

# ENTRAÑAS DE MISERICORDIA. LOS RASGOS MATERNALES DE DIOS EN LAS ESCRITURAS

POR LINDA POCHER\*

*El presente artículo corresponde a la traducción al español de la tercera parte de la conferencia titulada “C’è un volto femminile della cura?”, disponible en Marcheselli, Maurizio (ed.); “Cos’è l’essere umano da necessitare cura?” (cf. Sal 8,5). Atti del Convegno annuale della Facoltà Teologica dell’Emilia Romagna, 15-16 marzo 2022. Bologna, 2023. Agradecemos tanto a la autora como a la Universidad Emilia Romagna por permitir esta publicación.*

## El vientre materno como imagen de la misericordia de Dios

Las palabras, gestos e imágenes que pertenecen al campo semántico del cuidado materno son ampliamente utilizadas en las Escrituras para describir el cuidado de Dios por su creación. Me gustaría llamar la atención específicamente sobre el desarrollo del uso teológico de la simbología materna y femenina que tiene lugar en la transición del hebreo al griego, con la traducción de la Septuaginta o Biblia de los Setenta (LXX)<sup>1</sup>.

En la Escritura hebrea, el sustantivo *reḥem/raḥam* indica unívocamente el “seno femenino” como un todo, sobre todo como “el lugar donde nace el hombre”<sup>2</sup>. El término se usa también por extensión para designar a la

1 Nota del editor: la Biblia Septuaginta o Biblia de los Setenta, generalmente abreviada LXX, es la traducción más antigua existente en griego koiné de los libros hebreos y arameos de la Biblia hebrea.

2 Kronholm, Trygve; “Rehem”, en Fabry, Heinz-Josef y Ringgren, Helmer (eds.); *Grande lessico dell’Antico Testamento*, VIII. Paideia, Brescia, 2008, p. 374.

\* Linda Pocher es Hija de María Auxiliadora, doctora en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana en Roma. Enseña Mariología, Cristología y Teología Fundamental en la Pontificia Facultad de Ciencias de la Educación Auxilium de Roma.



*“Ternura” por Oswaldo Guayasamín, 1989 (óleo sobre tela).*

*La abstracción “rahāmîm”, “misericordia”, pertenece a la misma raíz -rhm- de rehem, (seno femenino), e indica, ante todo, el lugar tierno de la naturaleza del hombre (cf. Gn 43,30).*

persona de la madre como, por ejemplo, en *Isaías* 49,15 y en *Job* 24,20, donde se dice que el seno materno ha olvidado a su hijo, y queda claro que es la madre misma quien lo ha olvidado.

La abstracción *rahāmîm*, “misericordia”, pertenece a la misma raíz -rhm- de *rehem*, e indica, ante todo, el lugar tierno de la naturaleza del hombre (cf. *Gn* 43,30) y, en consecuencia, “un sentimiento que tiene su base y su punto de llegada en algo concreto”<sup>3</sup>, es decir,

en hacer algo que favorezca concretamente el bien del destinatario de la acción. En la Escritura hebrea el uso teológico de este término es muy frecuente. Se emplea a menudo para describir la intervención de Dios en favor de sus criaturas, especialmente en los salmos.<sup>4</sup>

Con un significado similar se encuentra también el adjetivo *rahûm*, “misericordioso”, y el verbo *rhm*, “tener misericordia”, que la Escritura hebrea utiliza para describir una relación en la que el amor es asimétrico, es decir, donde alguien que está en lo alto dirige su atención hacia alguien que está abajo. El término nunca se emplea para describir la actitud del ser humano hacia Dios, sino que, la mayoría de las veces, el sujeto del verbo es Dios. En el libro de Oseas, por ejemplo, “la acción de *Yahvé* descrita con *rhm piel* significa el injerto (o reinjerto) en una relación efectiva de filiación (*Os* 1,6; 2,6.25)”<sup>5</sup>. En los pocos casos en que el sujeto del verbo es humano, se trata de una madre (*Is* 49,15) o de un padre (*Sal* 103,13). También se utiliza en sentido negativo para hablar de los enemigos (*I Re* 8,50; *Is* 13,18; *Jer* 6,23; 21,7; 42,12; 50,42), refiriéndose a que los enemigos *no tienen misericordia*. En cada uno de estos casos, así como en su aplicación teológica, es evidente la asimetría de la relación: el desequilibrio de poder surge del hecho de que el destinatario de la misericordia se encuentra en situación de peligro o necesidad.

