

Tomar el hábito después del matrimonio. Relaciones matrimoniales y la separación en los Siglos de Oro a través del género biográfico¹

Jara de Domingo Murillo
(Universidad Complutense de Madrid)

1. Introducción

Tal y como señalan Ghirardi e Irigoyen (2009, p. 245), el Concilio de Trento, celebrado a mediados del siglo XVI, no solo codificó un conjunto de ejercicios espirituales y definió con rigor los ritos y celebraciones, sino que fijó un modelo matrimonial que se implantó en las sociedades católicas. De este modo, la Iglesia sostuvo el poder jurisdiccional y espiritual con una autoridad omnímoda, pues “evitaba los posibles enfrentamientos que pudieran surgir entre los grupos de parentesco a causa de divorcios, repudios o bigamias, todo relacionado [...] con los códigos de honor sexual vigentes y las transferencias patrimoniales” (Ghirardi e Irigoyen 2009, p. 246). Asegurándose tanto la regulación legal como el dominio sobre las conciencias, la institución tridentina alzó el matrimonio como un sacramento indisoluble, un símbolo de unión irrompible que garantizaba la estabilidad de la unión monógama privada, pero también su impacto social y cultural de los territorios cristianos.

No obstante, la vida cotidiana en los Siglos de Oro se vio marcada por tensiones que podían contradecir lo estipulado en Trento: casos de abandono conyugal, infidelidades y malos tratos suponían realidades comunes a las que acompañaron pleitos y denuncias en las que se debía justificar dichas situaciones para obtener la disolución del vínculo matrimonial. En este sentido, es fundamental el estudio que Macías Domínguez (2016) realiza en torno a los pleitos de este tipo en el siglo XVIII. Macías aborda la casuística de muchas mujeres que solicitaron dicha separación, aduciendo violencia, adulterio o negligencia económica por parte de sus cónyuges como motivo legítimo. Si bien el abandono del hogar era una de las causas más frecuentes para solicitar la disolución, esta no implicaba la destrucción del vínculo sagrado, pues debían además probar que habían sufrido lesiones continuadas y graves, que en muchas ocasiones se convertía en una ardua tarea.

La doctrina tridentina fue muy clara respecto al divorcio. En el derecho canónico se reconocían únicamente dos modalidades, ninguna de las cuales implicaba una disolución plena del sacramento salvo que se demostrara que este nunca había existido, idea que está fuertemente vinculada con el estado del celibato o, más bien, de la virginidad y la consumación carnal del vínculo. Esta entronca directamente con la primera de las modalidades, la nulidad o divorcio *quoad vinculum*, mediante el cual se declaraba que no había habido matrimonio válido desde el inicio, ya fuese por un impedimento dirimente como la consanguinidad, la impotencia o la falta de consentimiento libre (Macías Domínguez 2014, p. 359). En estos casos se disolvía el lazo porque se entendía que en realidad nunca había existido, lo que permitía a las partes contraer nuevas nupcias. La importancia de la sexualidad y de la consumación del matrimonio se revela aquí como esencial para Trento.

Conocida en el derecho canónico como divorcio *quoad thorum et mutuum cohabitationem*, esta modalidad de separación de cuerpos conserva el vínculo matrimonial en su sentido sacramental, pero suspendía las obligaciones de convivencia y lecho conyugal. Entre las causas que legitimaron esta figura se encontraban el adulterio, la cohabitación con malos tratos, la herejía o la enfermedad contagiosa, así como el consentimiento de ambos cónyuges para profesar en religión (Macías Domínguez 2014, p. 359-361). Al

contrario que la anterior modalidad, esta no confiere a los esposos de la libertad para contraer nuevas nupcias, pues se mantenía el sacramento hasta la muerte de uno de ellos. La Iglesia prefería preservar el vínculo a toda costa, por lo que autorizaba un distanciamiento en los casos de violencia y escándalo público, pero sin poner en entredicho la indisolubilidad del matrimonio.

