efectos van más allá de la persona agraviada y tienen como principal objetivo el ojo espectador y que con este acto queden marcadas las posibles consecuencias en el imaginario de quien potencialmente se atreva a cometer un acto de ofensa contra el honor del sujeto (Wynn, 2020). Por ello, quizá uno de los rasgos de masculinidad que más se privilegia en estos contextos con los antes mencionados, se encuentra también la crueldad.

De acuerdo con Wynn (2020), la venganza, aunque en apariencia busca restaurar el honor y disuadir futuros agravios, a menudo perpetúa ciclos de violencia difíciles de romper. Cada acto vengativo, especialmente cuando es desproporcionado, siembra resentimiento en la parte agraviada, quien puede sentirse legitimada para responder con una nueva afrenta. De este modo, la venganza no pone fin al conflicto, sino que lo prolonga, transformándolo en una cadena de represalias que puede involucrar no solo a los individuos directamente afectados, sino también a sus comunidades o grupos de referencia. Esta dinámica, lejos de restablecer el equilibrio social, alimenta una espiral destructiva que socava la cohesión del grupo y refuerza la necesidad de recurrir constantemente a la violencia como medio de resolución. Así, lo que comienza como una reivindicación del honor personal o colectivo puede degenerar en un conflicto interminable que deja cicatrices profundas en todos los involucrados.

El derecho retributivo⁷ se presenta como un mecanismo que no elimina la violencia, sino que la regula y la institucionaliza. A diferencia de la venganza, que es un acto personal, emotivo y desproporcionado, el derecho retributivo se caracteriza por su pretensión de imparcialidad y proporcionalidad. Mientras la venganza busca restituir el honor a través de actos espectaculares y, a menudo, crueles, el derecho canaliza esa violencia en un marco normativo que despoja el castigo de su carácter pasional. La violencia retributiva, ejecutada por el Estado como Leviatán, evita los efectos colaterales sobre terceros; no se trata de la masacre de una familia por la pérdida de un ojo, sino de un “ojo por ojo” regulado. Además, al ser implementada por un tercero imparcial, el vínculo emocional entre el agraviado y el agresor se diluye, imposibilitando la retaliación directa contra el ejecutor del castigo. Este proceso rompe con los ciclos de violencia propios de las dinámicas de honor, pero, al mismo tiempo, institucionaliza la violencia al fijarla en estructuras impersonales que perpetúan su legitimidad bajo el discurso del derecho.

⁷ De acuerdo con Gutiérrez-Romero et al “La justicia retributiva implica la imposición de una sanción o castigo apropiado por violación de la ley penal; el Estado, por medio del enjuiciamiento ante un juez, debe establecer la culpabilidad de una persona por la violación de la ley, determinar la culpa e imponer la sentencia apropiada por medio de la decisión de un juez, la cual puede incluir una multa, encarcelamiento y, en casos extremos, una pena de muerte donde esto sea posible” (2020, s/p.)

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Para la elaboración de este artículo, se llevó a cabo una revisión exhaustiva de las narrativas míticas y legendarias del Pentateuco, con un enfoque particular en los pasajes que abordan el sistema de honor, los mecanismos de castigo y la regulación jurídica en el patriarcado del Cercano Oriente. La metodología privilegió el análisis de fuentes primarias, complementadas por interpretaciones académicas críticas, lo que permitió enmarcar las narrativas bíblicas dentro de su contexto histórico, social y jurídico. El enfoque principal consistió en un análisis comparativo entre el código de honor pre-legal reflejado en la narrativa de Jacob en el Génesis y el desarrollo posterior del derecho retributivo codificado en el Deuteronomio. Este análisis buscó identificar las diferencias en los mecanismos punitivos, resaltando cómo dichos cambios reflejan transformaciones en la organización social y jurídica de las sociedades hebreas en la temprana Edad de Hierro.

Siguiendo a McClellan, este artículo parte de una perspectiva que rechaza la univocalidad de la Biblia, adoptando en su lugar el consenso académico que la considera un compendio de narrativas elaboradas por diversas autorías y grupos sociales en diferentes contextos históricos (2022). Por ejemplo, en el debate académico actual la narrativa de Jacob ha sido vinculada con tradiciones del norte de Israel, posiblemente influenciadas por contextos culturales más amplios, incluyendo Mesopotamia. Por otro lado, las leyes del Deuteronomio reflejan las preocupaciones político-religiosas del reino del sur durante el período monárquico tardío, como la centralización del culto en Jerusalén y la consolidación de la identidad nacional en Judá (Baden, 2012). Estas dinámicas históricas y geográficas muestran que los textos no están escritos en un vacío cultural, sino que manifiestan los intereses económicos y políticos de sociedades concretas y a través de sus manifestaciones literarias podemos observar el proceso de institucionalización del patriarcado, la propiedad privada y la familia monogámica en el sentido en que lo hacen Engels (1977) y Lerner (1982).

