

**‘POR SER MÁS LIMPIA’ Y ‘MÁS HONESTA’:
JUAN RODRÍGUEZ DEL PADRÓN
Y LA VISIÓN DE LA SEXUALIDAD FEMENINA
EN EL *TRIUNFO DE LAS DONAS*¹**

MERCEDÉS PAMPÍN BARRAL
Universidade da Coruña y
University of London

El *Triunfo de las donas* fue compuesto en reacción contra el clima de ultraje y denigración del honor femenino que dominaba la corte castellana en tiempos de Juan Rodríguez del Padrón, siguiendo la llamada de la reina María de Aragón, primera esposa de Juan II de Castilla, para defender a las mujeres.²

¹ Una primera versión de este artículo fue leída en el Medieval Hispanic Research Seminar del Queen Mary and Westfield College de la University of London en febrero de 1997. Quisiera agradecer al profesor Alan Deyermond la oportunidad que me brindó de poder participar en dicho seminario y, muy especialmente, su generosa y cariñosa acogida y sus sabios consejos y recomendaciones.

² Si el *Corbacho* de Alfonso Martínez de Toledo, Arcipreste de Talavera fue la obra que provocó la ira real (Matulka, *The Novels of Juan de Flores*, 13), podemos considerar que Juan Rodríguez del Padrón compuso su *Triunfo de las donas* con posterioridad a 1438, fecha en que apareció el *Corbacho*, y antes de 1445, año de la muerte de la reina, a quien está dedicada expresamente la obra: “Princesa la muy más digna et muy más fermosa del universo, en grazia et virtudes singular, la muy enseñada et perfecta Señora Doña María per la

El autor, en el marco de una fábula a la manera de las *Metamorfosis* de Ovidio, confía la defensa de las *donas* a la ninfa-fuente Cardiana, que tras presentar las cuatro razones *naturales* por las que las mujeres merecen mayor afecto y honor que los hombres, pasa a demostrar la excelencia de las mujeres a lo largo de cincuenta “çiertas, divinas, humanas e verdaderas, non fengidas razones” (217).

Las referencias a la sexualidad de la mujer están presentes a lo largo de toda la obra pero son especialmente provechosas las razones 6^a y 14^a, por lo que me centraré en ellas principalmente. La frase de la razón 14^a: “el acto de engendrar, de todos menos honesto” (222) da una de las claves de la obra. Los órganos genitales y, por extensión, el sexo, considerados impuros y degradantes, se esconden bajo eu-

divina inspiración, hermana de las tres reales coronas, e reina de la quarta, más soberana de los reinos de España” (211). Todas las citas del *Triunfo* proceden de la edición que César Hernández Alonso realizó de las obras completas de Juan Rodríguez del Padrón.

femismos como las “partes menos honestas” o “las partes más vergonçosas”. El parlamento de Cardiana destaca la virtuosa conducta de la mujer en oposición al libertinaje de los hombres; la exaltación de la mujer lleva implícita la deshonra del varón:

las mugeres a grand pena se dexan, como ideas, en las partes occultas mirar, e los onbres por lo contrario, desnudos, sin ningún vergonçoso color, se manifiestan (222)

Parece gravitar en el *Triunfo de las donas* el peso de la tradición judeo-cristiana. Los judíos trataban el tema sexual con cierto recelo y desprecio. Aunque el sexo dentro del marco legítimo del matrimonio estaba presidido por el mandato divino de “procread y multiplicaos” (*Génesis*, 1:28), la realidad era que las relaciones sexuales convertían en impuros a quienes las practicaban; las parejas podían cumplir, frecuentemente, con sus obligaciones matrimoniales, sin embargo, después debían seguir un complejo ritual de purificación.³

Esta asociación sensualidad-impureza podría explicar, en parte, la hostilidad que aparece en Pablo —que, no obstante, reconoce el carácter sagrado del débito conyugal—.⁴ Parece

³ El flujo seminal era uno de los principales géneros de inmundicia (*Levítico*, 15:2-25). Numerosas prescripciones de la ley judaica se encuentran recogidas en el *Pentateuco*; para una visión de la idea de la pureza en el judaísmo antiguo, véase Neusner, *The Idea of Purity*.

⁴ “Uxori vir debitum reddat: similiter autem et uxor viro” (I Corintios 7:3). Pablo propone la abstinencia como modelo de vida, pero considera el matrimonio como un remedio contra los deseos de la carne; es mejor casarse que abrasarse en el fuego de la pasión: “Quid si non se continent, nubant melius est enim nubere, quam uri” (7:9). Baumert (*Woman and Man in Paul*, 25-131) analiza con gran detalle la primera epístola a los Corintios en la que Pablo muestra sus ideas sobre el matrimonio, ideas que tanta influencia tendrán en el pensamiento cristiano posterior.

insignificante, sin embargo, para aclarar la magnitud que alcanzó el tema de la sexualidad humana entre los escritores cristianos de los siglos II y IV, que consideraban el amor carnal como origen y fuente de todo pecado (Brundage, “Allas!”, 4-5; véase también Brown, *The Body and Society*).