Este marco normativo fue aplicado tanto en Europa como en América, donde los tribunales eclesiásticos actuaron como instancias reguladoras de la vida matrimonial, en una suerte de legisladores del ámbito privado que garantizaban el cumplimiento del canon tridentino. Un estudio sobre la diócesis de Arequipa en el siglo XVIII muestra cómo las solicitudes de separación se tramitaban bajo el modelo del divorcio relativo, es decir, la separación de cuerpos, pero nunca con la disolución del vínculo, lo que evidencia la continuidad de los principios tridentinos en el contexto colonial (Amado Mendoza, 2006).

En consecuencia, el matrimonio en los siglos XVII y XVIII debe entenderse como una institución regida por los cánones del Concilio de Trento, en la que la Iglesia no solo ejercía su autoridad espiritual, sino también un fuerte control jurídico y social. Vemos, pues, el matrimonio como un espacio de tensiones donde se ponían en juego la moral, el honor y el poder de la Iglesia sobre la vida privada. Más allá de los estudios que se centran en actas notariales y disputas maritales, contamos también con los testimonios biográficos de diversas mujeres que evidencian estas situaciones.

2. La profesión pactada. Disolución del sacramento matrimonial

Dentro del paradigma que ofrecen las llamadas “santas vivas” –término acuñado por Gabriella Zarri para hablar de aquellas mujeres que gozaban de una santidad en vida y que seguían el modelo de Catalina de Siena durante los siglos XIII y XIV en Italia (Zarri 1990)–, conviene detenerse en aquellos episodios donde el impulso de la clausura y la vocación mística entraron en colisión con el orden sacramental del matrimonio.

En efecto, el Concilio de Trento había establecido la legitimación para disolver el vínculo matrimonial bajo diversas circunstancias, entre las cuales la profesión de uno de los cónyuges se presentaba como un caso singular y de gran relevancia doctrinal, tal y como apunta Macías Domínguez:

La profesión religiosa de ambos consortes, efectuada de forma consensuada y libre, permite a los dos abandonar la vida de casados. La profesión así realizada no elimina el vínculo sacramental que los une y, por lo tanto, deben conservar la fidelidad debida; en caso de no hacerlo, a la gravedad del adulterio se le une la del sacrilegio, pecando “contra castidad” y “contra religión”, por el incumplimiento de los votos. Puede efectuarse habiendo sido consumado el matrimonio (Macías Domínguez 2014, p. 375).

Un caso de este tipo, aunque con testimonios poco explícitos sobre el tema que nos atañe, es el de Teresa de la Pasión, priora del Monasterio de Jerónimas de san Pablo de Toledo y fundadora de un convento en la primera mitad del siglo XVI, en una vida recogida por María del Mar Cortes Timoner para el *Catálogo de Santas Vivas* (anteriormente mencionado) en la que solo se menciona que se disolvió el matrimonio para tomar el hábito. Asimismo, otro ejemplo temprano de esta modalidad lo hallamos en la figura de Mari Juárez, cuya vida recoge Marcos de Lisboa en 1570 en la *Tercera parte de las crónicas de la Orden de los frailes menores del seráfico padre san Francisco*, impresa por Alejandro de Cánova en Salamanca. A pesar de que el testimonio es breve en extensión, el biógrafo retiene lo esencial para enaltecer la santidad de la monja, subrayando la extraordinaria virtud que llevó a la conversión de su esposo: “Fue esta

sierva de Dios en el siglo casada y dotada de tanta virtud que convirtió al marido, que era hombre muy mundano, a dexas el mundo y a ser fraile en la orden de san Francisco cuando ella se metió monja”.

En el proyecto *Manuscrits Catalans de l'Edat Moderna* (MCEM) se recogen dos vidas² de mujeres que estuvieron casadas y pusieron en marcha la disolución de sus matrimonios para tomar el hábito, la de Leonor de la Misericordia (1552-1620) y la de Maria Gràcia de Santa Teresa, Pinós Rocabertí (c. 1650-1705), ambos recogidos en el *Diccionari d'autors i obres de religiosos carmelites descalços a la província de sant Josep de Catalunya i terres de parla catalana* (1586-1835). El caso de Leonor de la Misericordia se asemejará al de María Antonia de Jesús por su decisión de hacerse carmelitas descalzas. En la descripción de la vida que se hace, se dice que:

Leonor aconseguí del seu espòs la separació del matrimoni amb vot de castedat i religió, i ambdós s'autoritzaren mútuament a ingressar en un convent, després de retornar el mayorazgo. En el darrer moment, el marit es féu enrere i li retirà l'autorització per professar. El bisbe va concedir el divorci a la parella i el marit es va tornar a casar el 1587 (Leonor de la Misericordia 1995).

