

# LAS PRÁCTICAS DE LA ORACIÓN MONÁSTICA: ORIGEN, EVOLUCIÓN Y TENSIONES<sup>1</sup>

Columba Stewart, OSB<sup>2</sup>

¿Qué podemos saber acerca de cómo rezaban los monjes egipcios? Están los tipos habituales de evidencia, textuales y arqueológicos, así como también el efecto perdurable de la práctica de la oración monástica egipcia en tradiciones monásticas posteriores—e incluso no monásticas—que subyacen hasta la actualidad. Podemos deducir un patrón básico de oración con un carácter distintivo. Pero antes de describir este patrón, necesitamos tener en cuenta algunos de los rasgos del monacato egipcio que lo hicieron tan poco común y tan poderoso en la imaginación monástica posterior, y que contribuyeron a su desarrollo espectacular en los siglos que condujeron al establecimiento del Monasterio Blanco y a la transición hacia un patrón típicamente cenobítico para la vida monástica egipcia.

---

1 *The Practices of Monastic Prayer: Origins, Evolution, and Tensions*, texto publicado en: *Living for Eternity: The White Monastery and its Neighborhood. Proceedings of a Symposium at the University of Minnesota, Minneapolis, March 69. 2003*. Ed. Philip SELLEW. <http://egypt.cl.umn.edu/eventsr.html>; traducción de la Hna. Graciela Sufé, osb (Abadía Gaudium Mariae, San Antonio de Arredondo, Córdoba, Argentina).

2 Nació el 16 de julio de 1957 en Houston, Texas. Hizo su Profesión Monástica el 11 de julio de 1982 en Saint John's Abbey, y su Profesión Solemne el 11 de julio de 1985. Ordenado Diácono el 12 de julio de 1989, y sacerdote el 8 de junio de 1990. Especialista en Monacato cristiano primitivo, tiene un título de Bachiller en Historia y Literatura de la Universidad de Harvard; un Master en Estudios religiosos de la Universidad de Yale y un Doctorado en Teología de la Universidad de Oxford. Ha publicado extensamente sobre Cristianismo, Monacato y Cultura manuscrita. Participó en la fotografía de documentos históricos manuscritos en su contexto original (Oriente Medio, África, Europa del Este, el Cáucaso, Asia del Sur). Nombrado en 2003 director ejecutivo del *Hill Museum y Manuscript Library* (HMML) en la Universidad *Saint John* de Coleville de Minnesota, consiguió que estos documentos fueran accesibles a un amplio público. En 2015 el HMML subió *on line* una sala de lectura para que los visitantes tuvieran acceso a la creciente colección digitalizada de más de 250.000 libros manuscritos y cincuenta millones de páginas manuscritas de la biblioteca, que es la más grande colección digital mundial de manuscritos antiguos.

Primero está el desierto. Este no era simplemente una característica topográfica de la experiencia monástica egipcia, sino el telón de fondo sobre el cual la película del idealismo monástico clásico se representó. Se ha escrito mucho, y se continúa haciéndolo, sobre la concepción monástica del desierto, con grados variables de coloración romántica. Sabemos que la mayoría de los ascetas egipcios no vivieron en realidad en el desierto profundo<sup>3</sup>, y a medida que pasaba el tiempo hasta los ascetas que moraban en los lugares más remotos se beneficiaron de la protección de compañeros, de mecenazgos, e ingresos provenientes de tierras cultivadas en regiones más hospitalarias<sup>4</sup>.

La *Vida de Antonio* es el retrato clásico de la “invasión” monástica y de la ocupación de la tierra de los demonios<sup>5</sup>. En este libro, el desplazamiento geográfico desde un lugar poblado hacia el desierto más remoto, juega un papel esencial en el desarrollo de la vocación monástica de Antonio. En gran medida a causa de esta extraordinaria obra de la hagiografía monástica, la tradición monástica cristiana ha valorado mucho la noción del desierto, verdadera o metafórica, como un lugar de exigencia y de combate. Las fuentes literarias nos recuerdan que, no importa lo que *nosotros* podemos pensar del desierto, *ellas* no exaltan su belleza salvaje o sus rosáceos amaneceres. El desierto de los ascetas, en el que se internaban sin la seguridad de camionetas 4 x 4 ni de tiendas que venden artículos para expediciones, realmente infundía miedo. Hasta en las etapas más tempranas del asentamiento monástico, los pequeños eremitorios estaban rodeados normalmente por una pared baja que proporcionaba alguna protección contra animales interesados en cultivos o depósitos de alimentos. Pero estas paredes bajas además significaban recinto o clausura, el compromiso monástico de permanecer en un lugar, agazapado ante cualquier fuerza, animal o demoníaca, que intentara un desalojo<sup>6</sup>. Era un lugar donde el terror y la muerte se insinuaban fácilmente en la imaginación humana. Cuando Evagrio Póntico escribió acerca

---

3 James GOEHRING nos ha ayudado a comprender mejor la mitología que rodeaba al desierto tanto en el siglo IV como en la actualidad; ver particularmente los ensayos reunidos en *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism* (Harrisburg, PA: Trinity Press, 1999).

4 Ver Rodolphe KASSER, “Sortir du Monde. Réflexions sur la situation et le développement des établissements monastiques aux Kellia”, *Revue de Théologie et de Philosophie* 26 (1976): 120-24.

5 ATHANASIUS, *Vida de Antonio* 8 y 41, ed. G. J. M. BARTELINK, Sources Chrétiennes [SChr] 400 (Paris: Cerf, 1994), 156 y 246.