En los siglos II y III destacaron, principalmente, Orígenes, Tertuliano y Clemente de Alejandría. Orígenes, influido por las creencias de los gnósticos, creía que la naturaleza original del hombre en el Paraíso era espiritual, desprovista de todo sentimiento lascivo; su naturaleza física, en cambio, era el resultado de la caída del alma.⁵

Tertuliano, al igual que Orígenes, creía que la mujer, imagen de concupiscencia y lascivia, era la fuente de la corrupción de la sociedad. Su desprecio por la carnalidad humana le llevó a afirmar, en obras como *Ad uxorem* y *De exhortatione castitatis*, que las relaciones sexuales, incluso dentro del matrimonio, eran incompatibles con la vida cristiana.⁶

⁵ *De principiis* 2.8.3, ed. de Crouzel y Simonetti, I,342-49. Para los autores de este primer período patrístico el pecado original había introducido la sexualidad en el mundo y la consiguiente pérdida de la inocencia que el hombre disfrutaba en el Paraíso (Bugge, *Virginitas*, 5-29).

⁶ *Ad uxorem* 1.1.4: “Praecipio igitur tibi, quanta continentia potes, post excessum nostrum renunties nuptiis, nihil mihi isto nomine collatura, nisi quod tibi proderis, ne me putes propter carnis tuae integritatem mihi perseuadam de contumeliae dolore suspectum insinuare iam hinc tibi consilium viduitatis. Nihil tunc inter nos decoris uoluptuosi resumetur”. *De exhortatione castitatis* 11.1: “Si haec obfusio, etiam cum in unis nuptiis res carnis exercetur, spiritum sanctum auertit, quanto magis, cum in secundo matrimonio agitur? Duplex enim iste rubor est, quia in secundo matrimonio duae uxores eundem circumstant maritum, una spiritu, alia in carne. Neque enim pristinam poteris odisse, cui etiam religiosiorem reseruas affectionem, ut iam re-

A pesar de estos dos testimonios, la mayoría de los autores cristianos de este período aceptaban el matrimonio como una institución legitimada socialmente, pero creían necesario restringir el sexo a su función procreadora. Incluso Clemente de Alejandría, uno de los pocos defensores del matrimonio, tenía una visión limitada del lugar de las relaciones sexuales en la vida marital: el amor como deleite carnal, sin tener la finalidad de engendrar un hijo, contrariaba los preceptos morales del cristianismo.⁷

Después del Edicto de Milán, proclamado por Constantino en el año 313, el cristianismo pasó de ser una religión minoritaria y perseguida, a convertirse en la religión oficial del Imperio. Los líderes de la Iglesia se encontraron con la necesidad de crear un sistema teológico que justificara sus enseñanzas desde una perspectiva científica y filosófica. Los autores patristicos de los siglos IV y V se dedicaron a esta tarea con gran energía; de los escritos de Juan Crisóstomo y Gregorio de Nisa, en lengua griega, y de Ambrosio de Milán, Jerónimo y Agustín de Hipona, en lengua latina, se erigió en el siglo VI un sistema teológico sistematizado y riguroso (Brundage, *Law*, 77-79).⁸

El rechazo del placer sexual en Agustín y, sobre todo, en Jerónimo, se convirtió en la base de las creencias de Occidente sobre la

sexualidad durante toda la Edad Media. Cuando, a mediados del siglo XII, la jurisprudencia canónica comenzó a aparecer como una disciplina distinta de la teología, los letrados se volvieron hacia ellos como las autoridades competentes en cuestiones relativas al débito conyugal (Makowski, "The Conjugal Debt"; Payer, "Early Medieval Regulations").

Para Agustín, obispo de Hipona, la sexualidad, en última instancia, era positiva y natural porque formaba parte del plan divino, sin embargo, estaba degradada por la pasión y la debilidad humana. El sexo era más poderoso que otros placeres, como la comida o la bebida, por ejemplo, ya que no estaba completamente bajo el control de la razón humana.⁹ Agustín consideraba que los matrimonios sólo debían tener relaciones sexuales para procrear, evitando todo sentimiento deleitoso.¹⁰

Jerónimo, en cambio, creía que el sexo, incluso dentro del matrimonio, era pecaminoso porque obedecía a la naturaleza carnal del hombre, no a la espiritual.¹¹ Un hombre que

ceptae apud dominum, pro cuius spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis". Edición de Dekkers, I, 373-374 y II, 1030-1031, respectivamente.

⁷ Clemente, en *Stromata*, exhorta a las parejas a que procreen con un deseo casto y controlado ya que el matrimonio no es una licencia para la lujuria (Floyd, *Clement of Alexandria's*, 34,52,54 y 67).

⁸ Hay un estudio sobre el controvertido papel de la mujer en la iglesia de este período (350-450) en Cloke, "This Female Man".

