

Communitas y auctoritas: repensar la comunidad religiosa femenina de la alta modernidad. Caso de Ana Francisca Abarca de Bolea (O. Cist., 1602-ca. 1686) y las cistercienses de Casbas¹

Julia Lewandowska
Universidad de Varsovia
j.lewandowska@al.uw.edu.pl

Recepción: 05/04/2022, Aceptación: 31/10/2022, Publicación: 31/12/2022

Resumen

El artículo es una aproximación teórico-interpretativa a la noción de comunidad religiosa femenina en la temprana Edad Moderna en tanto unidad estratégica e instrumento discursivo analizado a partir del caso de Ana Francisca Abarca de Bolea (O. Cist., ca. 1602-1686) y las cistercienses de la Villa de Casbas. Estudia las estrategias retóricas y modelos de autoría en los textos selectos de la monja dónde se ha priorizado la colectividad femenina en reclusión dando nombre a una herencia simbólica femenina y una memoria afectiva a la vez comunes y propias. El estudio parte de una reflexión crítica sobre la noción de la comunidad religiosa femenina de la alta modernidad a la luz de las recientes contribuciones teóricas (Roberto Esposito, Judith Butler y Marta Segarra, entre otros) y el origen griego (*koinonia*) y latino (*communitas*) de la palabra, para abrirla más allá de la cualidad de lo “común” entendido en términos de una propiedad o esencia compartidas. Con ello se logra pensar en otra dinámica de las relaciones de mujeres religiosas del periodo, basadas no en los binomios dentro/fuera o superioridad/subordinación, que han sido marcos privilegiados de la lectura de este tipo de fuentes, sino derivadas de la relacionalidad, reciprocidad y agenticidad que moldean otra geometría de la comunidad.

Palabras clave

Comunidad religiosa femenina; *koinonia*; *communitas*; memoria afectiva; genealogías

1. Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por el Centro Nacional de Ciencias (National Science Centre) en Polonia titulado *The Mother Tongue: Textuality, Authority and Community in the post-Theresian Female Monasticism (ca. 1560-1700)* de referencia UMO-2020/39/D/HS2/00902.

femeninas del saber; Ana Francisca Abarca de Bolea; estrategias de autoría; cistercienses; escritoras monjas.

Abstract

English Title. Communitas and auctoritas: Rethinking the Female Religious Community in the Early Modern Era. The Case of Ana Francisca Abarca de Bolea (O. Cist., 1602-ca. 1686) and the Cistercian Nuns of Casbas.

The article reflects on the strategic and discursive dimension of community in the process of becoming an author through the case study of Ana Francisca Abarca de Bolea (O. Cist., Ca. 1602-1686) and the Cistercian nuns of the Villa de Casbas. It analyses the rhetorical strategies and models of authorship negotiation in the selected corpus of texts by this nun author that prioritize the female collectivity in seclusion, naming the individual and common symbolic legacy and spiritual memory. The study offers a critical reflection on the notion of the female religious community in the Early Modern period in the light of the recent theoretical contributions (Roberto Esposito, Judith Butler and Marta Segarra, among others) and the Greek (*koinonia*) and Latin origin (*communitas*) of the word. This allows to read the studied phenomena beyond the quality of the “common” understood in terms of a shared property or essence. Therefore, such an approach enables us to think of another dynamics of relations among women religious of the period, based not on the binomials inside/outside or superiority/subordination, which have been privileged frameworks for the reading of this type of sources, but derived from the relationality, reciprocity and agentivity that shape another geometry of the community.

Keywords

Female religious community; *koinonia*; *communitas*; affective memory; female genealogies of knowledge; Ana Francisca Abarca de Bolea; strategies of authorship; Order of Cistercians; nuns' writers.

Communitas, o estar-en-común

Resultaría vano e imprudente esfuerzo aventurarme a historiar la noción de comunidad, una de las más antiguas de nuestra cultura y a la vez una de las más bruscamente negociadas, especialmente dentro del pensamiento judeo-cristiano. La cate-

goría de “estar-en-común” o “ser-juntos”, para decirlo como Jean-Luc Nancy (2003: 10), afecta al ser mismo en lo más profundo de su textura ontológica. Ha sido denegada como imposible o devastadora en el contexto de los homicidios cometidos en su nombre a lo largo de la historia y recuperada en tanto unidad estratégica e instrumento político en la lucha por los derechos civiles de mujeres, minorías étnicas y sexuales. De ahí que, el elenco de referencias históricas, teóricas y líneas interpretativas que se retomarán en el presente estudio es un mapa tentativo del campo que se refiere a un territorio ya profundamente estudiado y densamente habitado por unos pensadores y pensadoras más inconformistas como Hannah Arendt, Jean-Luc Nancy, Zygmunt Bauman, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Judith Butler o Françoise Collin, para mencionar solamente a algunos.

No cabe duda de que su reflexión crítica, de modo sistemático en unos casos y más libre en otros, permitió cuestionar la supuesta transparencia del término y abrirlo más allá de la cualidad de lo “común” entendido en términos de una propiedad o esencia compartidas.² Esta apertura resulta especialmente pertinente si queremos problematizar las comunidades en el contexto de la alta modernidad, sean estas religiosas, intelectuales, políticas, étnicas o económicas, más allá del enfoque de las grandes narrativas históricas que tienden a universalizar, sacralizar y homogenizarlas muchas veces a expensas de su carácter polimorfo, dinámico y dialógico. En varias críticas, como en el caso de Esposito, Arendt o Nancy, se ha seguido la perspectiva lingüístico-cultural, que enfatiza la importancia del lenguaje tanto en la formación de la comunidad —un código de referencias simbólicas propias— como en su mismo estudio —cuando la (im)posibilidad de ser nombrado condiciona la capacidad para existir. Siguiendo esta pista interpretativa resulta interesante apuntar que en la Biblia la comunidad es referida por la noción de *koinonia* griega que apunta hacia las relaciones de camaradería, a la participación colectiva en algo y al don o dádiva caritativa.³ Entonces, el campo semántico que estas palabras evocan es el de la relacionalidad,

2. Una contribución de referencia para repensar la comunidad desde la apertura ofrecida por el postmodernismo y la postfenomenología constituye el volumen colectivo *Differences in common. Gender, vulnerability and community* editado por Joana Sabadell-Nieto y Marta Segarra (2014a).

3. Como explica John Reumann la noción griega de *koinonia* no tiene un equivalente preciso en hebreo del Antiguo Testamento y tampoco es traducible a los idiomas modernos: “la opinión más generalizada es que la *koinonia* griega solo corresponde en parte el sentido latino de *communio*, que tiene también el sentido latino de *participatio* (‘participación’ más que ‘comunión’); y tiene también el sentido de otra palabra latina, *societas* (‘asociación’), que se corresponde con el término alemán *Gemeinschaft* [...]. [...] dos de las más importantes biblias inglesas traducen «la *koinonia* del Espíritu Santo» (2 Cor 12, 14) en cuatro formas distintas: ‘hermandad’, ‘participación en’, ‘comunión’ y ‘compartir’” (Reumann 1994: 239). En el marco conceptual del presente estudio resultan importantes los antecedentes del término en el mundo griego que, de acuerdo con Reumann (244), entre otros significados, “entrañaba una cabal concepción cultural en la que ‘la vida en común’ y ‘el bien común’ guardaban relación con un conjunto complejo de nociones como ‘justicia’ (*dikaioyne*), ‘orden’ (*kosmos*) [...] [y] una economía comunal de igualdad (*isotes*)”.