6 Antoine GUILLAUMONT, “Histoire des moines aux Kellia”, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 8 (1977): 202-03.

del “pensamiento” obsesivo de glotonería o avaricia, escribía no tanto acerca del placer o de la ambición, sino acerca de las preocupaciones por la enfermedad y el decaimiento de las fuerzas<sup>7</sup>. Cuando nosotros tenemos en la mente el monacato egipcio en su “Edad de Oro” del siglo IV, debemos acordarnos de que el desierto era más peligroso entonces, con todavía abundante flora y fauna depredadora, y con los pocos habitantes humanos nativos mal dispuestos hacia los recién llegados que se apoderaban de sus fuentes de agua e introducían cultivos, aunque fuera a escala limitada, en los territorios de los nómades. Las devastaciones de los asentamientos monásticos, repetidas y a menudo criminales, condujeron con el paso del tiempo al abandono de algunos sitios o a su transformación en fortalezas como los *cenobia*<sup>8</sup>.

También llega a ser claro a partir de las lecturas de Evagrio y de otros autores que la “ciudad”<sup>9</sup> monástica establecida en el desierto no era utopía. Las ansiedades acerca de la salud y la manera de sobrevivir se exacerbaban por la tensión que surgía entre los monjes, porque sus preocupaciones los conducían a percibir a los demás como competidores a causa de la escasez de recursos<sup>10</sup>. El verdadero peso de la vida monástica parece no haber sido el ascetismo, que tiende a capturar nuestra atención, sino, el constante esfuerzo en ser paciente y hospitalario con las demás personas. Este esfuerzo era el desafío, conocido por nosotros desde otros relatos, de seres humanos colocados en entornos profundamente inhóspitos. La lucha por la amabilidad, por la paciencia y por la caridad se vuelve mucho más intensa cuando las exigencias son tan altas.

Los más grandes escritores monásticos continuamente nos recuerdan que el verdadero ascetismo es el del corazón, el resistir a fuerzas que arrastraban en contra del deseo de Dios y del amor al prójimo. Estas fuerzas podrían ser descritas externamente como demonios o bien interiorizadas como *logismoi*,

---

7 *Praktikos* 7 y 9, ed. A. y C. GUILLAUMONT, SChr 171 (Paris: Cerf, 1971), 508-10 y 12; *Antirrhetikos* 1.3, 1.14, 1.19-1.22, 1.25, 1.33-35, 1.38, 1.42-45, 1.47, 1.56-57, 1.59, 1.65 y 3.2, 3.5, 3.17, 3.22, 3.24, 3.27a, 3.28, 3.43, 3.56, ed. Wilhelm FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge, 13/2 (Berlin: Weidmann, 1912), 474-484 y 494-502.

8 Ver H. G. EVELYN-WHITE, *The Monasteries of the Wādi 'n-Natrūn*, vol. 2 (New York: Metropolitan Museum, 1932), 154, 162-67, 249-51.

9 Ver las referencias al desierto como “ciudad” en la *Vida de Antonio* así como en nota 5 supra.

10 Ver EVAGRIUS PONTICUS, *Antirrhetikos* 3.3, 3.5, 3.10, 3.14-15, 3.26, 3.27b, 3.35, 3.37-40, 3.43, 3.49, 3.57-58 en FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, 494-502.

“pensamientos”<sup>11</sup>. Después, san Benito iba a preferir la expresión “voluntad propia”<sup>12</sup>. Sin importar cómo sea caracterizada, esta mentalidad que se opone [a la búsqueda de Dios y al amor al prójimo<sup>13</sup>] explica algo del particular énfasis en la práctica de la oración monástica egipcia. El monje era una persona bajo asedio, y el desierto era el terreno, real o imaginario, donde el asedio tenía lugar. Tanto el ascetismo como la oración eran respuestas al acoso.

## La oración en el desierto

Si la experiencia de la vida monástica a menudo era la de ser atacado por pensamientos o demonios, esto nos ayuda a comprender cómo la exhortación cristiana tradicional a “orar sin cesar” asumió su forma monástica típica<sup>14</sup>. Los monjes egipcios desarrollaron una práctica eucológica que respondía tanto a imperativos ascéticos como místicos en sus vidas. La forma era simple: consistía en la recitación de textos bíblicos memorizados con pausas periódicas para la oración vocal y posiblemente silenciosa, y esta recitación estaba acompañada de gestos rituales y cambios de postura.

Esta forma se adaptaba tanto para el uso litúrgico como el individual. La oración canónica de las horas era celebrada tanto por los anacoretas como por los cenobitas. Estas oraciones diurnas y nocturnas consistían en gran medida de salmodia, con intervalos entre los salmos para la oración personal. Durante los tiempos de vigilia, trabajo, o de traslados, la recitación podía realizarse más ampliamente sobre la Biblia, pero con las mismas pautas básicas de texto y respuesta orante. El vocabulario para la oración monástica reflejaba esta estructura. La recitación era normalmente llamada “meditación” (*melete*), mientras la pausa para la reflexión y la respuesta recibió el rótulo de “oración” (*euche*). Entonces, cuando las fuentes textuales clásicas hablan de la práctica de un determinado monje, de 50, 100 o más “oraciones” a lo largo de un día, tienen

---

11 Ver Columba STEWART, “Evagrius Ponticus and the “Eight Generic Logismoi”, en Richard NEWHAUSER, ed., *In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2005) 3-34.

12 Por ejemplo *RB* Prol. 3, caps. 4,60; 5,7, 7,19, 7,31, ed. Adalbert de VOGÜÉ, *SChr* 181 (Paris: Cerf, 1972), 412, 460, 466, 476, 480.