Para el estudio de caso, se seleccionó un episodio que ejemplifica la violación del derecho de propiedad del padre sobre su hija en el contexto de los acuerdos matrimoniales. Este caso se examinó desde dos perspectivas: el sistema de honor como marco normativo en Génesis y el derecho retributivo como expresión de un orden jurídico más institucionalizado en Deuteronomio. El análisis se centró en las implicaciones jurídicas y sociales de cada enfoque, evaluando su capacidad para regular la violencia y preservar el orden social.

Finalmente, se realizó una evaluación crítica de los hallazgos, considerando las limitaciones inherentes a las fuentes y los posibles sesgos interpretativos. Este análisis no solo buscó explorar las implicaciones del desarrollo jurídico en el patriarcado del Cercano Oriente, sino también reflexionar sobre cómo estas narrativas contribuyen a una mejor comprensión de la violencia de género y la justicia social en contextos contemporáneos, iluminando los orígenes históricos de sistemas jurídicos que aún influyen en las dinámicas de poder y género en la actualidad.

ANÁLISIS JURÍDICO-SOCIAL DE GÉNESIS 34 Y LAS LEYES SEXUALES DE DEUTERONOMIO 22

El estatus social de la mujer en el Pentateuco se refleja predominantemente como una extensión de la propiedad masculina. Este sistema, fundamentado en tradiciones consuetudinarias, es

ilustrado claramente en Génesis 29, donde las decisiones matrimoniales son tomadas exclusivamente por los varones, sin considerar la voluntad de las mujeres involucradas.

En este relato, Jacob acuerda trabajar siete años para su tío Labán a cambio de la mano de Raquel. Sin embargo, Labán engaña a Jacob, entregándole primero a su hija mayor, Lea, aludiendo a la costumbre local de casar primero a la primogénita. Jacob accede a trabajar otros siete años para finalmente casarse con Raquel (Bíblica, 2015, Génesis 29). Este trato resalta el carácter transaccional del matrimonio, donde las mujeres son intercambiadas como bienes económicos y estratégicos.

Además, el control sobre las mujeres se refuerza con su papel en la reproducción y la perpetuación del linaje. La decisión de Labán de casar primero a Lea muestra cómo el valor de las mujeres disminuye con el tiempo, transformándolas en una carga económica si no se desposan oportunamente. Al casarse, las mujeres pasan de ser propiedad de su padre a ser parte del patrimonio de su esposo, subordinadas a la reproducción y la continuidad del nombre familiar.

Esta narrativa ilustra la profunda raíz patriarcal de las sociedades del Antiguo Cercano Oriente, donde las mujeres carecían de autonomía y su papel social estaba definido exclusivamente en función de los intereses masculinos y familiares. Este contexto es esencial para comprender el tratamiento de Dina en Génesis 34, donde la agresión sexual se interpreta como un agravio a los hombres de su familia, antes que una violencia contra ella misma.

Génesis 34 nos relata la historia de un abuso sexual de Dina, hija de Lea y Jacob por parte de Siquén, hijo de Jamor. Este la vio en el campo y la tomó por la fuerza. Sin embargo, la narración destaca que Siquén “luego se enamoró de ella y trató de ganarse su afecto” (Bíblica, 2015, Génesis 34, s/p), motivo por el cual el joven habla con su padre para que este medie con el padre de Dina y se convenga su matrimonio. Es importante señalar que, como se observa en Génesis 29, la negociación se da entre los varones de la familia sin tomar en cuenta la agencia de la mujer quien fue víctima del abuso; por ello, no resulta extraño que más adelante el texto afirme que “Siquén había cometido una ofensa muy grande contra Israel⁸ al acostarse con su hija” (Bíblica, 2015, Génesis 34, s/p).