agentividad y responsabilidad respectivamente. Estos tres aspectos se ven reflejados también en la etimología latina de la palabra *communitas* compuesta por la preposición “com” + *munis*, provenientes de *munia* y *munus*, donde el *munus* significa “servicial”, “cumplidor de su deber” mientras que *munia* equivale a “oficios”, “obligaciones” y “tareas públicas” (Oxford Latin Dictionary 1983: s.p.). Entonces, como recuerda el lingüista Émile Benveniste (1969), la palabra *munis* connota cierta ambigüedad al denotar a la vez un cargo y una carga que el ejercer dicho cargo conlleva o, en otras palabras, un derecho y un deber. De hecho, como sugiere Marta Segarra, siguiendo al mencionado Esposito, en un libro sobre comunidades recientemente publicado:

El *munus* entendido como carga y don sugiere que lo común no se fundamenta en una propiedad o una esencia, sino que, al contrario, comporta una pérdida, una expropiación de lo personal y subjetivo. Dicho de otro modo, lo que liga a las personas que forman una comunidad entendida de tal modo no es lo propio sino lo ajeno, no un “más” sino un “menos”, una falta. Paradójicamente, pues, la comunidad no se refiere a lo propio ni a ninguna propiedad compartida por sus miembros, sino a algo que estos pierden, ceden o de lo que carecen (Segarra 2021: 14).⁴

Tal aproximación al término parece abrazar importantes aspectos de lo que podemos conceptualizar como una comunidad religiosa en las sociedades dieciséis y diecisieteochescas entendida en términos afectivos, ideológicos y espirituales, a lo que volveré en lo que sigue. Denota una colectividad en la que, y parafraseo aquí la idea de Esposito, lo propio termina allá donde lo común empieza,⁵ encarnando entonces los ideales cardinales de la ética cristiana. A modo de ejemplo podemos pensar en las prácticas de la desposesión del yo, de entrega y rendición entendidas en términos del enriquecimiento espiritual del grupo y del afianzamiento y salvación individual.

Más aún, este entendimiento de la comunidad afecta el mismo concepto del sujeto que, quizá sorprendentemente para los pensadores postmodernos, parece mucho más cercano a una subjetividad e individualidad a caballo entre el régimen feudal y moderno donde estar sujeto a un deber o una deuda prima sobre lo propio (Lewandowska 2019: 25-41). Por ello, el sujeto que participa en tal comunidad, sigue Segarra (2021: 14), “no puede ser un individuo entendido como *in-dividus*, una totalidad indivisa y completa que se satisface a sí misma” (o sea, digo yo, el sujeto-amo conceptualizado a partir del kantismo, pero con

4. Una comunidad que puede ser entendida como porosa o agujerada de acuerdo con la propuesta teórica que desarrolla la misma autora (Segarra 2014b).

5. La idea exacta de Esposito (2003: 24-25) es “lo común empieza dónde lo propio termina”. En esta reflexión el filósofo sigue la frase atribuida a Quintiliano: *Quod commune cum alio est desinit esse proprium* subrayando la paradoja central a la noción de la comunidad que no puede ser pensada como una colectividad de individuos que comparten una propiedad ya que una vez compartida ésta se convierte en pública y por ende no pertenece exclusivamente ya a nadie.

sus precedentes ya en Hobbes) “pero tampoco es una pieza anónima de un sistema que lo supera y lo integra en él” (14), es decir, que construye una uniformidad a expensas de la singularidad. En este orden de cosas, se abre frente de nosotros una prometedora vía de repensar tanto la comunidad, el Otro y la alteridad como la propia subjetividad y su condición relacional: pienso aquí en el “no matarás” del Antiguo Testamento y su reelaboración por Lévinas (1988), pero también en la condición de la vulnerabilidad corporal trabajada entre otros por Arendt (1958), Butler (2015: 97-119) y Cavarero (2011: 194-204). Esta idea, supuestamente discordante con el significado más corriente del término, de que lo común consiste en una expropiación del yo, permite pensar en otra dinámica de las relaciones basada en la insuficiencia del uno, la relacionalidad y codependencia que moldean una geometría diferente de la comunidad.

Adelanto aquí que tal interdependencia entendida en términos de una continuidad y reciprocidad espiritual, intelectual y afectiva será reclamada con matices interesantes por varias autoras religiosas de la alta modernidad. De ejemplo que sirvan las que he podido estudiar más al fondo como: Valentina Pinelo (finales del siglo XVI-1624/1629), monja agustina de San Leandro de Sevilla y autora de la primera exégesis bíblica de pluma femenina que salió impresa; María de San José (Salazar) (1548-1603), una de las líderes de la reforma teresiana; Teresa de Jesús María (1592-1641), una mística y teóloga carmelita descalza de Cuerva, o la monja cisterciense de la Villa de Casbas y reconocida poeta y escritora aragonesa, Ana Francisca Abarca de Bolea (1602- ca.1686) cuya obra constituye el núcleo del presente estudio.⁶

En tal estado de la cuestión, al aproximarnos a las comunidades religiosas femeninas de la alta modernidad, entre la plétora de indagaciones, se nos presentan unas cuantas líneas temáticas especialmente fructíferas para un análisis desde la óptica teórica que se acaba de exponer. De entre las cuestiones que parecen más prometedoras para una relectura crítica se puede destacar las siguientes:⁷

1. los significados dados a las comunidades religiosas y su ubicación espacio-temporal, geo-política y simbólica que pueden reforzar o refutar los ejes consagrados de los binomios centro/margen, dentro/fuera, superioridad/subordinación;

6. El presente estudio se basa en las ponencias presentadas en: Congreso Internacional “El fons antic de la Universitat de Barcelona amb perspectiva de gènere”, organizado por la Dra. Mariela Fargas y el Departamento de Historia y Arqueología, junto con CRAI Biblioteca de Reserva, Universidad de Barcelona 27-28/10/20, Congreso Internacional “Discursos cautivos. Mujer, escritura y reclusión” en la Universidad de Valencia, 8-9/04/21 y Seminario internacional BIESES “Comunidades femeninas y escritura en la primera Edad Moderna” celebrado en UNED, 10-11/06/21 y debe mucho a los debates posteriores en estos encuentros. Las autoras mencionadas han sido objeto de análisis en: Lewandowska (2020: 17-35; 2019; 2018: 31-53; 2016a: 33-56).

7. Estas líneas de estudio constituyen los ejes principales del proyecto de investigación *The Mother Tongue: Textuality, Authority and Community in the post-Theresian Female Monasticism (ca. 1560-1700)* de referencia UMO-2020/39/D/HS2/00902.

2. las redes de promoción y contacto, de patro- y *matronazgo* así como ecos e influencias espirituales, políticas e intelectuales entre las ordenes, conventos y las formas no institucionalizadas de la vida religiosa femenina en tanto comunidades invisibles/invisibilizadas;
3. las negociaciones y rivalidades, interacciones y conflictos *entre y dentro* de las comunidades compuestas por singularidades diversas e irreducibles a una única norma frente a una postulada y protegida uniformidad;
4. las comunidades entendidas como sororidades y sus implicaciones espirituales, discursivas, políticas y simbólicas;
5. las fronteras, las brechas y las exclusiones de la comunidad lo que implica la reflexión sobre la ortodoxia y la ortopraxis;
6. las limitaciones y libertades del cuerpo femenino en la vida comunitaria y la comunidad entendida como un cuerpo-mujer;
7. las políticas de la memoria de las órdenes religiosas como formas de crear, sustentar y proclamar una comunidad, sus *matriarchivos* para denominarlas así en línea del *patriarchivo* derridiano⁸ (Derrida 1997: 43-44; *cfr.* Segarra 2014a: 177-189), sus continuidades y rupturas, sus cánones y porosidades;
8. las relaciones inestables entre la piedad individual femenina y la religiosidad comunitaria de un colectivo de mujeres que implican unas genealogías femeninas del saber, las redes espirituales y los lazos emocionales en el marco de lo que se podría denominar una comunidad afectiva (*cfr.* Rosenwein 2007; Weber 2020: 477-502).