El de María Gràcia de Santa Teresa es un caso bien distinto y del todo peculiar. Casada con Antoni de Copons del Bullidor y de Grimaó, a quien acusarán de asesinar a un familiar del virrey de Cataluña, Gaspar Téllez-Girón y Gómez de Sandoval, María Gràcia se ve en la circunstancia de tener que volver a vivir con su familia tras el fracasado matrimonio. Si bien no se explicita en la nota necrológica el motivo por el que deciden separarse, suponemos que no fue una cuestión devota sino más bien producida por las circunstancias que la rodearon. Ahora bien, al igual que muchas otras, María Gràcia experimenta las virtudes del retiro espiritual, apartándose en lo posible del mundo. Efectuado el divorcio, y habiéndose trasladado con una hermana,

viviendo desta suerte hasta muerto el marido, que fue el año [en blanc], y como quedasse ella con hartas conveniencias por lo crecido de su adote, determinó ponerse casa por sí y conforme a su persona, pero dexando toda superfluidad, aumentando con estos su retiro y devociones, con lo qual se le encendió más el corazón, y como Ave Féniz para renazer en su cría de ser carmelita descalsa.³

La discusión tridentina enlaza con una cuestión muy presente en la vida de estas mujeres: la exaltación del celibato. Esta, junto con la renuncia al mundo, se configura como signo inequívoco de perfección, algo que encontramos en numerosas vidas mujeres religiosas. Los dones y virtudes que ayudaron a consolidar la fama de santidad de las mujeres religiosas ya en el periodo posterior al Concilio de Trento navegaban las orillas de la llamada “religiosidad barroca”, la experiencia mística, la veneración a las almas del purgatorio, pero sobre todo la castidad como piedra angular del relato de estas vidas (Guinot Ferri 2021, p. 123). Es cierto que los episodios destacados de las vidas de estas mujeres se alejan de la literatura contemporánea, donde el periplo amoroso suele marcar

² Agradezco a Merçe Gras Casanovas, profesora de la Universidad de Valencia, las referencias de estas dos vidas y la ayuda proporcionada.

³ Nota necrológica, extraída A C D, *Llibre de difuntes*. Para la referencia completa, consultar la entrada de Maria Gràcia de Santa Teresa en el *Diccionari d'autor i obres de religiosos carmelites descalços a la província de san Josep de Catalunya i terres de parla catalana* (1586-1835) en la *Base de dades de Manuscrits Catalans de l'Edat moderna*. URL: <https://mcecm.iec.cat/biografia.asp?id=265>

un antes y un después en la vida de los personajes. De hecho, la defensa de la pureza desde la infancia, de la *puer senex*, es un hecho que tampoco se opone a la visión que Trento impone de los vínculos matrimoniales, donde la unión carnal implica la consolidación del matrimonio, no en términos de placer y lejos del amor romántico, sino más bien contractuales y procreación. Sin embargo, los estudios de las últimas décadas han observado cómo la negación del cuerpo, de lo mundano y, por tanto, de la cópula conyugal encarnaba uno de los mayores rechazos de estas monjas, pues implicaban un alejamiento de esta pureza, en definitiva, de la virtud de la castidad.

Este es el caso de María Antonia de Jesús, cuyo nombre seglar es María Antonia Pereira do Campo, nace a finales de 1700, a la luz del ocaso de la dinastía de los Austrias, en el seno de una familia aparentemente acomodada en una pequeña villa de Galicia. Desde joven, así como numerosas monjas de las que se han recogido sus vidas, muestra un deseo de acercarse a Dios, experimentando a lo largo de su vida numerosos dones, visiones y fenómenos místicos, una vocación temprana que se vio contenida con el matrimonio con Juan Antonio, el que será padre de sus dos hijos, Sebastián y Leonor. El deseo de prosperidad económica empujó a Juan Antonio a emprender un viaje hacia Cádiz que trajo consigo el acercamiento de María Antonia a Dios y a su viejo deseo de servirle. Al contrario que en el caso de Mari Juárez, contamos con la obra autógrafa de María Antonia de Jesús, conformada por el epistolario, un tratado ascético titulado *Edificio espiritual* y la *Autobiografía*. Esta última constituye en última instancia un relato confesional de los episodios que justifican su santidad en vida. En dicha obra se nos transmite en primera persona un rechazo radical de la consumación conyugal:

Porque así que me casé, aún antes de consumir el matrimonio, se me quitó el estímulo y trabajo que padecía. Yo creo que esto lo permitió nuestro Señor para que conociera su poder, y así luego me empezaron a combatir los escrúpulos sobre no haberme consagrado a su Majestad, que era mucho más perfecto. Fue tanto el aprieto de corazón, que me dio en pensar en lo hecho y dejar lo que pude hacer, que prorrumpí en estas palabras, como si yo tuviera voto de castidad de antemano hecho: “Señor, yo te he vuelto las espaldas” (María Antonia de Jesús, *Autobiografía*, T. II., fol. 32r).

Junto con la *Autobiografía* —un *egodocumento* que posee una gran valía para el estudio de la conciencia y pluma de la escritora—, las *Informaciones* del proceso de canonización permiten reconstruir las tensiones que atravesaron la juventud de la Venerable. Una joven María Antonia combate con los pretendientes que buscaban su mano, sino también con los temores, dudas y deseos que la alejaban del modelo de perfección cristiana. De ahí que, una vez establecido el matrimonio, llegara a formular un voto de castidad, confiada en la gracia de Dios:

Pues un día me hallé con tal ánimo que hice voto de castidad, se entiende condicional, que yo por mi parte, aunque el hermano⁴ viniese de afuera, no había yo de quebrantar mi voto si no es que fuera obligada de él por el derecho que le tocaba. Esto lo hice el día de nuestra Señora de la Asunción, sin pedir consejo a nadie, que no tenía a quién sino es a Dios y a mi santísima Madre, que me dieron fuerzas y fe que lo había de cumplir. Y este voto siempre lo renovaba, que cada día me hallaba con deseos de ofrecer al Señor en cuanto estuviese de mi parte, mantenerme con pureza en todo, pero especialmente en esta materia de castidad.

⁴ Cuando menciona a este “hermano”, se refiere a su marido, Juan Antonio Valverde, pues, como se verá, profesará también como cura en la orden de los carmelitas descalzos.

Eran mis ansias cada día más porque el Señor me librase de la obligación del matrimonio; que parece lo iba su divina Majestad disponiendo con darme estos deseos. para después asegurarme más en que saldría con ellos (María Antonia de Jesús, *Autobiografía*, T. I., P. I, fols. 130r-130v).

Este voto entra de lleno en la tensión entre el deber conyugal y la aspiración mística. En la *Autobiografía* se relata la reacción del esposo, que en estos momentos se encontraba en Sevilla:

Como tenía hecho voto de castidad, como he dicho, lo dije a mi confesor y que escribiera al hermano diciéndole si me daba licencia para no hacer vida matrimonial con él; y si se hallaba con fuerzas para mantenerse continente, que me lo dijese, que esto sólo era proponerle mi deseo, pero no obligarle a cosa que no fuera según su parecer en el asunto. Luego respondió diciendo que, por la gracia de Dios, se mantenía en tierra ajena sin acordarse de ofender a su mujer; pero que no se hallaba con fuerzas de conservarse en el estado que tomó conmigo, continente; que en mi presencia sería imposible, por lo mismo que era yo su mujer (María Antonia de Jesús, T. I., P. I, fols. 201r-201v).