Es decir, a pesar de que el texto menciona dos veces que Dina fue deshonrada, el acto de deshonra es una ofensa hacia el patriarca y, por extensión, a los varones de la familia. Así mismo, se apunta que los hijos de Jacob quedaron dolidos y llenos de ira por lo sucedido pero esta ira más de ser por la violación de su hermana como sujeto, es la de una ofensa, un crimen contra la propiedad de su familia tal como se demostrará por el contexto literario. En este sentido, el texto refleja una dinámica en la que el cuerpo de Dina se convierte en un escenario simbólico para la disputa entre varones, donde la deshonra no se reconoce como una afrenta a la mujer como sujeto, sino como una transgresión a las normas de honor y propiedad de la familia. Este marco conceptual patriarcal se verá reforzado a medida que la narración progresa hacia la venganza violenta de los hermanos, lo que permitirá explorar las tensiones entre el código de honor y los sistemas jurídicos emergentes.

⁸ Israel es otro nombre que Jacob recibe dentro de los textos bíblicos. Este nombre lo recibe en Génesis 32 de boca de Dios (o el ángel de Dios) quien le dice, tras luchar con él hasta el amanecer, “Ya no te llamarás Jacob, sino Israel, porque has luchado con Dios y con los hombres y has vencido” (Bíblica, 2015, Génesis 32, s/p).

La tradición dictaba que el varón debía llegar a un acuerdo nupcial con el padre de la mujer, como se establece en Génesis 29; por ello, Jamor, al reconocer la gravedad de la ofensa cometida por su hijo contra la familia de Jacob, propone una compensación significativamente mayor que la usualmente establecida en las narrativas de los patriarcas bíblicos. Para cerrar el trato con Jacob, Jamor ofrece: “Háganse parientes nuestros. Intercambiamos nuestras hijas en casamiento. Así ustedes podrán vivir entre nosotros y el país quedará a su disposición para que lo habiten, hagan negocios y adquieran terrenos” (Bíblica, 2015, Génesis 34, s/p). De esta manera, no solo intenta pagar el precio tradicional por la hija, sino también restituir la ofensa a través de una oferta que incluye beneficios económicos y territoriales.

A esta propuesta, Siquén añade personalmente, dirigiéndose al padre y a los hermanos de Dina: “Si ustedes me hallan digno de su favor, yo les daré lo que me pidan” (Bíblica, 2015, Génesis 34, s/p). Génesis 29 nos sirve para establecer un parámetro del costo económico de una mujer en el intercambio mercantil, y cómo vemos, es en la narración de Génesis 34, la oferta hecha por Siquén y Jamor la superan con creces. Así, estas palabras pronunciadas por el hijo subrayan la magnitud del agravio percibido y la intención de superar el conflicto mediante una compensación excepcional, en un intento por restaurar el honor de la familia afectada.

Posterior a la negociación realizada por los patriarcas, el relato señala que: “Por el hecho de que su hermana Dina había sido deshonrada, los hijos de Jacob respondieron con engaños a Siquén y a su padre Jamor” (Bíblica, 2015, Génesis 34, s/p). Estos, les plantearon una condición específica: “Sería una vergüenza para todos nosotros entregarle nuestra hermana a un hombre que no está circuncidado” (Bíblica, 2015, Génesis 34, s/p). Ante esto, Jamor consideró la petición razonable y persuadió a sus hombres para que todos, él incluido, se sometieran a la circuncisión. Sin embargo, esta condición resultó ser una estratagema ideada por los hermanos de Dina.

El texto describe los siguientes acontecimientos:

Al tercer día, cuando los varones todavía estaban muy adoloridos, dos de los hijos de Jacob, Simeón y Leví, hermanos de Dina, empuñaron cada uno su espada y fueron a la ciudad, donde los varones se encontraban desprevenidos, y los mataron a todos. También mataron a filo de espada a Jamor y a su hijo Siquén, sacaron a Dina de la casa de Siquén y se retiraron. Luego los otros hijos de Jacob llegaron y, pasando sobre los cadáveres, saquearon la ciudad en venganza por la deshonra que había sufrido su hermana. Se apropiaron de sus ovejas, vacas y asnos, y de todo lo que había en la ciudad y en el campo. Se llevaron todos sus bienes, sus hijos, sus mujeres y saquearon todo lo que encontraron en las casas (Bíblica, 2015, Génesis 34, s/p).