Ana Francisca Abarca de Bolea y la comunidad cisterciense de Casbas

Partiendo desde este panorama teórico-metodológico en lo que sigue me gustaría proponer un estudio de caso centrado en las dos últimas líneas de indagación que preguntan por el significado de la comunidad en tanto unidad estratégica e instrumento discursivo en el proceso de devenir autora entre las escritoras religiosas de la alta modernidad. De ahí que propongo reflexionar sobre unos de los componentes principales de la comunidad religiosa, o sea, las poéticas y políticas de la memoria como factores historiables y regímenes afectivos. Mi punto de partida para este análisis literario constituye una definición heurística de la “memoria afectiva” que he trabajado en diálogo con las reflexiones de Barbara Rosenwein (2007) y su noción de las “comunidades afectivas” y en consonancia con el estudio de los códigos emocionales de la comunidad de Carmelitas descalzas propues-

8. Diferentemente de lo que podríamos denominar una “herencia materna” en términos freudianos, el *matriarchivo* asume también la dimensión política del archivo y la negociación por la interpretación dominante de la historia.

to por Alison Weber (2020). Para el propósito del proyecto *The Mother Tongue: Textuality, Authority and Community in the post-Theresian Female Monasticism (ca. 1560-1700)*, en el que este estudio se inciribe, la defino como: una concepción de la memoria en tanto proceso que no se detiene en el recuerdo fijo de pasados ya concluidos, sino que opera como agente de relectura de fragmentos y escenas inestables, de narrativas inconclusas que interpelan nuestro presente intelectual, emocional y corporalmente. Con ello quiero indagar en el significado de la autoridad simbólica y el sentido de continuidad y comunidad femeninas en la labor historiográfica de una monja cisterciense del siglo xvii, Ana Francisca Abarca de Bolea. A este propósito me centraré en dos volúmenes de impresos antiguos de su autoría custodiados en el fondo de la Reserva de la Biblioteca de la Universidad de Barcelona: *Catorze vidas de santas de la Orden del Cister* (Zaragoza, por los herederos de Pedro Lanaja y Lamarca, 1655) y *Vida de la gloriosa Santa Susana* (Zaragoza, 1671).⁹ Desde mi lugar de lectura los defino como textos poliédricos que no solamente reconstruyen una genealogía femenina sino que además dan nombre a una herencia simbólica a la vez común y propia. Para matizar estas fuentes y el mismo proceso de la escritura, en términos fenomenológicos y culturales, me será de ayuda una selección de cartas de la correspondencia que la religiosa mantuvo con el cronista aragonés, poeta y presidente de la Academia zaragozana de los Anhelantes, así como promotor de sus textos, Juan Francisco Andrés de Uztarroz, cuyos manuscritos se encuentran en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ana de Bolea *Cartas*).

Ahora, para ubicarnos en el contexto cultural e histórico apuntemos unas líneas biográficas sobre la autora. De la vida de sor Ana conocemos bastantes datos gracias principalmente a los paratextos de las obras mencionadas:¹⁰ nació el 19 de

9. Otros ejemplares de ambos impresos se pueden localizar, entre otros, en la Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia bajo la signatura BH Y-41/066 (ejemplar sin las pp. 369, 370 y 375); Universidad de Sevilla A 055/034; Universidad Rovira y Virgili R2-5 (con exclamación manuscrita en la portada que dice: “es del Convento de los Capuchinos de Barbastro”); más ejemplares disponibles en: *Catálogo Colectivo de Patrimonio Bibliográfico Español*.

10. En el caso de *Catorze Vidas de Santas* los preliminares constan de dos cartas alegatorias sobre la autora y su obra de Manuel de Salinas y Lizana, canónigo y prepósito de la catedral de Huesca, y de Francisco de la Torre, de la Orden de Calatrava. Después les siguen la censura y la aprobación de Íñigo Royo, abad de San Victorián, las aprobaciones del jesuita Francisco Salvá y de fray Juan Bautista Ruiz de Medina, monje del monasterio de Valdigna, y la licencia de la orden firmada el 3 de abril de 1655. Tras estos paratextos legales, la dedicatoria de la autora a Miguel Escartín, la tabla de contenidos y la fe de erratas. Por último, aparece el *Proemio* de veinticuatro páginas, redactado a modo de crónica sobre el convento de Casbas y que concluye con un soneto dedicado a la Virgen de la Gloria, patrona del monasterio. En *Libro de la gloriosa Santa Susana* los preliminares constan de la dedicatoria a Juan de Austria; la aprobación de Joseph Corredor, doctor en Teología de la Universidad de Zaragoza; la licencia de fray Rafael Trobado, vicario general de la congregación cisterciense; la aprobación de fray Raimundo Lumbier, carmelita y calificador del Santo Oficio; la licencia de Francisco de Gamboa, arzobispo de Zaragoza; y la aprobación de Bartolomé Pérez de Nuevos, consejero real. Después, como paratexto literario, la dedicatoria a don Juan José de Austria. Finalmente

abril de 1602 en Zaragoza¹¹ en el seno de una de las más influyentes familias humanistas aragonesas de ascendencia regia, los Abarca de Bolea. Sus padres eran: la aristócrata Ana de Mur y el barón de Torres y de Clamosa, Martín Abarca de Bolea y Castro, político y reconocido escritor. A los tres años, sus padres le aseguraron a la niña una educación en el monasterio real de Nuestra Señora de la Gloria, en Casbas, donde se encontraba una de las más prestigiosas escuelas monacales femeninas de la Corona española si bien hay que señalar que su nivel de formación en el periodo moderno ha bajado considerablemente desde los momentos de su máximo esplendor durante el medievo. Por aquel entonces, el monasterio cisterciense fundado en el 1172 por Oria, condesa de Pallars, después de un periodo de decadencia, acaba de reformarse bajo los auspicios de doña Beatriz Cerdán de Escatrón y Heredia cuya fuerte personalidad y espiritualidad pudieron marcar en sus inicios la formación de la pequeña Ana (Campo Guiral 1993: 32). Allí la joven recibió una formación religiosa y humanística, aunque sabemos que su profundización en filosofía, latín, literatura clásica, teología, patristica e historia fue ya un proceso autodidacta como dejan entrever los encomiásticos del conde Manuel de Salinas que abren las *Catorze Vidas de Santas* “su espíritu y su ingenio de v.m. a solas se han hecho promiscuamente oficios de Maestro y de Discípulo” (Abarca de Bolea 1655: preliminares, s.p.). A los 22 años, y ocho años después de quedarse huérfana, Ana de Bolea¹² profesó como monja de clausura en el mismo monasterio donde permaneció hasta su muerte, probablemente a los ochenta y cuatro años. Durante estas seis décadas la comunidad de Casbas, en estrecha relación con las elites aragonesas, se encontraba en el proceso de reforma espiritual y poderío económico dando primacía a los valores del linaje, comunidad y clausura. Sin embargo, y a pesar de las políticas postridentinas de la reclusión perpetua restaurada en el 1601 por Clemente VIII, las cistercienses gozaron de una concesión papal que les aseguraba cierta autonomía comunitaria creando un espacio jerárquico de intercambio intelectual y afectivo particular¹³. Estas dinámicas internas

se encuentra el prólogo de la autora, donde se explica la *causa scribiendi*, se menciona algunas de las fuentes manejadas y se justifica la delación en la publicación de la obra, que en 1665 tenía todos los permisos legales, pero no pasó a la imprenta hasta 1671.