13 El texto entre corchetes es agregado por el traductor. NdT.

14 Ver Columba STEWART, *Cassian the Monk* (New York: Oxford, 1998), 100-113.

la significación de 50, 100 o más unidades, que consisten en recitación y oración. De Evagrio, por ejemplo, se asegura que “hacía 100 oraciones” por día, lo que un lector ha estimado que significa que se detenía para “orar” (en el sentido técnico, más estricto) cada diez minutos<sup>15</sup>.

La dinámica de la oración monástica egipcia puede ser representada esquemáticamente de esta manera:

[**preludio:** (lectura/escucha → memorización →)]

**práctica:** *melete*/salmodia → oración vocal (→ oración silenciosa)  
→ retorno a la *melete*/salmodia.

Esta forma de oración monástica es descrita ampliamente en las fuentes, yendo desde la simple práctica individual a las elaboradas variantes litúrgicas. Una historia de los *Apotegmas* sobre Antonio el Grande lo representa pidiendo ayuda a Dios sobre cómo escapar a la acedia y a la nube de pensamientos acuciantes. Se le envía un visitante angélico que le ofrece una ilustración de la práctica monástica ideal: el ángel, quien por motivos pedagógicos toma la apariencia del propio Antonio, se sienta a trabajar. Después de un tiempo, se pone de pie para rezar, luego se sienta nuevamente a trenzar. Luego, se levanta otra vez para rezar, y luego retorna al trabajo. “Haz esto”, dice el visitante a Antonio, “y serás salvado”. Así lo hizo, y así fue salvado<sup>16</sup>. Este es el primero de los *Apotegmas* sobre Antonio que uno encuentra en la Colección alfabética normal de *Dichos*, y porque esto es acerca de Antonio, el más destacado de los monjes, viene primero en la sección “alfa”. Es un estandarte claro: el imperativo “haz esto” estaba dirigido a todo el que emprendiera la vida monástica. La aplicación universal de este ideal es evidente en la literatura cenobítica como en la anacorética. Se esperaba que los monjes pacomianos recitaran mientras trabajaban, durante su camino hacia y desde la iglesia, cuando tocaban la señal para la *Synaxis*, e incluso cuando distribuían dulces después de la cena<sup>17</sup>.

15 PALLADIUS, *Lausiac History* 38.10, ed. Cuthbert BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, vol. 2, Texts and Studies 6.2 (Cambridge: University Press, 1904), 120. El lector moderno es Gabriel BUNGE, en *Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos* (Köln: Luthe-Verlag, 1987), 31-32.

16 *Apotegma Alfabético (Apoph. Alph.)* Antonio 1 (PG 65:76AB).

17 Sobre la práctica pacomiana, ver STEWART, *Cassian the Monk*, 103.

La más clara instrucción sobre la práctica proviene de las *Cartas* de Barsanufio y Juan. Aunque fueron escritas en Gaza, estas cartas de comienzos del siglo VI, reflejan la puesta en práctica de la enseñanza tradicional monástica egipcia. Una de las preguntas hechas a Juan proviene de un monje que trata de encontrar el sentido de la referencia de Paladio de “hacer 100 oraciones”<sup>18</sup>. En su contestación, Juan describe la práctica en Escete como compuesta de “trabajo manual, meditación (*melete*), y una que otra oración”. Todo trabajo tenía que ser acompañado por la meditación de salmos u otros textos bíblicos, los cuales eran recitados en voz alta inclusive cuando nadie más estaba presente<sup>19</sup>. La “oración” incluía pararse, arrodillarse, y luego pararse otra vez para ofrecer una oración espontánea con motivo de una lucha particular, o para rezar el “Padrenuestro”, o las dos.

Juan advierte a su interlocutor sobre la prolongación innecesaria del intervalo de oración o sobre la oración demasiado frecuente. Le dice que él debería atenerse a su trabajo y a la recitación. Que al final de cada salmo, mejor que pararse para orar, debería simplemente decir, “¡Oh Dios, ten misericordia de mí, pecador!”. Si sus pensamientos le son particularmente perturbadores, que debería agregar, “¡Oh Dios, tú ves mi aflicción, ayúdame!”. Quedarse de pie para una oración más prolongada debería ocurrir solo después de completar tres hileras de trenzado. La preocupación evidente de Juan es establecer un ritmo armónico de los tres elementos: trabajo, meditación y oración. El punto clave es evitar tornarse excesivamente preocupado por el ataque de los demonios o demasiado entusiasta por la cantidad de oración realizada. Problemáticos por igual eran un temor paralizante y una exultación poco realista. Juan quiere que su correspondiente se mantenga en la práctica de la oración. Él mismo debe cobrar conciencia de las dificultades cuando y según sea apropiado, y recitar y orar con el cuerpo, la palabra y el pensamiento.

Juan advierte que la oración canónica de la tarde y de la madrugada (Vísperas y Vigilias) fija su propio ritmo a través de un *ordenamiento* de 12 salmos, seguido cada uno por una doxología y un tiempo para “orar”. En el cenobio, por supuesto, estos tiempos de oración se celebraban comunitariamente. Las fuentes pacomianas proponen una versión más desarrollada del mismo patrón

---

18 *Ep.* 143, ed. François NEYT y Paula DE ANGELIS-NOAH, SChr 427 (Paris: Cerf, 1998), 520-24.