La desproporcionalidad en la respuesta de Simeón y Leví es evidente y recalca la complejidad de los conceptos de honor y venganza en las narrativas bíblicas. Frente a la deshonra de Dina, los hermanos optan por un acto de represalia que trasciende cualquier noción de justicia proporcional. El asesinato masivo de todos los varones de la ciudad, seguido del saqueo de bienes, mujeres y niños, evidencia no solo la intensidad de su respuesta emocional, sino también una percepción de justicia vinculada al exterminio completo del "otro" como medio para restaurar el equilibrio percibido. Esta acción no responde únicamente al agravio contra Dina, sino que refuerza un sistema de valores en el que el honor familiar es inquebrantable, aunque ello implique crueldad y destrucción masiva.

Por otro lado, la crueldad y la espectacularidad del ataque no deben ser vistas solo como un acto impulsivo, sino también como una estrategia calculada para maximizar el impacto de su mensaje. De acuerdo con Yamada:

The brothers, especially Simeon and Levi, perceive the violence done to Dinah as a violation not only of their sister but also of their family. Thus, vengeance is carried out on the perpetrating individual and the individual's group. Such an understanding of rape makes sense within the cultural framework of honor and shame, where personality is assumed to be located not in the self but in the larger group. (2008, p. 41).

Aprovechar la vulnerabilidad física de los varones circuncidados no solo asegura la victoria, sino que amplifica la humillación infligida a la ciudad entera. El saqueo posterior y la esclavización de mujeres y niños refuerza el carácter totalizador del castigo, extendiendo la venganza más allá de la ofensa inicial para abarcar la completa desarticulación de la comunidad. Este acto trasciende el ámbito de lo personal y emocional, configurándose como un recordatorio visual y tangible de las consecuencias de atentar contra el honor de una familia patriarcal.

Jacob, al enterarse de los actos cometidos por sus hijos reprende a Simeón y Leví diciéndoles “Me han provocado un problema muy serio. De ahora en adelante los cananeos y ferezeos, habitantes de este lugar, me van a odiar. Si ellos se unen contra mí y me atacan, me matarán a mí y a toda mi familia, pues cuento con muy pocos hombres” (Bíblica, 2015, Génesis 34, s/p).

La respuesta de Jacob a Simeón y Leví pone en evidencia las trágicas consecuencias de restaurar el honor mediante la venganza. Aunque sus hijos buscaban proteger la dignidad familiar, el uso de la violencia como instrumento de justicia no solo ha traído consigo una masacre, sino que también ha desencadenado un riesgo mayor para la comunidad. Jacob expresa su preocupación por la posibilidad de represalias por parte de los cananeos y ferezeos, quienes ahora perciben a su familia como una amenaza. Este fragmento subraya cómo los ciclos de violencia, iniciados bajo la justificación del honor, generan una espiral de inseguridad y vulnerabilidad, amplificando el conflicto y extendiéndolo a grupos más amplios. En este sentido, la restauración del honor no se traduce en estabilidad, sino en una cadena de consecuencias que perpetúan la hostilidad y el miedo.

Finalmente, los hijos de Jacob justifican sus actos al objetar a su padre: “¿Acaso podíamos dejar que él tratara a nuestra hermana como a una prostituta?” (Bíblica, 2015, Génesis 34, s/p). Esta justificación no solo está anclada en la perspectiva de los personajes, sino que parece resonar con la postura implícita de la autoría del texto. En Génesis 34, no se observa una condena explícita hacia el uso de la venganza como mecanismo de respuesta ante la deshonor; por el contrario, esta narrativa, al igual que otros pasajes bíblicos como las hazañas de Sansón o la masacre de los madianitas, refuerza la venganza como un modelo heroico y legítimo.

En este contexto, la crueldad y la capacidad de ejercer violencia se posicionan como virtudes esenciales del liderazgo masculino, especialmente cuando está en juego la defensa del honor familiar o comunitario. Estas narrativas no solo normalizan la violencia, sino que también la celebran como un medio para afirmar el poder y la autoridad de los líderes, creando un paradigma en el que el honor es restaurado únicamente a través de actos de agresión desproporcionada y espectacular.

Al incluir este tipo de episodios en los textos fundacionales de una tradición religiosa, se perpetúan patrones culturales en los que la violencia se asocia con el liderazgo y la protección del grupo. Esta asociación tiene implicaciones de largo alcance, ya que legitima ciclos de violencia en los que la venganza no solo es permitida, sino esperada como una demostración de fortaleza y valía. La ausencia de una crítica interna en el texto a estos actos refuerza su aceptación y replicación en narrativas posteriores.