11. La fecha y el lugar del nacimiento de Ana han sido confirmados por María de los Ángeles Campo Guiral (1993; 2007) en sus exquisitos estudios sobre la autora y su obra desmintiendo la tesis mantenida durante siglos de que la religiosa era procedente de Siétamo (Ricardo del Arco, José M.^a Castro y Calvo) o Casbas (Juan Pérez de Guzmán, Miguel Serrano Sanz) y de que nació en 1624, que fue año de su profesión.

12. A lo largo del artículo doy preponderancia a esta forma del nombre de la autora dado que es cómo ella misma firmaba sus cartas prescindiendo del primer apellido paterno. Es de discutir hasta dónde podemos leer esta decisión en términos de una decisión estratégica.

13. La bibliografía sobre la comunidad cisterciense de Casbas es significativa, aunque predomina la perspectiva desde la historia institucional, económica y regional. Los aspectos como las dinámicas de la vida comunitaria, la memoria de la orden o la afectividad y piedad cotidiana están en parte analizados en: Ascaso Sarvisé (1986) (solo para el periodo medieval); Campo Guiral (1993); Duran Guidol (1975); Vidal Celma (1985; 1986).

están valoradas en el proemio al primer texto en prosa de Ana, las *Catorze vidas de Santas*, escrito a modo de una crónica del real convento de Casbas:

concediendo el pontífice máximo poder tener criadas seculares [...] y tener muchas sin el hábito para educarlas y encaminarlas al servicio de Dios. [...] concedió breve para entrar y habitar dentro del convento las madres, abuelas, hermanas y cuñadas [...] sirviendo a unas y a otras de gran consuelo y comodidad, pues muchas madres han venido gustosas a acabar aquí sus días, desengañadas de los trabajos y vanidades del siglo, asistiéndoles en su último trance con grande amor y caridad toda la comunidad, felicidad de grande estima (Abarca de Bolea 1655: 13-14).¹⁴

Durante su vida en el claustro, además de los oficios de maestra de novicias (1655), cantaora y priora (1672-1676) Ana de Bolea desarrolló una vida literaria e intelectual intensa, participando activamente en la escena literaria aragonesa del momento. Su debut como poeta tuvo lugar en el 1646 en el certamen poético de importancia nacional convocado para honrar el recién difunto príncipe Baltasar Carlos, en el que obtuvo el tercer premio. De este acontecimiento salieron a la imprenta dos sonetos suyos en un volumen colectivo a cargo del mencionado Juan Francisco Andrés de Uztarroz (1652) quien desempeñó un papel fundamental en su trayectoria literaria. Otro importante mecenas suyo fue el prócer de Huesca, don Vicencio Juan de Lastanosa, a cuyo famoso círculo literario sor Ana permaneció cercana en los momentos del mayor esplendor de dicha academia (Campo Guiral 2000: 29-41) o tertulia de sesgos humanísticos como la denomina Aurora Egido (1979). Su fama de poeta se propagó entre las élites humanistas, llevando a Baltasar Gracián, el más destacado miembro del círculo lastanosino, a elogiarla en su tratado poético *Agudeza y arte de ingenio*. El poeta cita a la autora como uno de los ejemplos de su teoría poética, concretamente de la “agudeza nominal”, subrayando la genealogía patrilínea de su ingenio y saber (“compitiendo la nobleza, la virtud, y su raro ingenio, heredado del insigne, y erudito don Martín de Bolea”, [Gracián 1648: 208]), lo que aprovechará después, pero con matices bien diferentes, la propia autora. La apología de Gracián evidencia que en el año 1648 la producción poética de la monja era públicamente reconocida, pero también nos habla de un resguardo de autoridad masculina necesario para que la autora pudiese insertarse en la cultura literaria más allá de los muros conventuales. Este conocido mecanismo de legitimación de la voz autorial femenina mediante los encomiásticos de una autoridad masculina (de patrón, mecenas, abad, hermano etc.), llamativos por su volumen y peso en el caso de los impresos de sor Ana, nos habla de las dinámicas

14. Se recuerda de paso que en la misma comunidad entraron también mujeres de la familia Abarca de Bolea como la sobrina de Ana, Francisca Bernarda Abarca y Vilanova en el 1641 y en el mismo año, durante la guerra con Francia que repercutió en Aragón, se refugia y muere en Casbas su hermana Catalina de Bolea, por entonces monja del convento de san Hilario de Lérica y desde el 1679 María Victoria Abarca, huérfana de Antonio Abarca, sobrino de sor Ana.

de apropiación y legitimación de autoría femenina (Lewandowska 2019: 273-303) pero además demuestra una amplia red de apoyo, mediación y amistades que la monja ha trabajado y cuidado a lo largo de su vida. Entre muchos y además de los ya mencionados fueron: Francisco de la Torre de la orden de Calatrava; Manuel de Salinas y Lizana, prepósito de la catedral de Huesca y, sobre todo, su sobrino, Luis Abarca de Bolea, II Márquez de Torres, poeta y mecenas, los personajes más importantes que formaron su red de contactos en tanto un sistema de relaciones estratégicas que la escritora utilizó para afianzar su nombre de autora en el incipiente mercado del impreso.¹⁵ Durante estos años de la intensificación de la labor escritora empezaron también los graves problemas de salud de Ana, que le impidieron ir cumpliendo con las fechas que se propuso para sus siguientes libros en prosa. De los cinco mencionados por títulos en los paratextos hoy se conocen solamente tres: los antes mencionados *Catorze vidas de santas* y *Vida de la Gloriosa Santa Susana, virgen y mártir* y además una novela religioso-pastoril intercalada con poemas y cuentos en clave decameroniana, que nos recuerda también al *Heptamerón* de Margarita de Navarra, titulada *Vigilia y octavario de San Juan Baptista [...]* y publicada en 1679 pero escrita, de acuerdo con el testimonio de la propia autora, por lo menos quince años antes (Abarca de Bolea 1994: 37). Sus últimos años Ana de Bolea los pasó al lado de su sobrina, monja del mismo convento, doña Francisca Bernarda Abarca y Vilanova. Aunque desconocemos la fecha de su muerte sabemos que alcanzó, al menos, la edad de ochenta y cuatro años patrocinando a finales de su vida, junto con sor Francisca, el retablo barroco de la Virgen de la Gloria y ejerciendo como tutora de la huérfana María Victoria Abarca manifestando una vez más su profundo compromiso con la comunidad en términos temporales, artísticos y espirituales (Campo Guiral 1993: 114).

Comunidad afectiva y memoria comunitaria. Ana de Bolea y el devenir autora

Estas mismas fuentes paraliterarias que nos permiten reconstruir las redes de sociabilidad y las complicidades extraconventuales mantenidas por sor Ana resultan también especialmente prolíficas a la hora de preguntar por el pensamiento y valores, el carisma cisterciense o el significado que la monja daba a su oficio de poe-

15. Una herramienta de gran utilidad que permite visualizar las redes personales de Ana de Bolea y sus interconexiones es la propuesta por el grupo de investigación *BIESES: Bibliografía de escritoras españolas* que presenta las redes de sociabilidad de las autoras del periodo. Al grafo presentado por el proyecto habrá que añadir la relación de la monja con Vicencio Juan de Lastanosa, Juan Francisco Andrés de Uztarroz, Baltasar Gracián y su interrelación con Manuel de Salinas y también su amistad con la monja agustina Catalina Bernarda y Aguaron. Para repensar el sentido estratégico de las redes sociales y familiares de Ana en su devenir autora es crucial la aportación de María Carmen Marín Pina (2019: 613-628).

ta y cronista de la comunidad. Ante la falta de una autobiografía espiritual u otros ego-documentos tan frecuentes entre las escritoras religiosas del periodo que nos pudiesen guiar en estas indagaciones, resultan ser los prólogos a sus obras impresas, si no la pieza faltante, por lo menos un espacio especialmente prolífico para las siguientes interrogaciones: ¿Qué significó para una autora religiosa escribir un santoral femenino, restaurar una genealogía que en su momento no tuvo nombre ni categorías legítimas para ser descrita? ¿Qué tipo de libertad factual y autoridad simbólica es necesaria para hacer —en el sentido de efectuar, darle forma y reclamar— una historia comunitaria propia? ¿Cómo construir la voz autorial —mediante que recursos retóricos y estrategias discursivas— para que el pasado que uno reclama se pudiese convertir en la historia y la memoria colectivas? Y finalmente, ¿qué sentido se otorga a su comunidad religiosa y cómo esta interviene en el orden simbólico y discursivo en el devenir autora?