19 Ver también *Ep.* 165 (SChr 427, pp. 562-64).

básico de texto y oración. Los salmos (u otros textos bíblicos) del oficio litúrgico eran recitados o cantados por un solista mientras los hermanos hacían sus trenzados. A la señal del superior, todos se levantaban, hacían la Señal de la Cruz, se arrodillaban, y luego se postraban para una oración silenciosa. Después de un tiempo breve, el superior daba una señal, ellos se paraban, rezaban la Oración del Señor con los brazos extendidos (la clásica posición *orante*), hacían otra Señal de la Cruz, y luego se sentaban para escuchar otro texto de parte de un solista<sup>20</sup>.

El consejo práctico y equilibrado de Juan, típico de esas cartas extraordinarias, ofrece a su corresponsal tanto estructura como flexibilidad en su oración. La descripción que realiza Juan de la práctica espiritual de Escete deja ver tres clases de respuestas orantes verbalizadas a la meditación bíblica: la oración personal espontánea; el empleo de una oración cristiana familiar (el Padre Nuestro); y fórmulas breves que expresan la necesidad de la ayuda de Dios.

La segunda de estas opciones nos recuerda que la oración monástica lógicamente reflejaba una práctica litúrgica más amplia, haciendo uso de formulaciones conocidas tales como la Oración del Señor, las doxologías, el Trisagio, etc., de la misma manera como los monjes ponían constantemente su confianza en el Salterio, el primer libro de oración y alabanza de la Iglesia. Al mismo tiempo, Juan hace notar que los monjes de Escete excluyeron de su celebración de las horas, los himnos y odas no escriturísticos utilizados por la Iglesia, y prefirieron el texto bíblico puro<sup>21</sup>.

La tercera opción de Juan, al hacer uso de una fórmula breve de oración semejante a un versículo sálmico, nos alerta sobre otro elemento distintivo de la

---

20 STEWART, *Cassian the Monk*, 103.

21 Cf. *Apotegma Anónimo (Aph. Anon.)* N 758, Lucien REGNAULT, *Les sentences des Pères du désert. Série des anonymes* (Solesmes/Bellefontaine, 1985), 325-27, sobre el discípulo de Pambo, quien pasó un tiempo en Alejandría y regresó preguntando por qué los monjes no cantaban cánones o troparios. Pambo señala el peligro de abandonar “la palabra del Espíritu Santo” por himnos y canciones. Los monjes no están en el desierto para cantar, mover los brazos y danzar, sino para ofrecer oraciones con lágrimas y suspiros. “Pronostico, hijo mío, que vendrán tiempos en que los cristianos corromperán los libros de los santos apóstoles y los profetas divinos, en que borrarán las Sagradas Escrituras para escribir troparios y tratados helenísticos. El espíritu de ellos despreciará a los primeros y se alegrará con los últimos. Debido a esto nuestros padres nos dijeron que los que viven en este desierto no deben escribir las Vidas y las Palabras de los Padres en pergaminos, sino en papiros, pues la generación que viene borrará las Vidas de los Padres para escribir en su lugar todo lo que quieran. Será grande la calamidad que vendrá”.

oración monástica, el uso de oraciones breves, denominadas “monologuísticas”, como una manera de centrar la intención. Juan propone una oración tal para uso en todo momento, y otra para ocasiones de particular lucha contra los pensamientos. De este modo él refleja la tradición de usar una fórmula orante ya como punto de anclaje ya como respuesta a la angustia espiritual.

Juan Casiano nos da la más completa exposición de la oración monologuística en su *Conferencia* 10, donde el problema que presenta es la tendencia natural de la mente a vagar de un lado a otro, especialmente mientras se recitan los textos bíblicos. La fórmula que Casiano propone, tomada del Salmo 69 (70), *Dios, ven en mi auxilio; Señor, apresúrate a socorrerme*, está sugerida en primera instancia, como un medio de convocar a la mente hacia lo fundamental, especialmente cuando uno se confronta con el rico bagaje de la Escritura o está tentado por distracciones. En las *Instituciones*, Casiano ya había advertido en contra de la prolongación de los intervalos de oración entre los salmos de la liturgia comunitaria, para que los monjes perezosos de la Galia no fueran presa de pensamientos insalubres o de somnolencia mientras estaban postrados<sup>22</sup>. La preocupación de Casiano subyace en la expresión posterior de Benito de Nursia: *La oración en comunidad sea siempre breve*<sup>23</sup>. Interpretada algunas veces por benedictinos posteriores como una orden de que el Oficio Divino no debería ser excesivamente prolongado, la indicación de Benito es en realidad un eco de la preocupación de Casiano con respecto a las pausas demasiado extensas entre los salmos.

El consejo de Juan de Gaza a su corresponsal espiritual incluía una fórmula especial de oración para usar cuando los pensamientos obsesivos o que distraían fueran especialmente feroces. Casiano, asimismo, presenta su fórmula de oración como un recurso poderoso contra los diversos pensamientos destructivos. Él ofrece una serie de viñetas representativas de cuándo y por qué esas determinadas palabras pueden rechazar propuestas nocivas<sup>24</sup>. La tradición del uso de fórmulas bíblicas para enfrentar el ataque demoníaco era antigua. Orígenes hacía referencia al uso de la Escritura como un “hechizo” contra los

---

22 *Instituciones (Inst.)* 2.7.1-3, ed. M. PETSCHENING, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL)* 17 (Viena: Tempsky, 1888), 23-24; cf. 2.10.1-2, pp. 25-26.

23 *RB* 20.5 (SChr 182, p. 528).