Las diversas apariciones del verbo *rhm*, además, comparten la referencia a la dimensión afectiva de la persona y, por tanto, a la voluntad: el compromiso afectivo del sujeto de este verbo implica inmediatamente

3 Stoebe, Hans Joachim; “*Rhm*”, en Jenni, Ernst y Westermann, Claus (eds.); *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*. II, Marietti, Casale Monferrato, 1982, pp. 686-687. “En sintonía con el ambiente cultural del antiguo Cercano Oriente, en particular con el del ámbito lingüístico semítico-occidental, los autores bíblicos utilizan términos y expresiones que se refieren a las diversas partes del cuerpo para hablar del ser humano, de sus estados de ánimo, de sus reacciones y de sus relaciones” (Fabris, Rinaldo; *Cuerpo, alma y espíritu*, pp. 9-10).

4 Por ejemplo, *Is* 63,7.15; *Sal* 40,12; 51,3; 119,77.156.

5 Op.cit. Stoebe; “*Rhm*”, p. 690.

la voluntad decidida de beneficiar –o de no beneficiar y, por tanto, destruir– al destinatario de la acción, ya sea un hijo o un enemigo vencido, y culmina en una acción concreta en su favor. *Tener misericordia*, por tanto, al igual que *cuidar*, implica el reconocimiento del valor y de la dignidad personal del destinatario de la acción. La concreción de la intervención está cargada de simbolismo.

La misericordia puesta en práctica, entonces, es la relación de cuidado que hace posible y protege la existencia humana en su fragilidad física y moral. Así como el “seno materno” es el lugar físico y concreto en el que comienza la vida humana, donde el niño es alimentado, custodiado y hecho crecer hasta su nacimiento, del mismo modo, quien es “misericordioso” o “tiene misericordia” es quien cuida de la vida del ser humano, porque reconoce su valor y se dedica a sostenerla y promoverla concretamente.

*Así como el “seno materno” es el lugar físico y concreto en el que comienza la vida humana, [...] del mismo modo, quien es “misericordioso” o “tiene misericordia” es quien cuida de la vida del ser humano, porque reconoce su valor y se dedica a sostenerla y promoverla concretamente.*