Este frágil equilibrio entre lo sacramental y lo virtuoso se cristalizó y dio pie a la decisión de separarse, por lo que emprendió su andadura a Andalucía para convencer a su marido de que entrasen en religión. A través del testimonio autobiográfico conocemos que la propuesta no fue bien recibida por Juan Antonio en un primer momento, aferrándose a la estabilidad del sacramento conyugal que, según consideraba, era obra de la voluntad divina, de alguna manera, ciñéndose a lo estipulado en Trento: “Que tiene razón el hermano, que dice que pues le dio Dios el estado de matrimonio, que se quiere conservar en él hasta la muerte. Todo esto cae en mí” (María Antonia de Jesús, T. I., P. I, fol. 447r). Finalmente, no solo logra convencer a su marido de disolver el estado matrimonial en aras de la entrada de María Antonia en religión, sino que también este, movido por la gracia de san José, decide profesar en la misma orden que su mujer.

El propio lenguaje con que la Venerable relata su relación matrimonial se hace visible en una carta de 1730 a Fernando de Heras, abad de Bayona, quien queda asombrado por dicha relación matrimonial:

Y hemos hecho el santo divorcio por la Iglesia con consentimiento de los que aprobaron mis cosas. Mi marido queda estudiando gramática, parece que lo llama Dios para más que fraile lego.

Tantas fueron las ansias de guardar castidad que me decía él que su alma y cuerpo estaban en otra especie y sin tener la menor tentación. Y esto fue que estuve dos noches con su merced en su cuarto sin las demás hermanas.⁵

Aquí se habla expresamente en términos de “santo divorcio”, aquel consentimiento eclesiástico *quoad thorum et mutuam cohabitationem* que supera el marco meramente jurídico. Asimismo, observamos en la obra la insistencia en torno a la cohabitación: narra cómo durmieron bajo el mismo techo después de mucho tiempo y no llegaron a consumir.

Más allá del ámbito meramente conyugal y legal, el archivo epistolar y la obra autobiográfica muestran cómo las visiones de María Antonia adquieren un valor profético

⁵ Carta a Fernando de Heras, marzo-abril de 1730. Archivo K-I-135.

en relación con el proyecto fundacional. Este proyecto, rechazado inicialmente por el obispo de Santiago de Compostela, aguarda su última esperanza en una carta de Juan Antonio que habría de llegar para certificar la separación y, de nuevo, aprobar y apoyar la misión de su mujer. De hecho, María Antonia tendrá problemas para profesar, primero en el convento de las carmelitas de Madrid y, posteriormente, en el propio convento de carmelitas descalzas de Alcalá: los obispos de ambas ciudades rechazaron el permiso de Juan Antonio (Rey Castela 2016, p. 65).

No obstante, las obras de la Venerable no constituyen el único testimonio útil para la reconstrucción de la relación conyugal con Juan Antonio. A primera vista, en el archivo epistolar no se conserva ninguna carta, además de lo ya mencionado, enviada entre María Antonia y Juan Antonio, por lo que no he podido constatar la relación personal que entre ellos pudo haber después de la separación. Si bien es cierto que ambos compartían el ser padres de dos hijos, estos fueron enseguida entregados a otras autoridades y ambos entraron en la Orden de los Dominicos. Quedaría pendiente hacer un estudio a fondo del archivo para esclarecer las relaciones, que espero poder realizar más adelante.

Por lo pronto, Ofelia Rey Castela avanza en un artículo titulado “Amor divino e amor mundano: a experiencia das mulleres casadas e das viúvas en relixion [...]” (2016) la cosmovisión de la sentimentalidad femenina y la casuística amorosa en el caso de María Antonia de Jesús. Las lágrimas, fuertemente asociadas a cualquier manifestación de sentimentalidad, brotan de los ojos de María Antonia el día de su boda:

Se celebró la boda con llanto, que aunque procuré bastante disimular, al tiempo de darle la mano delante del preste y demás circunstantes, me inmuté toda interiormente de verme ya sujeta a un hombre. No dejó de salir el sentimiento escondido a los ojos. La madrina que estaba a mi lado me vio llorar, aunque no discurrió por qué; que pensó lloraba por dejar la compañía de mi madre (*Autobiografía*, T.I, P. I, fols. 31r – 31v)