Recordemos que, como han señalado los estudios clásicos de Alberto Porqueras Mayo (1957 y 1968) y Aurora Egido (1983: 581-607), los prólogos como umbral textual ofrecen un margen mayor para la negociación de la voz autorial y el pacto lector. En las últimas décadas en el marco de los estudios de mujeres se ha subrayado el gran potencial de análisis de los los paratextos —y principalmente los prólogos— a las obras de autoría femenina como fuentes valiosas para reconsiderar la autoría, las redes de contacto y la agentividad femenina en el campo cultural, discursivo y público. En el caso de Ana de Bolea retomar este hilo puede resultar especialmente provechoso y al mismo tiempo desafiante hacia las interpretaciones que leyeron los proemios femeninos en clave del predominio de la *captatio benevolentiae* y argumento *ad mea mediocritas* como variantes principales o únicas de instauración de la autoría literaria. Asimismo, nos permiten indagar acerca de cuestiones como el sentido dado a la comunidad y el significado de la memoria, frecuentemente obviadas en otro tipo de fuentes literarias u autobiográficas.

En ambos textos aquí analizados, que exceden los marcos de una hagiografía y una crónica, la autora presenta una rogativa para perpetuar la memoria comunitaria mediante una genealogía intelectual femenina. Siguiendo el planteamiento de Gloria García González (2006: 32) en su análisis del significado de la memoria para el monacato femenino, la escritura actúa aquí como un “poderoso instrumento de legitimación que indaga en el pasado el origen de las fundaciones y se proyecta hacia el futuro mediante una hagiográfica relación de las excepcionales personalidades que un día habitaron dentro de sus muros”. Además, el caso analizado destaca por entrelazar el plano colectivo y el individual en una dinámica de mutua legitimación, patente en las palabras del proemio a las *Catorze vidas de santas* en una inusual retórica de la *causa scribiendi*: “Estimularonme a esta empresa los escritos de mugeres científicas, el deseo de seguir sus pisadas [...]. Siempre me guió mi genio a estas ocupaciones” (Abarca de Bolea 1655: 2). Desde este prólogo a su primera obra impresa en prosa, Ana Francisca construye la función autorial en relación con una tradición del saber femenino más amplio. De esta manera excede las referencias a ejemplos puntuales de las

mujeres extraordinarias de la Biblia en tanto *rara avis*, que sirvieron de legitimación a escritoras monjas como Teresa de Caratgena, Isabel de Liaño o Valentina Pinelo. Mas bien busca referencias múltiples que puestas en relación crean una tradición de sabias y santas tanto las más antiguas como las del entorno más próximo legitimando un sentido de comunidad intelectual femenina. Al mismo tiempo, cabe destacar que es la figura discursiva de Ana como autora en su labor de historiadora que recupera y acopla estas experiencias y vidas dispersas de mujeres ilustres por sus hazañas y sabiduría, como santa Umbelina, primera religiosa cisterciense cuyo conocimiento del latín ganaba créditos entre los más eruditos; santa Hidubigia, duquesa de Silesia y Polonia, reformadora de las cistercienses en Trzebnica o santa Aleida, madre de San Bernardo, quien ejemplifica el valor de una formación en letras y lenguas para las mujeres, estableciendo entre el pasado y el presente un sentido de continuidad simbólica.

Es preciso notar que esta labor de nombrar la herencia y escribir la historia en femenino está marcada por una ética de la memoria comunitaria y autoría afianzada por el afecto a la comunidad interpretada en términos espirituales e intelectuales:

Voluntariamente emprendí este trabajo, y ya le hallo por una de mis mayores obligaciones deseosa de pagar a mi orden del Císter en elogios lo que le debo en favores, desde que en mis primeras auroras gocé de sus lucidos rayos y divina enseñanza mediado el primer lustro de mi edad en este ilustre y religiosísimo monasterio de Casbas. [...] Mucho puede el amor que se cobra a los puestos donde uno recibe la primera enseñanza (Abarca de Bolea 1655: 2; 4).

Además, este tipo de deuda epistémica, como podríamos llamarla, afianza un proyecto que es asiduo y que sigue abierto: “Poco acobarda el temor a quien determinado escribe y así, desconociendo el escarmiento, sacaré a luz, si Dios me da vida, [otra historia] la de la gloriosa santa Susana, princesa de Hungría [...] virgen tan admirable y prodigiosa que su memoria merece estar esculpida en láminas de bronce” (Abarca de Bolea 1655: 2).

Resulta interesante que en el caso de Ana de Bolea la legitimación del lugar desde donde uno habla (la autoría) y pronuncia la verdad del texto (la autoridad), no se verá dominada por la falsa humildad, argumentación *ad mea mediocritas* o el *topos* de la escritura por obediencia predominante tanto en Teresa de Jesús como sus entre sus discípulas más inmediatas del carisma carmelitano como Ana de San Bartolomé o Teresa de Jesús María. Sor Ana habla desde una posición autorial firme, presentando su escritura como el “desahogo de su inclinación”, un “ejercicio afectuoso, no vano” que ejerce sin temor, ya que “poco acobarda el temor a quien determinado escribe” (Abarca de Bolea 1655: 1-4). Más aún, como se ha advertido en otro lugar, mientras que el proemio al primer texto, las *Catorze vidas de santas*, todavía guarda cierto decoro de *humilitas* expresado en términos de *fastidium topos*, hipérbole y compasión (*eleos*)—“El conocimiento propro pudiera servir de freno a mi inclinación para tener a raya el

deseo de sacar a luz mis primeros borrones [...] pero como la variedad hace hermosa a la naturaleza, parecerá menos monstruoso este parto de mi ingenio con que podré excusar los temores que hasta ahora me han acobardado” (Abarca de Bolea 1655: 1)—, la positiva recepción de su primera obra y el éxito público que vino después afianzaron a Ana Francisca en su oficio de historiadora y cronista como dejan ver los paratextos a la *Vida de la Gloriosa Santa Susana*: “Es grande [la confianza] la que tengo en el agrado de los lectores, por lo que aplaudieron las *Catorce vidas de santas* de mi orden, los deseo propicios así para la presente obra como para otras dos que ya tengo trabajadas” (Abarca de Bolea 1671: Prólogo, s. p.; Lewandowska 2019: 282).¹⁶

En tal sentido, y para resumir lo dicho hasta ahora, es el mismo proceso de escribir y publicar las genealogías de la comunidad cisterciense el que le permite a sor Ana ampliar la justificación de la autoría desde la experiencia del *yo* o de la autoridad de una *maestra* hasta convertirla en un fenómeno más amplio, que afirma la presencia de la autoría femenina como tradición establecida. Tal aproximación práctica a una epistemología femenina hace posible ubicarse simbólicamente fuera del paradigma mujer-objeto de escritura y asumir la posición de sujeto creador ya que, siguiendo el ejemplo de santa Aleida, la autora afirma que “las ciencias no desvían del camino de virtud ni dejan de servir de gran adorno a mujeres ilustres” (1655: 27). Al mismo tiempo, las experiencias dispersas de “unas mujeres santas y valerosas”, unidas por la escritora bajo el paraguas de un código afectivo e intelectual común de la regla de San Benito y la espiritualidad cisterciense, exceden las divisiones espaciotemporales y se convierten en narración y en documento que confirma el hecho de ser y el deseo de seguir siendo una comunidad en tanto una continuidad.