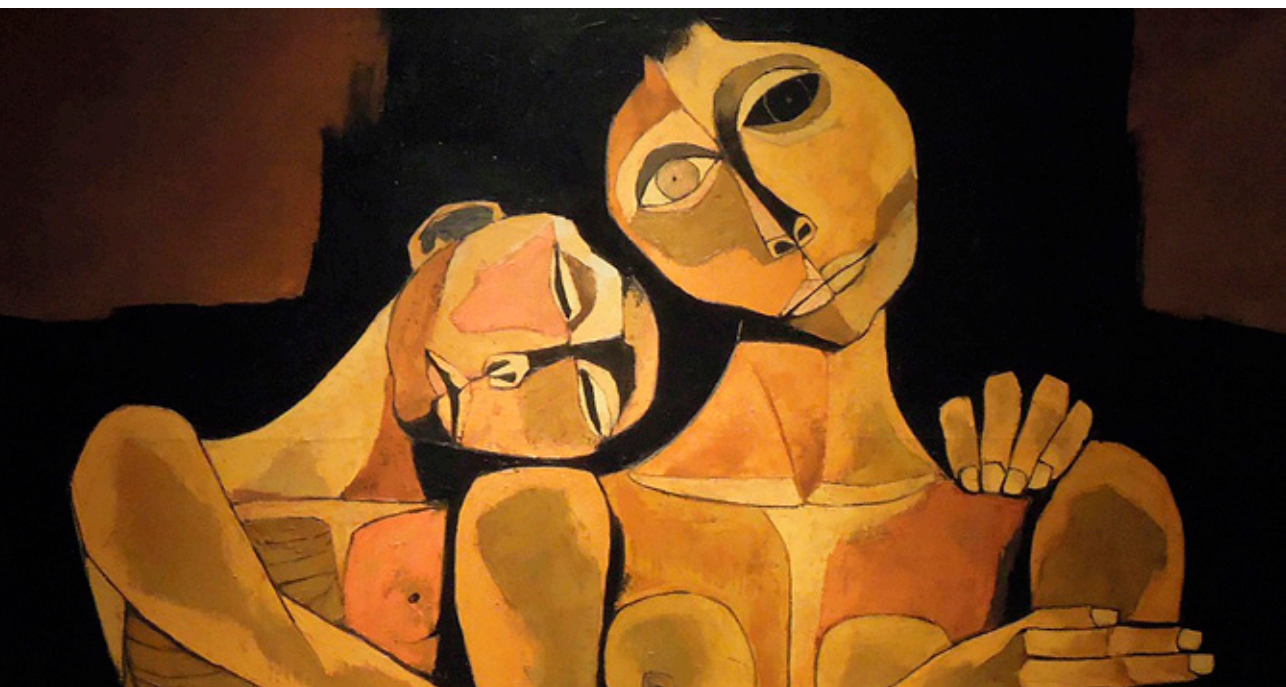
## Entrañas de misericordia

Con la transición del hebreo al griego, la unidad que provenía de la posibilidad de reconducir una pluralidad de términos a una sola raíz *–rhm–* se fragmenta en una constelación de sustantivos, adjetivos y verbos que, con el tiempo, tienden a debilitar el vínculo entre el sustantivo concreto y el verbo o el adjetivo derivados de él. Quizás debido a esa tendencia típicamente griega hacia la abstracción, al pasar de la *res* (la realidad concreta) al *concepto*, los autores sagrados tendieron progresivamente a utilizar como sinónimos términos que originalmente eran distintos.

Según el diccionario griego, el heredero natural del sustantivo *reḥem/rahām* es el término *mētra* (cf. por ejemplo, *Gn* 20,18; 29,31; 30,22; 49,25). Un diccionario común griego-italiano registra como primer significado de *mētra* el anatómico: “matriz, útero, seno materno” y “vulva”.<sup>6</sup> En un sentido figurado, el término *mētra* también significa “madre, origen, fuente”, y, por extensión, puede significar “parto, hijo”, y en botánica designa el “corazón o médula de una planta”.<sup>7</sup>

6 Cf. Rocci, Lorenzo; “μήτρα”, en *Vocabolario greco-italiano*. Società Editrice Dante Alighieri, Città di Castello, 1973, p. 1235.

7 Montanari, Franco; “μήτρα”, en *Vocabolario della lingua greca*. Loescher, Torino, 2013, p. 1534.



“Madre y niño” por Oswaldo Guayasamín, 1982 (óleo sobre tela).

Aunque el término *mētra* es común en la Septuaginta, solo aparece en dos pasajes del Nuevo Testamento: en *Lc* 2,23 y en *Rm* 4,19. En el primer caso, se trata de una cita directa del *Éx* 13,12; en el segundo, de una referencia al episodio de la concepción milagrosa de Isaac por parte de Sara. En ambos casos, por tanto, el autor remite a palabras o a hechos del Antiguo Testamento.

Para referirse al seno materno el Nuevo Testamento parece preferir el término *koilia*, probablemente derivado del adjetivo *koilos*, que significa “hueco, cóncavo”. En la literatura griega el término se atestigua a partir del siglo V a.C. para describir la “cavidad torácica” en su conjunto, aunque más frecuentemente designa el “vientre” o el “estómago”. Por extensión, puede referirse también a otras cavidades del cuerpo humano, como los pulmones, el útero, las cavidades internas del corazón o los intestinos.

En la Biblia Septuaginta el término *koilia* aparece más de cien veces y traduce diversos términos hebreos, entre ellos *beten*, que significa “vientre, abdomen”, y *mē’im*, que significa “entrañas”. Cada uno de estos términos puede designar también el seno materno o el útero, pero no de manera unívoca.

En sentido metafórico, *koilia* puede designar las profundidades del *Sheol* o del *Hades* (cf. *Jon* 2, 3). En sentido figurado, puede nombrar la sede de las facultades mentales o emocionales (*Sal* 40,8; *LXX* 39,9), apareciendo en ese caso como sinónimo de *kardia*, “corazón”.<sup>8</sup>

En el Nuevo Testamento, el término aparece veinticuatro veces: ocho veces indica el “vientre” o el “estómago”;<sup>9</sup> y en la mayoría de las restantes indica el “seno materno”<sup>10</sup>. El término a menudo aparece dentro de la expresión *ek koilias mētros*, es decir, “desde el seno materno”. *Lucas* lo usa para referirse al vientre embarazado de María e Isabel. La única excepción en *Lucas* corresponde a una cita directa de *Éx* 13,12, donde el término que se utiliza como sinónimo de “seno” es *mētra*.