24 *Conferencias (Conf.)* 10.10.3-13, ed. M. PETSCHENIG, *CSEL* 13 (Viena: Geroldus, 1886).



demonios<sup>25</sup>, y la *Vida de Antonio* presenta a Antonio cantando salmos contra los demonios que estaban tratando de apartarlo de su propósito ascético<sup>26</sup>. Fue Evagrio Póntico, el gran sistematizador, quien llevó este uso “antirrético” de la Escritura a su forma más avanzada en su cuantiosa compilación de versículos bíblicos para atacar no solo a los principales pensamientos obsesivos (en su esquema había ocho), sino también a las representaciones específicas que se presentan por debajo de cada uno de los ocho pensamientos. Toda la obra recorre cerca de 500 escenarios de distracción o tentación, cada uno con su propia respuesta bíblica. Cerca de la mitad de las respuestas provienen de los salmos. El *Antirrhetikos* de Evagrio ofrece un panorama fascinante de las ansiedades de la vida monástica en Las Celdas a finales del siglo IV (aunque algunas descripciones están llenas de alusiones exasperantes y desmoralizadoras). Tal vez, intrigan más las referencias a las relaciones interpersonales perturbadoras entre los monjes. Llega a ser claro que las calumnias, la envidia, las disputas, las rivalidades y el pretender ser el centro, aquejan hasta a los monjes más austeros y aptos para el desierto, ya que evidentemente angustiaron al mismo Evagrio<sup>27</sup>.

Curiosamente ausentes en la mayoría de las fuentes son las referencias a lo que podríamos caracterizar como oraciones “místicas”, o sin palabras. En el cenobio pacomiano los monjes rezaban silenciosamente mientras estaban postrados, pero probablemente formulaban peticiones verbalizadas o continuaban en sus mentes la *melete*. Juan de Gaza permitía una inaudible *melete* si otros estaban presentes, pero esto, asimismo, era verbalización. ¿Había temor por el silencio sin palabras? Las funciones centrales y profilácticas de la práctica monástica normal de oración dejan ver preocupación por la actividad mental y física no estructurada. Cuando las palabras bíblicas estaban ausentes, las propuestas demoníacas y las fantasías podían filtrarse en la mente. Evagrio identificaba la lucha de la *acedia*, –un deambular inquieto de la mente–, como emblemática de la vida monástica, y en una viva descripción la asociaba particularmente con la resistencia a leer<sup>28</sup>. Casiano comparaba al corazón con un molino de granos, que constantemente

25 *Contra Celso* 1.6, ed. Marcel BORRET, SChr 132 (Paris: Cerf, 1967), 90-92; cf. *Homilía sobre Josué* 1.7, ed. Annie JAUBERT, SChr 71 (Paris: Cerf, 1960), 110-14.

26 *Vida de Antonio* 9.3, 13.7, 37.4, 39.3, 39.6, 40.5, 52.3 (SChr 400, pp. 158, 170-72, 236, 240, 241, 244, 276).

27 Ver nota 10 supra, y Libros 5 y 7 del *Antirrhetikos*, sobre la ira y la vanagloria, *passim* (FRANKENBERG, 512-20 y 530-36).

28 *Ocho espíritus* 14 (PG 79: 1160BC); cf. *Praktikos* 12 (SChr 171, pp. 520-26).

estaba moliendo. A menos que se introduzca el alimento de la *meditatio* bíblica en cada vuelta del molino, los pensamientos de las preocupaciones mundanas y la tentación le van a ganar el lugar<sup>29</sup>. El imperativo ascético de la *melete* y *euche* monásticas nos llega en la observación nostálgica de un monje anónimo, quien observaba: “Los profetas escribieron libros, y nuestros padres vinieron y los pusieron en práctica. Los que vinieron después de ellos aprendieron los libros de memoria, pero luego vino esta generación, que los transcribió y los guardó en armarios que no se usan”<sup>30</sup>. El desierto estaba llamado a ser un lugar sorprendentemente ruidoso, pero lleno de ruidos bíblicos en vez del murmullo de voces o pensamientos.

La excepción a la prohibición monástica del silencio absoluto era la oración extática, sin palabras. Los escritores monásticos afirman unánimemente que tal oración no era generada ni siquiera por la práctica más fiel, y que no debía ser buscada por sí misma. Evagrio describía una clase de oración “verdadera” o “pura” en la cual uno ve la “luz azul zafiro del espíritu”. Pero él advertía vigorosamente contra las experiencias engañosas de oraciones luminosas generadas por la manipulación demoníaca de nervios y cerebro<sup>31</sup>. Casiano describía una “oración de fuego” que puede surgir ocasionalmente mientras se emplea la fórmula de oración, aunque otras formas de oración pueden también ser trampolines para tales experiencias<sup>32</sup>. Casiano consideraba a la oración de fuego como rara y efímera. Como don del Espíritu Santo, ella no puede adquirirse o prolongarse por un esfuerzo humano<sup>33</sup>. Cuando escribió sobre las lágrimas como un signo de progreso espiritual, recordó a sus lectores que las lágrimas no son en sí mismas el fin de todo, y que no deberían ser inducidas de manera artificial<sup>34</sup>. Fuego y luz son anticipos extraordinarios de la vida beatífica del cielo. Las lágrimas, más polivalentes, sin embargo, están también fuera del control racional. El valor de la oración monástica radica no en

---

29 *Conf.* 1.18 (CSEL 13, p. 27).

30 *Apoph. Anon.* N 228 (REGNAULT, *Les sentences*, p. 361).

31 *Sobre la oración* 73-74, ed. Simon Tugwell (Oxford: Faculty of Theology, 1981), 14-15; ver Columba STEWART, “Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus”, *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001): 194. Los caps. 67-76 de Evagrio *Sobre la oración* (Tugwell, 13-15) se refieren a los peligros de engaño en la oración.