Hablando de la relación entre la autoría, autoridad, memoria y comunidad resulta imposible obviar uno de los aspectos caudales de la época como es el linaje. En el caso estudiado el tema de la clase y la sangre se vuelve especialmente complejo, así que me limitaré solamente a señalar estos elementos que intervienen directamente en la negociación de la autoría y el sentido estratégico dado a la comunidad. Como es sabido las sociedades del momento eran estructuradas “en torno a linajes y vínculos de parentesco [que] venían organizados por normas de agnación, masculinidad y troncalidad y rendían veneración al fundador de la casa” (Muñoz Fernández 2000: 147). El sentido de *communitas* que tal estructura socio-ideológica conllevaba era de una esencia, permanencia e inmunidad. Con este último rasgo volvemos a la etimología latina de la noción que por el *in-munis* entiende el que “está libre” en el sentido de “exento de toda obligación y servicio” y

16. Aquí Ana de Bolea hace referencia a *Vida de San Félix Cantalicio e Historia de aparecimiento y milagros de Nuestra Señora de la Gloria*, dos obras que hasta ahora permanecen perdidas. Según lo declarado por la autora en el prólogo a *La Vigilia y octavario de San Juan Bautista* [...] (1679) ambos textos se los regaló a los Padres Capuchinos de Huesca.

también, si asumimos el desarrollo histórico del término, demarca los límites de lo propio y lo ajeno, lo protegido y lo vulnerable. Por lo tanto, y de acuerdo con lo señalado anteriormente, podemos decir que la comunidad construida a partir del linaje produce y obedece a un discurso normativo que por su eje principal tiene la continuidad jerárquica patrilineal. En esta línea prosigue también Ángela Muñoz Fernández (2000: 149) cuando dice: “el linaje [fue] una estructura organizativa que consolidaba la primacía de lo masculino, se materializaba dentro de las estructuras de la familia extensa, en entornos jerarquizados y elitistas de la sociedad, en el contexto del poder político y dentro de la forma de organización y gobierno conocida como Casa”. De ahí que, el linaje debe entenderse como una construcción simbólica edificada sobre dos pilares: el poder y la memoria. Por consiguiente, y simplifico para mayor claridad, una vez que se reivindicquen las formas del parentesco y vínculo femeninas, eso también tiene un impacto sobre la política de la memoria y las estructuras de poder. En el caso de *Catorze Vidas de Santas y Vida de la Gloriosa Santa Susana*, la genealogía femenina, espiritual y sobre todo intelectual, resulta muy efectiva para repensar la autoridad y la comunidad dentro de otros marcos axiológicos. Obviamente esto no quiere decir que Ana de Bolea prescindiera de su ascendencia noble o del discurso del linaje. Sin duda, su pertenencia a una de las familias humanistas más influyentes de la aristocracia aragonesa del momento y el hecho de haber crecido en el ambiente intelectual profundamente elitista del monasterio real de Nuestra Señora de Casbas fueron para ella un eficaz trampolín para dar el salto a círculos culturales más amplios y asegurarla un espacio real de enunciación. De hecho, los círculos literarios, como el lastanosino en el que —como se ha señalado— participó vivamente durante el periodo más intenso de su carrera intelectual y las redes familiares, nos permiten ir discerniendo otro importante tipo de comunidades que demandan un análisis aparte pero que ya han sido estudiados con conclusiones muy pertinentes por, entre otros, María Carmen Marín Pina (2019: 613-628). Lo que quiero subrayar aquí es que a lo largo de su trayectoria literaria y desarrollo individual la autora va concediendo cada vez más preponderancia a su comunidad religiosa declarándose la portavoz de la comunidad de Casbas y vinculándose a su casa del Cister a través de un linaje espiritual derivado del carisma cisterciense y el culto a la Virgen de Gloria, titular del monasterio. Este último aspecto merece un comentario adicional. Por otras fuentes textuales, como el cuaderno manuscrito conservado en el convento que trae a colación en su importante estudio María de los Ángeles Campo Guiral (1993: 47-48),¹⁷ sabemos que sor Ana tuvo mucho apego precisamente a este semblante de Santa María, fundando capilla en su nombre y restauran-

17. La investigadora precisa que, aunque el cuaderno se intitule *Libro de las profesiones de las religiosas del monasterio de Nuestra Señora de Casbas de la orden cisterciense* es una obra profundamente miscelánea que contiene también escritos sobre la memoria de la orden que la investigadora atribuye a la propia Ana de Bolea, *cf.* Campo Guiral (1993: 46; 2007: 20).

do su imagen, trasladada del convento medieval masculino desaparecido de la Val de Abena.¹⁸ Sin duda, el culto mariano que subyace en su obra carece de los elementos transformadores posibles de discernir, por ejemplo, en la escritura de Valentina Pinelo, quien restaura todo un matrilineage cristiano empezando por la tatarabuela de Jesús, es decir Santa Emerenciana, madre de Santa Ana.¹⁹ Sin embargo, para ambas autoras, alegar a la figura femenina central del catolicismo, y decisiva para la espiritualidad cisterciense, permite abrir una interpretación de las relaciones de parentesco y comunidad diferente. Al volver a ubicar a María no tanto por encima sino en el centro de la vida cotidiana de las cistercienses de Casbas, su piedad diaria y su carisma espiritual nombrándola la “primera piedra de este Religioso fundamento”²⁰ se socavan, o por lo menos relegan al segundo lugar, las bases organizativas de la sociedad estructurada en torno al fundador masculino de la casa, o sea, el *pater familias*. Al mismo tiempo, la figura discursiva de la Virgen de la Gloria, a cuyo nombre la autora dedica un libro entero de *Historia de aparecimiento y milagros de Nuestra Señora de la Gloria*, que hoy permanece perdido, y varias composiciones poéticas, entre otros el soneto que cierra el proemio a las *Catorze Vidas de Santas*, funciona como otro elemento aglutinador entre el discurso individual y las poéticas y políticas de la memoria de su comunidad.

Antes de concluir me gustaría guiar la mirada hacia la misma fenomenología de escribir memoria, que aquí está marcada por un deseo de reclamar la tradición cristiana como herencia propia y común para sus hermanas monjas, o sea, una herencia comunitaria. Cuando leemos dichos proemios a trasluz de las pocas cartas conservadas de la correspondencia con Juan Francisco Andrés de Uztarroz podemos observar los espacios de mayor tensión y negociación. Por un lado, tenemos el deseo autorial de escribir una obra explícitamente docta y en relación con la divina revelación entendida como depósito de una sabiduría igualitaria y común. Por el otro, la voz a estas alturas reticente de Uztarroz quien opina que una mujer no debería ostentar este tipo de erudición de acuerdo con la doxa religiosa y moral y menos aún en el momento crítico como lo fue la separación entre la letra sagrada y su lectura no mediada por una autoridad masculina.²¹ La manzana de la discordia entre la monja y su mecenas constituyen las citas latinas a las autoridades clásicas, religiosas, filosóficas y teológicas que Ana de Bolea quiere incluir en su texto al extenso, lo que contó con aprobación de

18. Campo Guiral (1993: 47, n. 113) sigue aquí los hallazgos de Antonio Durán (1981) quien pudo trazar este camino de transferencia espiritual y cultural entre el Císter masculino de la Val de Abena, llamado de Santa María de Gloria a la comunidad femenina de Casbas.