Dada la mayor convergencia desde el punto de vista morfológico, y considerando que *mētra* y *mētēr*, “madre”, comparten la misma raíz, cabe preguntarse por qué en el paso de la Septuaginta al Nuevo Testamento se abandonó el término *mētra* en favor de *koilia*. Tal vez por pudor, ya que el término *mētra* evocaba fuertemente la sexualidad femenina, mientras que *mētēr* podía asociarse fácilmente con deidades femeninas paganas.

Existe un tercer término que, en el Nuevo Testamento, recoge la herencia de aquellos derivados del *rhm* dentro del campo semántico de la misericordia: el término *splanchna*, literalmente “entrañas”<sup>11</sup>. Este no es muy frecuente en la Septuaginta, ni como sustantivo ni en su forma verbal correspondiente, y no parece posible identificar una matriz hebrea veterotestamentaria para el uso del término *splanchna* en los escritos griegos del judaísmo. En la Septuaginta, el equivalente habitual de *rahāmīm* no es *splanchna* sino *hoiktirmoi*,<sup>12</sup> que podríamos traducir como “compasión”, término que no lleva consigo ninguna referencia a la imagen del seno materno.

Los términos *splanchna*, *splanchnizomai* y *eusplanchnos* ingresan en el canon gracias a la literatura judía apócrifa de los siglos II y I a.C. En los *Testamentos*

8 Cf. Silva, Moisés; “*κοιλία*”, en *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, II. Zondervan, Grand Rapids Michigan, 2014, pp. 704-705.

9 *Mt* 12,40; *Mc* 7,18-23; *1 Co* 6,13; *Ap* 10,9-10. En *Mateo* y *Marcos*, el término aparece en el contexto de la crítica de Jesús a los preceptos alimenticios judíos, mientras que en *1 Corintios* es la crítica paulina a aquellos que tienen una visión incorrecta de los placeres de la carne (tanto alimenticios como sexuales) o libertinos espiritualizantes por un lado, judaizantes por el otro.

10 *Mt* 19,12; *Lc* 1,15.41-42.44; 2,21; 11,27; 23,29; *Jn* 3,4; *Hch* 3,2; 14,8; *Gal* 1,15.

11 En la antigua literatura griega indicaba las “entrañas de la víctima sacrificial” y, sobre todo, las partes más valiosas de las vísceras. Solo a partir del siglo V a.C., designa las “entrañas” del ser humano, en particular la parte inferior del abdomen y también, pero no solamente, el útero materno. Köster, Helmut; “*σπλάγχνον*”, en Kittel, Gerhard y Friedrich, Gerhard (eds.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*. XII, Paideia, Brescia, 1979, p. 905.

12 Cf. Köster; “*σπλάγχνον*”, pp. 908-909. Cf. también Bultmann, Rudolf; “*οἰκτιρῶ*”, en Kittel, Gerhard y Friedrich, Gerhard (eds.); *Grande lessico del Nuovo Testamento*. VIII, Paideia, Brescia, 1972, pp. 449-456.

de los Doce Patriarcas, el término sustituye sistemáticamente a *oiktirmoi*, *oiktirō* y *oiktirmōn*, que en la Septuaginta traducían *ῥῆμ* y sus derivados: “la combinación de *hesed* y *rahāmīm*, frecuente en el Antiguo Testamento hebreo, ya no corresponde, como en la Septuaginta, con *eleos* y *oiktirmoi* (por ejemplo, *Os* 2,21), sino con *eleos* y *splanchna*”<sup>13</sup>.