32 *Conf.* 10.11.6 (CSEL 13, pp. 305-06)); ver STEWART, *Cassian the Monk*, 117-18.

33 *Inst.* 2.10.1 (CSEL 17, p. 25) y *Conf.* 9.26 (CSEL 13, p. 273); ver STEWART, *Cassian the Monk*, 118.

34 *Conf.* 9.28-30 (CSEL 13, pp. 274-76); ver STEWART, *Cassian the Monk*, 128-29.

los resultados dramáticos sino en la transformación lenta de la voluntad. Así como los ascetas empapaban las ramas de la palmera en agua para hacerlas flexibles para tejer, así la mente y el corazón eran impregnados en la Palabra bíblica hasta que ellos, también, pudieran inclinarse hacia el propósito de Dios.

Incluso la *melete* no era un fin en sí misma, sino un estímulo para la virtud. Inclusive en esta práctica monástica más fundamental, allí, acechaba la posibilidad de confundir los medios con el fin. La literatura está siempre alerta ante este peligro, y abundan las historias con moraleja. Tres hermanos fueron a ver a un anciano en Escete. El primero dijo, “*Abba*, aprendí de memoria el Antiguo y el Nuevo Testamento”. El *Abba* respondió, “Lenaste el aire de palabras”. El segundo dijo, “Y yo transcribí con mi propia mano el Antiguo y el Nuevo Testamento”. El *Abba* contestó, “Lenaste armarios con hojas de papiro”. El tercer monje dijo, “En cuanto a mí, el pasto está creciendo frente a mi puerta”. El *Abba* replicó, “Estás expulsando la hospitalidad”<sup>35</sup>. Por otro lado, había historias acerca de aquellos cuyas vidas habían cambiado verdaderamente por años de *melete* y *euche*. Un monje en Las Celdas estudió la Biblia día y noche durante veinte años, y luego un día vendió sus libros, tomó su piel de cabra y se encaminó a lo más profundo del desierto. Le dijo a *Abba* Isaac, “Por 20 años, *Abba*, yo sólo escuché las palabras de las Escrituras, y ahora quiero dedicarme a poner en práctica lo que escuché de ellas”<sup>36</sup>. Inclusive Evagrio, el más grande intelectual y filósofo del desierto, citaba con aprobación al hermano que vendió su único libro, un Evangelio, y regaló lo recaudado, diciendo: “Vendí la misma palabra que me dice: *Vende tus posesiones y da al pobre* (Mt 19,21)”<sup>37</sup>.

---

35 *Apoph. Anon.* N 385 (REGNAULT, *Les sentences*, p. 143).

36 *Apoph. Anon.* N 541 (Regnault, *Les sentences*, p. 199).

37 EVAGRIO, *Praktikos* 97 (SChr 171, p. 704). Cf. PALADIO, *Lausiac History* 68,4 (Butler, 164), sobre el “monje compasivo” que vendía todo libro que se le daba para ganar almas: “¿Cómo puedo convencer a mi Maestro que he aprendido a la perfección su arte a no ser que yo venda esta misma cosa [esto es, el libro] para poder realizar a la perfección ese arte?”.

Para una visión general por un conocido especialista, ver Gabriel BUNGE, *Earthen Vessels. The Practice of Personal Prayer According to the Patristic Tradition* (San Francisco: Ignatius Press, 2002), 138-86.

## Los gestos

La asimilación que lleva a la práctica el texto nos orienta más allá de la mente y del corazón a considerar otra dimensión de la oración monástica, el uso del cuerpo. Conocemos por todas las fuentes literarias monásticas que las posturas y gestos corporales eran parte esencial de la práctica de la oración. La postura típica era estar de pie<sup>38</sup>, y se practicaba ponerse de rodillas o postrarse regularmente para enfatizar la humildad, la penitencia y la adoración. El gesto típico era orar con los brazos extendidos, y hacer frecuente uso de la Señal de la Cruz, trazada simplemente sobre la frente, los labios o el pecho más bien que en la forma posterior de una cruz más extensa hecha tocándose la frente, el pecho y los hombros.

En estas prácticas, los monjes egipcios simplemente seguían la costumbre cristiana normal de los comienzos de la Iglesia, como es descripta por Orígenes y otros escritores<sup>39</sup>. Todos usaban estos gestos. La coreografía de la comunidad pacomiana descripta más al comienzo, tuvo su equivalente individual en la síntesis de la práctica escetiota hecha por Juan de Gaza, legada a los monjes en Gaza. Todos los familiarizados con el monacato bizantino posterior o, aun más, con el monacato contemporáneo en las iglesias cristianas orientales, conocen la importancia adjudicada a las postraciones. Mientras que las tradiciones monásticas tempranas calcularon el número de unidades de texto + respuesta denominándolos simplemente “oraciones”, las tradiciones posteriores usaron otra sinécdoque para describir la práctica espiritual: la referencia al número de postraciones (por supuesto acompañadas por oraciones) que debían realizarse a lo largo de un día.

La intensidad de la práctica monástica ha sido subrayada por el reciente trabajo en la basílica de san Esteban en Jerusalén (la iglesia en la Escuela Bíblica). Aunque los panteones enterrados en la basílica datan de la Edad de Hierro, fueron reutilizados por los monjes vinculados con la iglesia y el monasterio construidos

---

38 Por ejemplo, PALADIO, *Lausiac History* 18.14-15 (Butler, 52) sobre la cuaresma de Macario de Alejandría, quien permanece parado de principio a fin, sin arrodillarse ni postrarse; 19,7-8 (Butler, 61) sobre la vigilia nocturna de Moisés sin postrarse o arrodillarse; 31.2 (Butler, 87) sobre la monja Piamoun quien rezaba a lo largo de toda la noche, sin ponerse de rodillas.