Por lo tanto, podemos sugerir que la ausencia de una condena explícita en el texto permite que estos actos se legitimen como ejemplos de liderazgo, perpetuando ciclos de violencia donde la justicia se entiende como aniquilación del adversario y reafirmación del control masculino.

RETRIBUCIÓN, LA CONTENCIÓN DE LA VIOLENCIA

El derecho retributivo surge como un mecanismo para moderar y regular las respuestas a las transgresiones en sociedades que buscaban evolucionar desde la venganza personal hacia un sistema jurídico más estructurado. Este enfoque, reflejado en las leyes de Deuteronomio 22, intenta imponer límites a la violencia al establecer penas proporcionales y normativas claras para responder a los conflictos.

En el caso de las leyes sexuales, se evidencia un esfuerzo por categorizar y sancionar las ofensas relacionadas con la sexualidad y el honor familiar, regulando las respuestas a estos actos dentro de un marco legal que, si bien busca frenar los ciclos de violencia, también refuerza estructuras patriarcales. La intervención del derecho en estas situaciones permite identificar un cambio crucial: el paso de un castigo ejecutado directamente por los ofendidos hacia una penalización administrada por la comunidad, representada por las instituciones que aplican la ley.

De acuerdo con la ley Deuteronomica se establece que:

Si en una ciudad un hombre se encuentra casualmente con una joven virgen ya comprometida para casarse y se acuesta con ella, llevarán a ambos a la puerta de la ciudad y los apedrearán hasta matarlos; a la joven, por no gritar pidiendo ayuda a los de la ciudad, y al hombre, por deshonrar a la prometida de su prójimo. Así erradicarás el mal que haya en medio de ti (Biblica, 2015, Deuteronomio 22, s/p).

Esta ley ilustra cómo el derecho retributivo emerge como un mecanismo para canalizar y contener la violencia, reemplazando la venganza caótica con una pena codificada. Sin embargo, al regular las relaciones sexuales y la violencia mediante un marco patriarcal, perpetúa la objetivación de las mujeres y normaliza su subordinación al poder masculino. Esto subraya la complejidad del derecho retributivo: aunque introduce límites a la violencia, también fija estructuras de opresión que se presentan como “naturales” y “divinas”.

Pero si un hombre se encuentra en el campo con una joven comprometida para casarse y la viola, solo morirá el hombre que forzó a la joven a acostarse con él. A ella no le harás nada, pues ella no cometió ningún pecado que merezca la muerte. Este caso es como el de quien ataca y mata a su prójimo: el hombre encontró a la joven en el campo y, aunque ella hubiera gritado, no habría habido quien la rescatara (Biblica, 2015, Deuteronomio 22, s/p).

Este pasaje de Deuteronomio 22 introduce una visión del derecho retributivo en la que la violencia sexual contra una joven comprometida es reconocida como un crimen grave,

equiparado al homicidio. Sin embargo, esta comparación subraya más el agravio al honor masculino asociado a la prometida, que la violación misma como un acto intrínseco de violencia contra la mujer. La exclusión de la pena para la víctima, basada en su imposibilidad de recibir ayuda en el campo, muestra un intento por reconocer ciertas circunstancias de vulnerabilidad, aunque condiciona su inocencia a la ausencia de testigos y a factores externos, relegando la autonomía de su relato.

Por otro lado, al establecer un castigo exclusivo para el perpetrador, el derecho retributivo regula la violencia al imponer una pena despersonalizada y proporcional, en contraste con los ciclos de venganza familiar que predominan en narrativas como la de Dina en Génesis 34. No obstante, este marco normativo consolida estructuras patriarcales al tratar el cuerpo femenino como un medio de regulación social y de preservación del honor masculino. Aunque limita la escalada de violencia, no desafía las raíces estructurales que perpetúan el dominio y mercantilización de las mujeres, sino que las incorpora al sistema normativo estatal.

Si un hombre se encuentra casualmente con una joven virgen que no esté comprometida para casarse, la obliga a acostarse con él y son sorprendidos, el hombre pagará al padre de la joven cincuenta piezas de plata y además se casará con la joven por haberla deshonrado. En toda su vida no podrá divorciarse de ella (Biblica, 2015, Deuteronomio 22, s/p).