De hecho, en la *Autobiografía* se intuye un cierto temor en la autora a las consecuencias que acarrea un matrimonio, entendemos por ello el embarazo y la crianza de los hijos, aunque dado el carácter espiritual, también la dificultad para dedicar sus esfuerzos únicamente a Dios. Rey Castela alude una problemática sexual detrás del texto de María Antonia de Jesús, que deviene, precisamente, en la complicación de los partos de sus dos hijos. El día de las nupcias supone para María Antonia el momento preciso en que se ejecuta la renuncia a adoptar el estado de religiosa:

Fue tanto el aprieto de corazón, que me dio en pensar en lo hecho y dejar lo que pude hacer, que prorrumpí en estas palabras, como si yo tuviera voto de castidad de antemano hecho:

–Señor, yo te he vuelto las espaldas ¿en dónde estaba mi juicio cuando me entregué a un hombre de la tierra? ¿Qué haré, Dios de mi alma, cómo sufriré vivir y tener repartido mi corazón en las obligaciones en que nuevamente me veo? (*Autobiografía*, T.I, P. I, fol. 32r).

El tema de la sexualidad y la implicación de la castidad con fenómeno de la santidad dentro del matrimonio se trabajará en el siguiente apartado.

3. Tomar el hábito. Del matrimonio y la viudez al convento

En otro registro se sitúa la vida de Luisa Zaragoza, cuyo itinerario vital ejemplifica la vía de la viudez como umbral para la vida religiosa, un caso mucho más habitual entre las mujeres religiosas que los expuestos anteriormente. Más allá de la vocación religiosa, ejemplos como el presente revelan cómo podían ser las relaciones conyugales y sentimentales de estos siglos.

Nacida en Claret en 1647, Luisa Zaragoza se casó por el mandato de sus padres con Juan de Hernandorena y, según la *Vida, virtudes y favores de la Venerable Luisa Zaragoza...* (1749), escrita por José Vicente Estevan Dolz, experimentó desde muy joven numerosos fenómenos místicos. Durante más de una década sufrió los malos tratos por parte de su marido y, a la muerte de este, Luisa profesa en la Orden de Carmelitas Terceras en 1686. Como el caso de la anterior monja, María Antonia de Jesús, aflora la voluntad de preservar el voto de castidad a lo largo de su vida, incluso frente a situaciones que la llevaron a la difamación y violencia: en ambas vidas un amigo del marido irrumpe en sus casas con claras intenciones sexuales, una propuesta que ambas rechazan y ocasiona un episodio de difamación, en el caso de Luisa, ante el marido por una supuesta infidelidad nunca cometida. De hecho, el capítulo sexto se titula “Trabajos que padeció en su estado de casada”, seguido del capítulo séptimo que se centra en la virtud de la viudedad.

Destaca el estudio que Ofelia Rey Castelao hace de las relaciones de las mujeres casadas y viudas que entraron en religión en la Galicia de finales del siglo XVII y principios del XVIII. Su investigación se fundamenta en una Galicia rural en que “as posibilidades económicas de crear novos conventos eran limitadas” (Rey Castelao 2016, p. 53). Las vicisitudes de una Galicia rural dificultaron que esto ocurriera con los beaterios gallegos, como es el caso del fundado por Guimar del Santísimo Sacramento, los beaterios de Tui, etc. Algunos tuvieron más suerte como el convento de la Pura Concepción en Monforte de Lemos, cuya fundadora fue la viuda Catalina de la Cerda. Entre esta nómina de conventos y beaterios, Ofelia Rey encuentra significativa la fundación del convento de Carmelitas Descalzas de Santiago de Compostela que fundó, como se ha mencionado previamente, María Antonia de Jesús. Como vemos, la necesidad de financiación hizo que muchas viudas se convirtieran en promotoras principales de la fundación de conventos femeninos, donde muchas de ellas profesarían: “Isto debeuse á influencia dos franciscanos, cuxos numerosos conventos orientaron ao seu favor o afán relixioso feminino e as ansias das familias nobres e ricas por colocar as súas fillas” (Castelao 2016, p. 57).