En los evangelios sinópticos, el sustantivo aparece solo en *Lc* 1,78 “por las entrañas de misericordia de nuestro Dios, que harán que nos visite una Luz de lo alto”, mientras que el verbo se repite varias veces para calificar el comportamiento de Jesús, en particular la cualidad divina de sus acciones. En las parábolas de la misericordia (*Mt* 18,23-35; *Lc* 15,11-32; 10,30-37) el verbo describe la acción de un ser humano que representa narrativamente el modo de actuar de Dios. En la literatura paulina, el sustantivo designa al ser humano en su totalidad, en su capacidad de “intercambio personal de simpatía y de amor”<sup>14</sup>, que es expresión de su ser “en Cristo” (*Flp* 1,8). Solo en Cristo, en efecto, el ser humano descubre que él mismo posee “entrañas de misericordia”, que le permiten participar de los sentimientos de Dios hacia la humanidad.

## El sentimiento y la acción materna de Jesús

Los herederos griegos de la raíz hebrea *ῥῆμ* parecen ser, en el Nuevo Testamento, los términos *koilia* y *splanchna* con sus derivados. El abandono

del término griego *mētra* podría llevar a pensar en un desconocimiento, o al menos en una reducción, del componente específicamente femenino y materno de todo lo que tiene que ver con el cuidado hacia el prójimo, que se expresa en sentimientos y gestos de misericordia.

En realidad, es precisamente la tendencia a generalizar las actitudes maternas, atribuyéndolas también a Dios y a los varones, junto con la búsqueda de términos más adecuados para expresar esta ampliación, tendencia que ya puede advertirse en la Escritura hebrea, lo que consagra, de algún modo, la realidad de la maternidad, haciéndola, con las correcciones necesarias, un paradigma de la misericordia y del cuidado, tanto humano como divino.

*Es precisamente la tendencia a generalizar las actitudes maternas, atribuyéndolas también a Dios y a los varones, [...] lo que consagra, de algún modo, la realidad de la maternidad, haciéndola, con las correcciones necesarias, un paradigma de la misericordia y del cuidado, tanto humano como divino.*

<sup>13</sup> Op. cit. Köster; “σπλάγχνον”, p. 916. Cf. también Bultmann, Rudolf; “ἔλεος”, en Kittel, Gerhard y Friedrich, Gerhard (eds.); *Grande lessico del Nuovo Testamento*. VIII, Paideia, Brescia, 1972, pp. 399-423.

<sup>14</sup> Op. cit. Köster; “σπλάγχνον”, p. 923.



“Madre y niño” por Oswaldo Guayasamín, ca. 1985 (óleo sobre tela).

Desde el punto de vista teológico, se trata del procedimiento típico del conocimiento por analogía y de su lento desarrollo a lo largo de los siglos: la experiencia vivida del amor materno es como el trampolín desde el cual se impulsa el salto hacia el amor de Dios, que se conoce y se anuncia en aquello que es semejante, pero distinto, del amor materno. La experiencia del amor de Dios, en sus similitudes y diferencias respecto al amor materno, ilumina desde lo alto el amor de madre en su verdad más plena, ofreciendo también a los creyentes criterios para discernir la experiencia del amor humano en general. La toma de conciencia más profunda del valor y del significado del amor materno, en particular, y de las posibilidades del amor humano, en general, nos impulsa a volver la mirada, con gratitud y asombro, hacia el Creador.

Dentro de este proceso, la persona de Jesús es el *analogatum princeps*: el ser humano en el cual el cuidado divino por sus criaturas se revela sin necesidad de correcciones analógicas. Los Evangelios lo presentan como un hombre adulto capaz de dar y recibir cuidados. En su predicación, sabe conjugar los gestos y las palabras: la atención a la persona en su totalidad y el reconocimiento de la dignidad personal de cada uno (cf. *Dei Verbum*, n. 4).



*“Madre e hijo” por Oswaldo Guayasamín, 1989 (óleo sobre tela).*

Su capacidad de tocar y dejarse tocar (cf. *Mc* 5,25-34); de alimentar y dejarse alimentar (cf. *Jn* 6; *Jn* 12,2); de dar de beber y dejarse saciar la sed (cf. *Jn* 4), redime la necesidad que tiene el ser humano del cuidado de los demás, incluso en la adultez, cuando “aunque dispone de cierta autonomía y autosuficiencia, sin la ayuda solícita de otras personas no logra hacer florecer sus propias posibilidades de ser, ni encuentra refugio frente al sufrimiento”<sup>15</sup>.