Este precepto de Deuteronomio 22 presenta una regulación que enfatiza la restitución económica y social ante la violación de una joven no comprometida. La obligación del agresor de pagar una compensación al padre de la joven y casarse con ella refuerza la concepción de la mujer como propiedad familiar cuya deshonra genera pérdidas económicas y sociales. El matrimonio forzado, lejos de reconocer la autonomía de la víctima, convierte el acto violento en un contrato perpetuo, subordinando su vida al perpetrador como parte del resarcimiento exigido por la ley.

Este marco legal no erradica la violencia, sino que la regula en términos de control social y mercantilización, al tiempo que perpetúa estructuras de poder patriarcales en las que el cuerpo femenino sigue siendo un vehículo de transacción y subordinación. Así, en palabras de Pressler: “The fifty shekels should be understood as a set price for the young woman's bridewealth. The violation of his daughter is a potential economic loss for the father. Because she is no longer a virgin, he will not be able to collect bridewealth for her. The violator must compensate him for this financial injury” (2001, p. 104). Y por tanto el agravio se sigue codificando como un crimen contra el honor del padre.

El derecho retributivo, como lo reflejan las leyes en Deuteronomio 22, representa un esfuerzo por romper los ciclos de violencia característicos de las sociedades pre-jurídicas, donde la venganza personal y la escalada de represalias eran las únicas respuestas ante una transgresión. En este modelo emergente, la pena busca ser proporcional al daño causado, lo que implica no solo un freno a las reacciones desmedidas, sino también una regulación que despersonaliza el castigo. Esto se logra mediante la intervención de un tercero ejecutor, distinto del ofendido, quien se encarga de impartir justicia, eliminando así el carácter de placer sádico que puede asociarse con las vendettas familiares o comunitarias.

Sin embargo, este avance hacia un sistema más regulado de justicia no elimina la violencia intrínseca, sino que la canaliza y normaliza dentro de un marco legal que perpetúa ciertas

dinámicas opresivas. Por ejemplo, las leyes analizadas asignan a las mujeres un valor transaccional, vinculado a su estado civil y a su rol en la reproducción. La reparación del daño causado a una mujer virgen no comprometida, a través del matrimonio forzado con su agresor tras el pago de una compensación económica al padre, ejemplifica cómo el derecho retributivo institucionalizó el dominio masculino. Al regular la violencia, el sistema también consolida las estructuras de poder patriarcales, convirtiendo a las mujeres en objeto de intercambio y subordinando su autonomía al control estatal y familiar.

Es particularmente reveladora la distinción espacial en las leyes, que diferencia entre los actos cometidos en la ciudad y en el campo. Este detalle, además de ofrecer criterios para evaluar la culpabilidad de las víctimas, subraya la preocupación del legislador por establecer límites claros entre la transgresión tolerable y la que amerita un castigo ejemplar. Al hacerlo, el derecho retributivo no solo busca contener la violencia, sino también consolidar un orden social donde la violencia misma se utiliza como instrumento de disciplina y control.

En este sentido, aunque el derecho retributivo frena la escalada de venganza y establece un orden más predecible, no elimina las raíces de la violencia, sino que las regula y las institucionaliza, garantizando que esta sirva a los intereses del poder hegemónico. El Estado emerge como mediador y árbitro, pero también como perpetuador de estructuras violentas, legitimando el dominio y la mercantilización de las mujeres bajo el manto de la justicia.

CONCLUSIONES

La transición del código de honor al derecho retributivo representa un momento crucial en la evolución de los sistemas legales, reflejando no solo un cambio en la forma de administrar justicia, sino también en las estructuras de poder y dominación. Mientras que el código de honor responde directamente a la afrenta percibida por un individuo o grupo, incentivando ciclos de venganza y escaladas de violencia, el derecho retributivo busca regular esta dinámica mediante la intervención de un tercero imparcial que establece penas proporcionales. Sin embargo, esta transición no elimina la violencia inherente al sistema; más bien, la institucionaliza, despersonalizándola y alineándola con los intereses del poder centralizado.

El análisis de Génesis 34, en contraste con las leyes sexuales de Deuteronomio 22, ilustra esta transición de manera vívida. En el caso de Dina, el honor familiar se convierte en el eje de la narrativa, donde los actos de venganza de Simeón y Leví representan un intento extremo de restaurar el prestigio familiar mediante la violencia desproporcionada. Por otro lado, las leyes de Deuteronomio canalizan estas mismas dinámicas a través de un marco normativo que regula las respuestas a los actos de violencia sexual. Este derecho retributivo, aunque busca limitar las escaladas violentas y establecer cierta estabilidad social, perpetúa la subordinación de las mujeres al definir su valor en términos de propiedad y transacción.