Esta experiencia conecta con un fenómeno de mayor alcance, estudiado por Rebeca Sanmartín Bastida en *La representación de las místicas* (2012). Se observa que para muchas mujeres casadas o viudas, la muerte del esposo se vive como una “bendecida liberación” (Sanmartín Bastida 2012, p. 119), como es el caso de María de Toledo o Beatriz de Silva. Este tránsito de la viudedad ayudó a la configuración de un nuevo tipo de feminidad, de santidad erigido en torno a otras figuras femeninas, como lo es María Magdalena, “un atractivo”, en palabras de Sanmartín Bastida, “que permitía a muchas santas casadas o viudas confiar en los valores de su renovada castidad” (Sanmartín Bastida 2012, p. 188), una “virginidad recuperada” que podría ser efectiva si procedía de origen divino. El matrimonio casto ya aparece en casos medievales como el de María de Oignies y, como en el caso de la autora gallega, ambas convencen a sus maridos para cumplir el voto de castidad (Sanmartín Bastida 2012, p. 408).

Esta virginidad restaurada se observa también en el caso de María Antonia de Jesús quien, tras su “santo divorcio” y ya hecho el voto de castidad, se encomienda a la Virgen del Carmen:

Con estos pensamientos me encomendé a mi Madre santísima del Carmen –esto sucedió estando yo en mi oración–, y sentí que esta divina Señora en espíritu me ciñó por sus divinas manos un cíngulo de pureza más blanco que los copos de la nieve, con que se halló mi alma y cuerpo más limpio y puro que el día en que nací (María Antonia de Jesús 2021, p. 244).

Sorprende comprobar que ni el matrimonio “sería capaz de apartarme de aquella pureza en que se hallaba mi cuerpo [...]. Me sentí como una mujer que jamás conoció el estado de casada, ni por otro camino conociese pensamientos contra la virtud de la castidad” (María Antonia de Jesús 2021, pp. 244-245). No obstante, la única evidencia de este estado y que es insoslayable se materializa precisamente en su maternidad. Para Guinot (2018) este modelo virginal

era un ideal inalcanzable pero reflejaba las cualidades fundamentales que se esperaban de toda mujer. [...] La institución también era consciente de la necesidad de poblar el mundo. Por ello el matrimonio era ineludible, pero regulado según nos límites bien definidos por el catolicismo, especialmente el Concilio de Trento (Guinot 2018, p. 42).

Como hemos visto, la doctrina tridentina configuró un modelo matrimonial normativo y sólido, pero el tejido de la vida cotidiana revela la multitud de variables y de dinámicas afectivas que matizan este rígido marco. La convivencia conyugal durante los Siglos de Oro conoció manifestaciones de ternura siempre subordinadas a la moral cristiana. Tausiet (2023) ha demostrado cómo a lo largo de estos siglos los discursos en torno al amor conyugal se reconfiguran, sobre todo a finales del siglo XVIII, en clave de género e intimidad. Otros estudios, como el de José Luis Cervantes Cortés, se han centrado en torno a estos lenguajes sentimentales que intervienen en las actas judiciales.⁶ Sin embargo, ni el amor conyugal en torno a la intimidad ni la sentimentalidad fueron comunes en los siglos anteriores, como se pudo observar en los ejemplos ofrecidos, por lo que no se puede penetrar en profundidad en este “lenguaje”.

4. Conclusión

Una diferencia fundamental entre unos casos y otros recae en el género literario de los mismos testimonios. En el caso de mujeres como Mari Juárez o Luisa Zaragoza, se ha conservado la vida que otros escribieron de ellas, biografías supeditadas a la regla hagiográfica y que no inciden en la problemática de la viudedad o de la disolución matrimonial, sino que se centran en la importancia de las virtudes teologales. Sin embargo, vemos en el caso de María Antonia de Jesús el resultado de todo un proceso hagiográfico distinto. A partir de la publicación de la *Vida* de Teresa de Jesús aumentará la producción de autobiografías de monjas, en las que no solo se recogen las virtudes monásticas y demás experiencias místicas, sino que integran en el relato las opiniones, dudas e incertidumbres de estas mujeres –siempre bajo la supervisión del confesor–, albergando su individualidad.

Estos relatos, sometidos a los filtros de la escritura espiritual y a la supervisión confesional, despliegan un léxico de renuncia, castidad y, en ocasiones, de martirio doméstico que tensiona el canon matrimonial y revela, tras su andamiaje retórico, una experiencia femenina de resistencia, o bien de aceptación de las relaciones matrimoniales.