Gracias a su contacto y su acogida, los enfermos y los pecadores públicos son reintegrados en la vida social (cf. *Mt* 8, 3.15). Sus encuentros con mujeres, de quienes no teme dejarse besar o acariciar (cf. *Lc* 7,38), se caracterizan especialmente por su capacidad de acoger gestos y solicitudes de cuidado (cf. *Lc* 8,2-3).<sup>16</sup> Demuestra una atención llena de ternura y aprecio por los niños, a quienes toma en brazos, acaricia y bendice (cf. *Mc* 10,16), revelando indirectamente la alegría que “debió sentir recordando los días de su infancia”<sup>17</sup>, envuelto en el cuidado de sus padres.

A los gestos concretos de cuidado se añade la pedagogía del diálogo, a la que Jesús recurre con frecuencia en su predicación (cf. *Mt* 16,15; *Jn* 1,38). Al ceder la palabra a su interlocutor y permitir que la reacción de quien le escucha influya realmente en el desarrollo de su discurso, Él reconoce la dignidad del otro, expresa la pasión del Padre por el bien de sus hijos, de quienes se siente corresponsable, y manifiesta un profundo respeto por el prójimo y su autonomía, incluso frente a la crítica o el rechazo. No teme el encuentro directo ni el enfrentamiento, ni siquiera cuando la comunicación está cargada de emociones y sentimientos (cf. *Mc* 7,25-30; *Lc* 18,18-23).<sup>18</sup> Por último, sabe discernir cuándo es momento de dar un paso atrás y dejar a los suyos la posibilidad de asumir personalmente la situación (cf. *Jn* 16,7).

Desde el punto de vista del desarrollo humano, la capacidad de cuidar del prójimo depende en gran medida del “modo en que hemos sido cuidados y

*La experiencia vivida del amor materno es como el trampolín desde el cual se impulsa el salto hacia el amor de Dios, que se conoce y se anuncia en aquello que es semejante, pero distinto, del amor materno. [...] La toma de conciencia más profunda del valor y del significado del amor materno, en particular, y de las posibilidades del amor humano, en general, nos impulsa a volver la mirada, con gratitud y asombro, hacia el Creador.*

15 Mortari, Luigina; *Cura e attenzione*. Edición en español: *Cuidado y atención*. Morata, Madrid, 2017, p. 63.

Cf. también Pagazzi, Giancarlo; *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*. Cittadella, Assisi, 2004.

16 Cf. Calduch-Benages, Núria; *Il profumo del vangelo. Gesù incontra le donne*. Paoline, Milano, 2007, pp. 13-19

17 Ratzinger, Joseph; *Il Dio di Gesù Cristo. Meditazioni sul Dio uno e trino*. Queriniana, Brescia 2005, p. 76..

18 Cf. Congar, Yves Marie-Joseph; *Gesù Cristo, nostro Mediatore, nostro Signore*. Marietti, Torino, 1967, p. 49.

acariciados en la primera infancia”<sup>19</sup>. La experiencia del cuidado imprime una forma, un modo de ser y de actuar en quien lo ofrece y en quien lo recibe. El cuidado estructura la existencia: para bien, cuando es adecuado; para mal, cuando falta. Los evangelios –¡afortunadamente!– no omiten señalar cómo y cuándo el Hijo recibió el cuidado que estructuró su existencia humana.

Al narrar el primer gesto de cuidado de María hacia Jesús, el evangelio de Lucas parece querer llamar intencionadamente la atención del lector sobre él (cf. *Lc* 2,7). Envolver a un bebé recién nacido en pañales era una práctica común en la antigüedad; sin embargo, el ángel lo ofrece como una “señal” a los pastores: “Encontraréis a un niño envuelto en

*En el evangelio de Juan encontramos el único caso en el que 'koilia' se aplica a la dimensión íntima, interior y espiritual de la persona, cuando Jesús, aludiendo a la efusión del Espíritu, promete que “de su seno brotarán ríos de agua viva” (Jn 7,38). Como el vientre de una madre, el interior de los que creen genera vida. El don del Espíritu es el don de la capacidad de cuidar, de compartir los mismos sentimientos del Padre y del Hijo, la misma capacidad de donarse, amar y dejarse amar.*

pañales, acostado en un pesebre” (v. 12). Al llegar a la gruta, hallan “a María y a José, y al niño acostado en un pesebre” (v. 16). En el versículo 16, el elemento “pañales” es sustituido por los nombres de los padres, como si el niño estuviera “envuelto” por su presencia y su cuidado.<sup>20</sup> En el signo de los pañales, pues, Lucas presenta y resume los numerosos gestos de cuidado que María y José prodigaron a su Hijo, no solo en su infancia, sino a lo largo de toda su vida.