39 Ver de ORÍGENES, *Sobre la oración* 31-32, ed. Paul KOETSCHAU, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (GCS) (Leipzig, 1899), 395-401, sobre posturas y lugares para orar.

en el siglo V por la emperatriz Eudoquia para conmemorar el martirio de san Esteban, que ocurrió presumiblemente en ese lugar. Una única colección de miles de osamentas de monjes estaba preservada en estos panteones y ha sido recientemente analizada por un equipo de la Universidad de Notre Dame. La más sorprendente característica de los remanentes esqueléticos de estos hombres ascéticos bien nutridos, la mayoría de los cuales vivieron entre 40 y 50 años, era la evidencia de una severa artritis de las extremidades inferiores, explicable sólo por repetidas genuflexiones y/o postraciones durante décadas de vida monástica<sup>40</sup>.

La actividad física de la oración cristiana temprana no puede ser enfatizada en demasía en un contexto occidental moderno como el nuestro donde la oración tiende a ser asociada con la quietud, el estar sentado o de rodillas, y los ojos cerrados. Los primeros monjes, como sus hermanos y hermanas cristianos, rezaban con todo el cuerpo y normalmente con los ojos abiertos. La catequesis sobre la oración enfatiza la importancia de levantar los ojos hacia el cielo como un signo de súplica y confianza; Orígenes consideraba esto como parte de la expresión simbólica del cuerpo del estado adecuado del alma en la oración<sup>41</sup>. Los indicios arqueológicos de Egipto insinúan que la ayuda visual de una cruz pintada era normal en las celdas monásticas.

## El lugar

Esto nos lleva hacia la cuestión del lugar. Aunque los ascetas podían rezar en cualquier lugar (y si ellos debían rezar siempre, *tenían* que estar en condiciones de rezar en cualquier lugar), había lugares privilegiados para rezar. Las exhaustivas excavaciones de los complejos de celdas monásticas en Las Celdas en Egipto han dejado ver que inclusive las celdas más antiguas y más simples que datan del siglo V, tenían un oratorio separado, o una habitación para rezar<sup>42</sup>. El trabajo manual acompañado por la *melete* y la periódica respuesta en *euche* se hacía en otra

---

40 Ver Michael S. DRISCOLL y Susan Guise SHERIDAN, "Every Knee Shall Bend: Liturgical and Ascetical Prayer in V-VII Century Palestine", *Worship* 74 (2000): 130-37.

41 *Sobre la oración*, 31.2 (p. 396).

42 Pierre CORBOUD, "L'oratoire et les niches-oratoires: les lieux de la prière», en Philippe BRIDEL, ed., *Le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève 13 au 15 août 1984* (Genève: Mission Suisse d'Archéologie Copte de l'Université de Genève, 1986), 85-92.

habitación o al aire libre, pero la oración canónica de las horas dos veces por día y otras devociones con el acompañamiento de gestos se hacía en el oratorio. Sobre las paredes de estos oratorios, los arqueólogos han encontrado cruces pintadas. Algunas son bastante simples, otras tienen un desarrollo más elaborado para que parezca como si fueran fabricadas de palmeras, o están ornamentadas con la geométrica actitud juguetona conocida en el arte copto tardío<sup>43</sup>. Un ejemplo muy conocido de un oratorio comunitario datado en el siglo VII u VIII superpone sobre la cruz normal una figura aureolada de Cristo bendiciendo<sup>44</sup>. En la misma habitación se encontró una inscripción justificando y explicando el uso de la oración monolúgística del nombre de Jesús, un valioso testimonio del origen monástico de la tradición de la Oración de Jesús en la Cristiandad oriental<sup>45</sup>. Sobre la pared este del oratorio un nicho estaba típicamente excavado en la pared para indicar la orientación para rezar. Mirar hacia el oriente para rezar era otro indicador distintivo de la oración cristiana de los comienzos, caracterizada con más fuerza en la Vigilia de Pascua, cuando el catecúmeno giraba hacia occidente para renunciar al sol poniente del pecado, y luego hacia el oriente para profesar la fe en la nueva vida encontrada en Cristo Resucitado.

Las inscripciones están por todos lados en las celdas excavadas de Las Celdas<sup>46</sup>, y pueden verse hoy en otros complejos monásticos antiguos tales como

43 Ver M. K. BLOCKA, G. GARDET, A. LEMAN, «Qouçoûr 'Isâ Kôm Sud 1», en *Kellia 1965* (Genève: Georg. 1967), 30-33; Marguerite RASSART-DEBERGH, “La décoration peinte”, en Pierre CORBOUD, ed., *Le site monastique des Kellia (Basse-Egypte). Recherches des années 1981-1983* (Louvain: Peeters, 1984), 29-38; numerosos ejemplos están en Massimo CAPUANI, *Christian Egypt. Coptic Art through Two Millennia* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2002), 61.

44 Ver la descripción de Frédéric DAUMAS en *Kellia I. Kom 219. Fouilles exécutées en 1964 et 1965* (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1969), 1:24-25; la imagen está reproducida en Plate 39 de vol. 2.

45 El texto copto con la traducción francesa está en *Kellia I. Kom 219,99*. Para el análisis, ver Antoine GUILLAUMONT, “Une inscription copte sur la ‘Prière de Jésus’” *Orientalia Christiana Periodica* 34 (1968): 310-25; rpt. en *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Spiritualité orientale 30 (Bégnolles en Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1979), 168-83.