A pesar de su aparente racionalidad, el derecho retributivo no desafía las estructuras de dominación patriarcal; las consolida. Las penas estipuladas en Deuteronomio 22, ya sea la lapidación de ambos involucrados en una relación ilícita o el matrimonio forzado entre agresor y víctima, no reconocen a la mujer como sujeto autónomo, sino como un objeto cuya "deshonra" afecta principalmente a los hombres que la rodean. Este sistema convierte a la mujer en un medio para regular el honor y la estabilidad social, despojándola de agencia y perpetuando su mercantilización bajo un marco que pretende ser más civilizado que la venganza directa.

Al comparar ambos sistemas, emerge una paradoja central: mientras que el derecho retributivo intenta mitigar la violencia arbitraria y la subjetividad del honor, al mismo tiempo refuerza las jerarquías de poder que hacen posible dicha violencia. En lugar de erradicar las desigualdades inherentes al código de honor, las regula y las adapta a un modelo estatal que sigue priorizando el control sobre los cuerpos y las vidas de las mujeres. La violencia no desaparece; se institucionaliza bajo la apariencia de justicia proporcional y legítima.

En última instancia, tanto el código de honor como el derecho retributivo son expresiones de un mismo sistema de dominación patriarcal que utiliza la violencia, directa o regulada, como herramienta para consolidar el poder y perpetuar estructuras jerárquicas. Esta dinámica no solo moldea las relaciones de género en las sociedades antiguas, sino que también plantea interrogantes sobre cómo las nociones contemporáneas de justicia, poder y control continúan reproduciendo patrones de exclusión y violencia que tienen profundas raíces históricas

REFERENCIAS

- Baden, Joel (2012). *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*. New Heaven: Yale University Press.
- Benjamin, Walter (2007). “Sobre el concepto de Historia” en *Conceptos de Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Terramar ediciones
- Bíblica. (2015). Santa Biblia: Nueva Versión Internacional (NVI). Recuperado de <https://www.biblegateway.com/passage/?search=%20Jueces%2013%E2%80%939316&version=NVI>
- Connell, Robert (2005). *Masculinities*. University of California Press.
- Engels, Friedrich (1977). El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. México D.F.: Ediciones de Cultura Popular.
- Gutiérrez-Romero, Mario Fernando, et al. (2020). “Preferencia hacia la justicia restaurativa y retributiva y su relación con el nivel de competencia moral” *Suma Psicológica*, vol. 27, núm. 2, pp. 107-114, 2020. Fundación Universitaria Konrad Lorenz. Recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/1342/134265009005/html/#:~:text=La%20justicia%20retributiva%20implica%20la,por%20medio%20de%20la%20decisi%C3%B3n>
- Hobbes, Thomas (2007). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica
- Hooks, Bell (2004). *The Will to Change: Men, Masculinity, and Love*. Atria Books.
- Kovaliov, Sergei. I. (1992). *Historia de Roma*. Madrid: Akal.
- Lerner, Gerda (1987). *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press.
- Lukács, Gyorgy. (2007). *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal.
- Matínez-Méjía, Fátima. (2024). “Derechos humanos y democracia feminista: una reflexión sobre el derecho al cuidado” *Dignitas*, No. 50. Comisión de Derechos Humanos del Estado de México
- McClellan, Dan (2022). *YHWHs divine images. A cognitive approach*. Atlanta: SBL Press.
- McClellan, Dan (2024). The Bible’s law codes weren’t enforced in ancient Israel [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=SihVJZjdP5k>
- Pitt-Rivers, Julian (1968). “Honor y categoría social” Ed. J. G. Peristiany *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona: Labor
- Pressler, Carolyn (2001). “Sexual violence and Deuteronomic Law.” *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*. Sheffield: Sheffield Academic Press
- Price, Roger (2016). *Historia de Francia*. Madrid, Akal.
- Weber, Max (1998). *El político y el científico*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Weber, Max. (1964). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Wynn, Natalie (2024). *Justice*. Contrapoints. <https://www.contrapoints.com/transcripts/justice-part-1>