19. Para el estudio comparativo de las prácticas interpretativas de la Biblia por las autoras monjas *cf.* Lewandowska (en prensa), “‘Quisiera yo ir discantando con un grano de sal de Teología en la lengua’: prácticas de la interpretación teológica entre las autoras monjas de la España post-Tridentina”. Para un análisis de la obra de Valentina Pinelo *cf.* Lewandowska (2018: 31-53; 2019: 271-303).

20. En la inscripción bajo la talla de la capilla *apud* Campo Guiral (1993: 48).

21. *Cfr.* la carta a Uztarroz de 15 de mayo de 1645 y 26 de agosto de 1650.

las hermanas de su congregación, como explica en la carta de 27 de mayo de 1649: “an bisto mis papeles algunas i les an contentado mucho; el estilo [de *Catorze Vidas...*] es claro, corriente y brebe, con muchas máximas, con algunas pinturas, realzo con algo de follage, todo lo pruebo con autoridades latinas, ia de teólogos, ia de filósofos” (Abarca de Bolea *Cartas*, f. 590r). Aquí su propósito es triple: primero, afianzar su discurso con el *argumentum ad verecundiam* de autoridades clásicas; segundo, cumplir con el objetivo que propuso para su texto como formativo y edificante para todos y todas que podrían identificarse con la agentividad y espiritualidad de las santas cistercienses; y finalmente, explayar su erudición, inscribiéndose en una tradición intelectual sacra y profana amplia, reclamándola como propia y así devolviéndola también a su comunidad lectora. Sin embargo, el conflicto late durante todo el proceso de la composición de la obra y acelera con las críticas de Uztarroz a las que la monja responde a finales del agosto del año siguiente (26 de agosto 1650): “Lo que v.m. me advierte acerca de no poner los latines a la margen, [hace] días que lo tengo advertido; pero no es mi intento el escribir solamente una historia lisa y desnuda de erudición y documentos, porque lo que pretendo es sacar de las acciones heroicas y divinas de las Santas que escribo motivos para aficionar a los ánimos a su imitación y devoción” y añade en tono sagaz que —si recordamos que la carta va dirigida al reconocido poeta, historiador y erudito— puede lindar con el irónico “y mal se puede esto conseguir sin valerse de las autoridades de la Sagrada escritura, tradiciones de la Iglesia, Concilios, dichos de Santos, filósofos y demás hombres doctos” (Abarca de Bolea *Cartas*, 26 de agosto 1650, f. 596r). Sor Ana, muy consciente sobre la falta de una autoridad simbólica que asegurase la palabra femenina el estatus de la verdad insiste en su derecho a la tradición latina sacra y profana, filosófica y teológica muy lejos de una autoría de la experiencia acusada por otras escritoras monjas que, aunque válida, privaba a las autoras de la relación con el logos y el estatus de *mulier docta* “y porque no pierdan las sentencias su decoro y gravedad, es necesario escribirlas a la margen en la lengua de donde se sacaron, que tal vez dicha una sentencia sin apoio pierde de su estimacion, porque la autoridad en semejantes materias lleba consigo unida la persuacion y trae eficacia con que todos le dan el merecido crédito” (Abarca de Bolea *Cartas*, 26 de agosto 1650, f. 596r). En el marco de confianza y amistosa estimación que tiene con su mecenas y mentor, quien le prestó a la autora su eficaz colaboración en su trayectoria literaria, se permite cuestionar las políticas excluyentes de la cultura letrada guiadas por la *doxa* de la inferioridad intelectual femenina y ubicarse en la posición de una maestra:

y como los ingenios de estos siglos son tan delicados y mal contentadizos, y no todos estaban versados en las divinas y humanas letras, si dejase de poner a las márgenes las autoridades, dudarian algunos que las sentencias y dichos de los barones insignes, mas eran quimeras y fantasias mias que dictámenes y pensamientos suios; [...] el temor que v.m. tiene de que pierda mi libro a manos de la incredulidad, con latines i sin ellos

tiene el mismo riesgo; confieso que a sido temeraria mi empresa, pues aunque entiendo el latin que basta para mi profesión, no es de modo que pueda competir mas que conmigo misma; pero como el trabajo y cuidado facilita lo mas arduo, e podido con el que e puesto conseguir lo que me parece bastante para mi intento; el que quisiere concederme la gloria obrará como bien intencionado, y el que me la recateare no me podrá quitar la que me darán los que me conocen y saben obro con solo mi dictamen (Ana de Bolea, *Cartas*, 26 de agosto 1650, ff. 596r-596v).

Communitas y auctoritas, o la relacionalidad impar

Para concluir, desde estas observaciones podemos deducir inicialmente que en el caso de sor Ana de Bolea y las genealogías de las cistercienses, la memoria y la comunidad se asumen, pero también se construyen en un proceso de dependencias mutuas. En escribir la memoria: hecha de fragmentos y narrativas inconclusas, la comunidad femenina interviene en el orden simbólico contribuyendo a mantener una herencia común pero no aneja o adicional sino inscrita en el conjunto de la tradición cristiana entendida como propia. Por consiguiente, reclama el espacio real y discursivo construido por las mujeres como lugar desde donde escribir, ejercer un tipo de poder y construirse como comunidad religiosa, afectiva a la par que intelectual. Al mismo tiempo, es esta herencia simbólica que le devuelve, en el proceso de reciprocidad, la autoridad a la escritora y afianza su letra como una verdad. Tal dinámica de la *communitas*, nos permite repensarla no como una esencia o propiedad compartidas sino en términos de “uneven relationality” (relacionalidad impar) convirtiendo, para decirlo como Agamben (1990: 1), el conflicto entre la primacía del sujeto individual y la soberanía de la comunidad en un falso dilema.

Bibliografía

- ABARCA DE BOLEA, Ana Francisca, “Cartas”, *Cartas de hombres eruditos a Andrés Uztarroz*, Madrid, Biblioteca Nacional Española, Ms. 8.390, ff. 589r-599v. [MSS.MICRO/6843], s.a.
- ABARCA DE BOLEA, Ana Francisca, *Catorze vidas de Santas de la Orden del Cister [...]*, Zaragoza, Herederos de Pedro Lanaja y Lamarca, 1655.
- ABARCA DE BOLEA, Ana Francisca, *Vida de la Gloriosa Santa Susana, Virgen, y Martir [...]*, Zaragoza, Herederos de Pedro Lanaja y Lamarca, Impresores del Reino de Aragón, y de la Universidad, 1671.
- ABARCA DE BOLEA, Ana Francisca, *Vigilia y octavario de San Juan Bautista (1679)*, ed. María de los Ángeles Campo Guiral, Huesca, Instituto de estudios altoaragoneses, 1994.
- AGAMBEN, Giorgio, *The Coming Community*, Minnesota, University of Minneapolis Press, 1997.
- ANDRÉS DE UZTARROZ, Juan Francisco, *Agnipe de los cisnes aragoneses*, Zaragoza, [s.n.], Tip. de Lomas hermanos, [1652] 1890.
- ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.
- ASCASO SARVISE, Lourdes, *El monasterio cisterciense de Santa María de Casbas (1173-1350)*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1986.
- BENVENISTE, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Les Éditions de Minuit, 1969.
- BIESES: *Bibliografía de escritoras españolas*, en línea, <<https://www.bieses.net/redespersonalesporautora/A>>.
- BUTLER, Judith, “Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics”, en *Differences in common. Gender, vulnerability and community*, ed. Joana Sabadell-Nieto y Marta Segarra, Ámsterdam-Nueva York, Brill-Rodopi, 2014, pp. 97-119.
- CAMPO GUIRAL, María de los Ángeles, *Doña Ana Francisca Abarca de Bolea*, Zaragoza, Departamento de Cultura y Educación, 1993.
- CAMPO GUIRAL, María de los Ángeles, “Ana Francisca Abarca de Bolea y el círculo lastanosino”, en *Actas del 1.º y 2.º cursos en torno a Lastanosa. Los jardines: arquitectura, simbolismo y literatura*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2000, pp. 29-41.
- CAMPO GUIRAL, María de los Ángeles, *Devoción y fiesta en la pluma barroca de Ana Francisca Abarca de Bolea. Estudio de la Vigilia y octavario de San Juan Bautista*, Huesca, Instituto de Estudios Aragoneses, 2007.
- Catálogo Colectivo de Patrimonio Bibliográfico Español*, en línea, <http://ccpb_opac.mcu.es/cgi-brs/CCPB/abnetopac/O9192/IDb4b5b571/NT5>.
- CAVARERO, Adriana, “Inclining the Subject: Ethics, Alterity and Natality”, en *Theory after “Theory”*, ed. J. Elliott and D. Attridge, Londres-Nueva York, Routledge, 2011, pp. 194-204.
- DERRIDA, Jacques, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Editorial Trotta, 1994.