46 Ver M. K. BLOCKA, G. GARDET, A. LEMAN, “Qouçoûr El-'Abid Kôm I”, en *Kellia 1965* (Genève: Georg. 1967), 45-46; Antoine GUILLAUMONT y Rodolphe KASSER en *Kellia I. Qom 219*, 99-111; Rodolphe KASSER, Sébastien FAVRE, Denis WEIDMANN, *Kellia. Topographie* (Genève: Georg, 1972), 85-88, 98-101, 144; Jan PARTYKA, “Les inscriptions des Kellia”, en *Le site monastique des Kellia (Basse-Egypte). Recherches des années 1981-1983*, 39-46.

los monasterios de San Pablo y San Antonio del Mar Rojo<sup>47</sup>, y los Monasterios Rojo y Blanco cerca de Sohag. Están no solo las inscripciones oficiales que se encuentran acompañando las pinturas murales en las iglesias monásticas, sino también los graffiti, las oraciones, y los pedidos de oraciones, escritas por monjes individuales. La fuerza de estos mensajes sencillos, sinceros, es dramática (y misteriosamente) evidente en uno de los *Apotegmas* anónimo acerca de un monje que llega al monasterio de Sinaí. Entrenado como escriba, él encuentra en su celda una tableta de madera con esta inscripción: “Moisés a Teodoro: yo estoy presente, y yo doy testimonio”. Cada día él la miraba, y preguntaba, «¿Dónde estás tú ahora, a quién dices “yo estoy presente y yo doy testimonio”? ¿En qué mundo estás ahora? ¿Dónde está la mano que escribió esto?». Llegó a obsesionarse con la inscripción, que se convirtió para él en un constante *memento mori*. Él lloraba continuamente, y a pesar de que se le daban encargos de escrituras y rollos de papiros, nunca escribió nada excepto una breve nota que envió a sus clientes con su papiro no usado: “Perdónenme mis Señores y hermanos, pues tengo un pequeño asunto con alguien y a causa de esto no tuve tiempo de escribir para ustedes”<sup>48</sup>.

## Conclusión

Este rápido panorama de la oración monástica egipcia deja ver que su “contemplación” era principalmente reflexión sobre textos bíblicos, expresada en respuestas verbales y gestos que las acompañaban. La meditación visual sobre la Cruz proporcionaba otra dimensión de reflexión, y el uso de gestos y de lugares especiales para la oración determinaban un ambiente físico que reforzaba la intención y la práctica. El énfasis en la repetición de fórmulas de oración breves, monolenguísticas, puso los cimientos para las tradiciones orantes monásticas posteriores tales como la Oración de Jesús y es el origen de formas de devoción análogas en la Cristiandad Latina, tales como el Ave María y el Rosario. No nos permitamos olvidar que las principales figuras espirituales de la piedad latina medieval conocieron los *Apotegmas* en traducciones y habían leído a Casiano. El

---

47 Sobre las inscripciones en el Monasterio de San Antonio, ver Sidney H. GRIFFITH, “The Handwriting on the Wall: Graffiti in the Church of St Antony”, en Elizabeth S. BOLMAN, ed., *Monastic Visions. Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea* (Cairo: American Research Center in Egypt/New Haven: Yale University Press, 2002), 185-193.

48 *Apoph Anon.* N 519 (REGNAULT, *Les sentences*, p. 190).

famoso “Nueve Modos de Oración de Santo Domingo” ilustra la universalidad de los gestos establecidos en los textos monásticos egipcios.

La práctica de la oración en el monacato egipcio, y su desarrollo posterior, planteó cuestiones teológicas que rondaron como fantasmas en la Cristiandad oriental por siglos después de que la “Edad de Oro” del monacato egipcio había pasado. Evagrio, formado en las prácticas tradicionales de la tradición egipcia, enseñaba un ideal de “oración sin imágenes” que estaba en tensión con los textos cargados de imágenes que él y otros monjes meditaban día y noche<sup>49</sup>. Otro aspecto, observado anteriormente, de su enseñanza sobre las etapas adelantadas de oración, –que Evagrio sostenía en común con monjes egipcios venerables tales como Juan de Lycopolis–, era la aparición de una luminosidad azul durante la oración que tanto Evagrio como Juan interpretaban como, o bien un atisbo de la presencia sin imágenes de Dios, o la luz natural de la mente que reflejaba la luz de su Creador divino. Este problema del acceso humano a la esencia divina preocupaba mucho a la reflexión teológica bizantina y llegó a su culmen en la controversia hesicasta del siglo XIV con la distinción definitiva entre las energías divinas accesibles y la absoluta imposibilidad de conocer lo que Dios es. Tales disputas pueden parecer recónditas para nosotros, pero su impacto en la Cristiandad oriental fue inmenso. Como fundamento de todo en esa controversia estaba la cuestión con que se enfrentaba todo cristiano práctico serio, que trataba de encontrar el sentido de un texto sagrado desconcertante y un Dios que parecía insistir en encontrar a los seres humanos en tiempo y lugar adecuados. No habría que sorprenderse de que los monjes del Egipto cristiano primitivo se hicieran cargo de este desafío. Inmersos en los textos bíblicos, santificando los ritmos naturales del día y la noche, atentos al cuerpo, a los sentidos, y a lo circundante, buenos conocedores de las dificultades de la caridad y de la marcha de la voluntad propia, ellos continúan siendo para nosotros incluso actualmente el Signo de Contradicción prometido por su Divino Maestro.

*cstewart@csbsju.edu*

---

49 Ver STEWART, “Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus”.