⁶ Me refiero a “El amor ante el estrado: la expresión de los sentimientos en tres causas matrimoniales en Guadalajara a finales del siglo XVIII”, publicado en *Letras Históricas*, Universidad Nacional Autónoma de México en 2020.

Así, las páginas hagiográficas y autobiográficas se nos ofrecen como espacios de pugna discursiva donde se fragua una voz femenina que, entre obediencia y transgresión, busca afirmarse en el orden religioso y social de los Siglos de Oro. Otros casos como los de María Gràcia o Leonor de la Misericordia revelan lo común que podía llegar a ser la elección del hábito por encima del estado matrimonial. A lo largo de este estudio, se observa cómo la motivación detrás de sus elecciones suele ser variable, pero todas adoptan una la misma justificación: la devoción y la toma del hábito como fin último de sus periplos vitales.

Obras citadas

- Amado Mendoza, Ana María. *El Matrimonio y el Divorcio en Arequipa, Siglo XVIII*. Universidad Católica de Santa María, Perú. Repositorio UCSM, 2006. <https://repositorio.ucsm.edu.pe/bitstream/20.500.12920/7380/1/9B.0105.DR.pdf>
- Eulàlia Duran (dir.); Maria Toldrà (coord.), MCEM - *Manuscrits catalans de l'Edat Moderna*. <https://mcem.iec.cat/> [10-09-2025]
- Ghirardi, Mónica y Ana Irigoyen, *El matrimonio en la sociedad hispanoamericana*. Córdoba: Editorial Brujas, 2009.
- Guinot Ferri, Laura, *Mujeres y santidad. Sanadoras por mediación divina. Un estudio desde la microhistoria (siglos XVII y XVIII)*, Granada: Col. Mujeres, Historia y Feminismos 9, 2021.
- Leonor de la Misericòrdia. *Relación de la vida de la venerable Catalina de Cristo*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1995. [A cura de Pedro Rodríguez i Ildefonso Adeva], en la *Base de dades de Manuscrits Catalans de l'Edat moderna*. <https://mcem.iec.cat/biografia.asp?id=100> [10-09-2025]
- Macías Domínguez, Alonso Manuel, *Matrimonio, espacio de conflictos: incumplimiento de palabra, divorcio y nulidad en la archidiócesis hispalense durante el siglo XVIII*, [tesis doctoral], Huelva, 2014.
- Macías Domínguez, Alonso Manuel y Candau Chacón, María Luisa, “Matrimonios y conflictos: abandono, divorcio y nulidad eclesiástica en la Andalucía moderna (Arzobispado de Sevilla, siglo XVIII)”. *Revista Complutense de Historia de América*, 42 (2016), pp. 119-146.
- María Antonia de Jesús, *Relación de la vida interior y exterior de la M. María Antonia...*, Archivo del Convento de Carmelitas Descalzas de Santiago de Compostela, K-I, 1737-1738; 1754-1755.
- Ortí y Mayor, José Vicente, *Vida, virtudes y favores de la venerable Luisa Zaragoza, llamada comúnmente Luisa de Carlet*, Valencia, Impreso por José Estevan Dolz, 1749.
- Rey Castelao, Ofelia, «Amor divino e amor mundano: a experiencia das mulleres casadas e das viúvas en relixión. Os “beaterios” e conventos de Galicia nos sécu- los XV-XVIII», *Revista de Estudos Moñoráns*, 14-15, 2016, pp. 51-76.
- Sanmartín Bastida, Rebeca, *La representación de las místicas. Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Santander: Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2012 (reed.: London, SPLASH, 2017).
- Tausiet, María, «Formas de amar: género y sensibilidad en el largo siglo XVIII», en *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 36, 1, (2023) 55-79.
- Vida impresa de Mari Juárez [de Marcos de Lisboa], ed. de Verónica Torres Martín en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2023. https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mari_Ju%C3%A1rez
- Vida de Teresa de la Pasión [de Ana de Zúñiga], ed. Mar Cortés Timoner, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2025. https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Teresa_de_la_Pasi%C3%B3n
- Zarri, Gabriella, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, 1990.