- DURÁN GUIDOL, Antonio, *El Monasterio cisterciense femenino de Santa María de Casbas*, Vitoria, Eset, 1975.
- DURÁN GUIDOL, Antonio, “El monasterio de Santa María de Gloria en la Val de Abena”, *Nueva España*, IX (1981), s.p.
- EGIDO, Aurora, *La poesía aragonesa del siglo XVII (Raíces culteranas)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico (CSIC), Diputación Provincial, 1979.
- EGIDO, Aurora, “Los prólogos teresianos y la santa ignorancia”, en *Congreso Internacional Teresiano, 4-7 octubre, 1982*, Salamanca-Madrid, Universidad de Salamanca-Universidad Pontificia de Salamanca-Ministerio de Cultura, 1983, II, pp. 581-607.
- ESPOSITO, Roberto, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- GARCÍA GONZÁLEZ, Gloria, “La experiencia de la mujer hecha memoria”, en *Espacios visibles. Espacios invisibles. Mujer y Memoria en la Salamanca del siglo XVI (selección documental)*, ed. Gloria García González y María Luz Prado Herrera, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, pp. 19-35.
- GRACIÁN, Baltasar, *Agudeza y arte de ingenio*, Huesca, Juan Nogués, 1648.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- LEWANDOWSKA, Julia, “*Non est ad astra mollis e terris via*: la escritura, el cuerpo y la herida en Teresa de Jesús María (María de Pineda de Zurita)”, en *Laberintos de género. Muerte, sacrificio y dolor en la literatura española*, ed. Josefa Álvarez, Sevilla, Renacimiento, 2016a, pp. 33-56.
- LEWANDOWSKA, Julia, “*Est virgo hec penna, meretrix est stampificata*: Autoría y autoridad literaria en las escritoras de la Alta Edad Moderna”, en *A medio camino. Intertextos entre la literatura y el derecho*, ed. Diego Falconí Trávez, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2016b, pp. 165-195.
- LEWANDOWSKA, Julia, “*Ipsa sua melior fama*: repensar la autoría y autoridad literaria femenina de las escritoras religiosas de la Alta Edad Moderna”, en *Escribir como mujer: ¿hacia una reescritura de la autoría?*, ed. Karolina Kumor et al., Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, 2017, pp. 57-76.
- LEWANDOWSKA, Julia, “I była matką Dziewicy Maryi i babką Boga i człowieka’: kobiece genealogie w interpretacjach źródeł wiary”, *Teksty Drugie*, VI (2018), pp. 31-53.
- LEWANDOWSKA, Julia, *Escritoras monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*, Madrid-Fráncfort del Meno, Iberoamericana-Vervuert, 2019.
- LEWANDOWSKA, Julia, “‘Am I That Body?’: Mystical Bodies and Polyphonic Bodies in the Early Modern Nuns’ Spiritual Autobiographies”, *Teksty Drugie*, I (2020), pp. 17-35.
- LEWANDOWSKA, Julia, “‘Quisiera yo ir discantando con un grano de sal de Teología en la lengua’: prácticas de la interpretación teológica entre las autoras monjas

- de la España post-Tridentina”, en: *Teólogo en el Siglo de Oro*, ed. Christoph Strosetzki e Isabel Hernando Morata, Berlín, Verlag Metzler, en prensa.
- MARÍN PINA, María Carmen, “Las redes en la representación autorial de Ana Francisca Abarca de Bolea (1602-1686)”, *Bulletin hispanique*, CXXI, 2 (2019), pp. 613-628.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, “La reescritura femenina de los símbolos religiosos: Santa Ana en autoras hispanas de los siglos xv al xvii”, en *Autoras y protagonistas: I Encuentro entre el Instituto Universitario de Estudios de la Mujer y la New York University en Madrid*, ed. Elena Postigo Castellanos y Pilar Pérez Cantó, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2000, pp. 137-156.
- NANCY, Jean-Luc, *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, s.e., 2000.
- NANCY, Jean-Luc, “Conloquim”, en *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Roberto Esposito, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 9-19.
- Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- PORQUERAS MAYO, Alberto, *El prólogo como género literario. Su estudio en el Siglo de Oro*, Madrid, CSIC, 1957.
- PORQUERAS MAYO, Alberto, *El prólogo en el manierismo y barroco españoles*, Madrid, CSIC, 1968.
- REUMANN, John, “La koinonia en las escrituras. Estudio de los textos bíblicos”, *Diálogo ecuménico*, XXIX, 94-95 (1994), pp. 239-286.
- ROSENWEIN, Barbara H., *Emotional communities in the Early Middle Ages*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2007.
- ROSSI, Rosa, *Teresa de Ávila, biografía de una escritora*, Barcelona, Icaria, 1984.
- SABADELL-NIETO, Joana, y Marta SEGARRA, “Impossible Communities? On Gender, Vulnerability and Community”, en *Differences in common. Gender, vulnerability and community*, ed. Joana Sabadell-Nieto y Marta Segarra, Ámsterdam-Nueva York, Brill-Rodopi, 2014, pp. 7-18.
- SEGARRA, Marta, “Community and the Politics of Memory”, en *Differences in common. Gender, vulnerability and community*, ed. Joana Sabadell-Nieto y Marta Segarra, Ámsterdam-Nueva York, Brill-Rodopi, 2014a, pp. 177-189.
- SEGARRA, Marta, *Teoría de los cuerpos agujereados*, Barcelona, Melusina, 2014b.
- SEGARRA, Marta, *Comunidades con acento*, Barcelona, Icaria, 2021.
- WEBER, Alison, “El convento como comunidad emocional: la suavidad de María de San José (Salazar)”, *Revista de Espiritualidad*, LXXIX (2020), pp. 477-502.
- VIDAL CELMA, Regina, “Ana Francisca Abarca de Bolea, historiadora del monasterio de Casbas en el siglo xvii: la monja y abadesa y otros historiadores del mismo”, *Cistercium*, XXXVII (1985), pp. 387-392.
- VIDAL CELMA, Regina, *La formación literaria y humanística de los monjes y las monjas hasta el siglo xvii*, s.l, s.n., 1986.
- YÁÑEZ NEIRA, María Damián, “Catálogo de abadesas que han regido el monasterio cisterciense de San Joaquín y Santa Ana de Valladolid, desde su fundación hasta nuestros días, sacado del libro ‘tumbo’ del mismo monasterio”, *Cistercium*, XVIII (1966), pp. 23-38.