El evangelio de Juan, remontándose más allá de la encarnación para buscar la fuente del cuidado recibido por el Hijo, nos invita a contemplar la escena del Hijo que reposa en el seno del Padre desde la eternidad (*Jn* 1,18). El término griego es *kólpos*, traducido como “seno” o “regazo”.<sup>21</sup> Es un término que, tanto en la literatura griega como en la Septuaginta puede designar también el “útero” o “vientre materno”, pero que en Juan se usa más bien para describir una relación interpersonal caracterizada por una profunda intimidad y reciprocidad en el amor.<sup>22</sup> El mismo término se usa, durante la Última Cena, para describir la escena del discípulo amado que

19 Gamelli, Ilaria; *Pedagogia del corpo*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2011 (2001), p. 7.

20 Serra, Aristide; *María di Nazaret. Una fede in cammino*. Paoline, Milano, 1993, p. 24.

21 Cf. Meyer, Rudolf; “κόλπος”, Kittel, Gerhard y Friedrich, Gerhard (eds.); *Grande lessico del Nuovo Testamento*, V. Brescia, 1969, pp. 762-767.

22 Tal desarrollo, por otra parte, está en conformidad con el uso del término hebreo *hêq*, que la LXX traduce generalmente como *kolpos*. Cf. André, Gustav; “hêq”, en Fabry, Heinz-Josef y Ringgren, Helmer (eds.); *Grande lessico dell'Antico Testamento*, II. Brescia, 2008, pp. 966-968.

apoya su cabeza en el pecho del Maestro (Jn 13,23). Los gestos de cuidado del Hijo, en definitiva, son fruto del cuidado recibido del Padre de los cielos y de los padres de la tierra.

Por otra parte, en el evangelio de Juan encontramos el único caso en el que *koilia* se aplica a la dimensión íntima, interior y espiritual de la persona, cuando Jesús, aludiendo a la efusión del Espíritu, promete que “de su seno brotarán ríos de agua viva” (Jn 7,38). Como el vientre de una madre, el interior de los que creen genera vida. El don del Espíritu es el don de la capacidad de cuidar, de compartir los mismos sentimientos del Padre y del Hijo, la misma capacidad de donarse, amar y dejarse amar.

En los gestos de la Última Cena, Jesús muestra su capacidad de integrar, sin reparo, los gestos que su cultura reconocía como maternos y paternos de cuidado. Si partir el pan era el gesto típico del cabeza de familia judío, mediante el cual el padre expresaba su dedicación a la esposa y a los hijos, Jesús añade una palabra que solo una madre podría pronunciar con plena verdad: “Este es mi cuerpo”. El único cuerpo humano del que otro ser humano puede alimentarse, literalmente, es el cuerpo materno.<sup>23</sup>

En las familias que no tenían sirvientes, además, lavar los pies era el gesto propio de la madre o la esposa.<sup>24</sup> Un gesto que, sin duda, el niño Jesús recibió y observó de María, y que durante su ministerio público algunas mujeres repitieron para expresar su afecto hacia Él. Ese mismo gesto es entregado a los discípulos como modelo del cuidado que los creyentes deben tener los unos por los otros (Jn 13,15).

La parábola del cuidado, que en la experiencia humana tiene su origen en la relación única con la mujer que da vida, alcanza en Jesús su cumplimiento: cada creyente está llamado a integrar en su modo de relacionarse con el prójimo la misma ternura y atención de una madre hacia su hijo. Así se cumple, en Jesús, la profecía de Isaías: “¿Puede una mujer olvidar a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Aunque ellas se olvidaran, yo no te olvidaré” (Is 49,15). **H**

23 Cf. Dumais, Monique; “Femmes faites chair”, en Lacelle, Eugène]. (ed.); *La femme, son corps et la religion. Approches pluridisciplinaires*. Bellarmin, Montreal, 1983, p. 65.

24 Cf. Grasso, Salvatore Giuseppe; *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*. Roma, 2008, p. 548; Galot, Jean; *Maria la donna nell'opera della salvezza*. Roma, 1991, p. 108.