⁹ Salisbury ("The Latin Doctors", 285) cree que para Agustín el origen del pecado se encontraba en la desobediencia, no en el sexo: "Augustine felt that Adam and Eve were created to have intercourse, but they were disobedient in that they did not wait for God's command to do so, or to be more precise, they did not wait for him to lift the prohibition against the 'forbidden fruit' of sexuality". Como consecuencia principal de este pecado original los hombres dejaron de tener control sobre sus órganos sexuales: "In ejus quippe inobedientia, quae genitalia corporis membra solis suis motibus subdidit, et potestati voluptatis eripuit, satis ostenditur quid sit hominis illi primae inobedientiae retributum", (Agustín, *De civitate Dei* 14.20, PL 41:428).

¹⁰ *De civitate Dei* 14.24, PL 41:432-33. *De bono coniugali* 3.3, 6.6, 10.11 y 11.12, PL 40: 375, 377-78, 381 y 382. *De conjugis adulterinis* 1.12.13, PL 40:459. Para una visión de los escritos de Agustín sobre las mujeres, véase Power, *Veiled Desire*.

¹¹ Después de la Caída de Adán y Eva, que Jerónimo, al

amaba a su mujer demasiado también era un adúltero.¹²

No podemos olvidar que esta hostilidad hacia el sexo estaba, en gran medida, influida por la moral del estoicismo y de su principal representante, Séneca, que defendía la castidad como la máxima expresión de la renuncia de los placeres terrenales (Brundage, "Allas!", 6-7).

Esta repulsión en el tratamiento de los problemas sexuales por parte de los hombres de la Iglesia medieval, se hace particularmente evidente en su intención de orientar, incluso, los detalles más íntimos de las relaciones conyugales. Cardiana menciona la única postura que los teólogos y moralistas del período patrístico en adelante consideraban como apropiada y natural en el "acto de engendrar", aunque no hace ninguna referencia a si este acto se produce dentro o fuera del matrimonio:

[la mujer] es en son de forçada, el onbre en son de forçador; la muger tiende la vista a los sobre çelestes cuerpos, segund la propiedat del animal razonable; el onbre a las cosas baxas mira, siguiendo la qualidat de los brutos animales (razón 14^a, 222)

El resto de las posturas coitales como, por ejemplo, el *retro* o *more canino*, que es el modo en el que los animales se aparean, o la *mulier super virum*, que es bastante explícito a lo que se refiere, eran consideradas escanda-

contrario que Agustín, sí consideraba originada por el sexo, el hombre debe elegir entre su naturaleza espiritual y la física, identificada con la sexualidad, por lo que propone la virginidad como modo de aproximación a esa naturaleza espiritual primitiva. Esta idea es repetida en numerosas ocasiones por Jerónimo; como ejemplo véase: *Adversus Jovinianum* 1.13, 1.20 y 1.28, PL 23:229-32, 249-50 y 260-62.

¹² "Adulter est, inquit, in suam uxorem amator ardentior", *Adversus Jovinianum* 1.49, PL 23:293.

losas y antinaturales porque parecían estar al servicio del placer y no de la procreación (Brundage, "Let me count"; Flandrin, *Sex in Married Life*, 120-121).

Recordemos la primera parte de la cita: "[la mujer] es en son de forçada, el onbre en son de forçador". La mujer detenta, por tanto, un rol pasivo en el acto sexual.

Aristóteles defendía el concepto filosófico-biológico de lo masculino como principio activo y lo femenino como principio pasivo porque creía que el semen masculino era el que daba origen a la vida. Admitía que la mujer daba cabida en su interior al semen para engendrar un nuevo ser (*De generatione animalium* 763b) pero negaba categóricamente la existencia del semen femenino:

Es imposible que cualquier criatura pueda producir dos secreciones seminales a la vez, y como la secreción en las mujeres que se corresponde con el semen de los hombres es el flujo menstrual, obviamente se concluye que la mujer no contribuye con ningún semen en la generación; porque si hubiera semen, no habría flujo menstrual, pero como el flujo menstrual es, de hecho, formado, entonces no hay semen (ibid, 727a)¹³

En la medicina hipocrático-galénica, en cambio, se creía que la mujer, al igual que el hombre, tenía testículos que también producían esperma, aunque comúnmente se afirmaba que el semen femenino era, naturalmente, más débil y menos perfecto que el del hombre.¹⁴ Sin embargo, el punto de vista de Aris-

¹³ Traduzco esta cita de la edición en inglés de J. L. Peck.

¹⁴ El *corpus* hipocrático, como se sabe, es una colección de tratados médicos reunidos, probablemente entre los siglos III o II a.C. en Alejandría. Aunque existe cierto desacuerdo sobre la fecha de composición de algunos de estos tratados, podemos datar la colección entera,

tóteles fue adoptado por los teóricos medievales. Tomás de Aquino, muy influido por la doctrina aristotélica, defendía que el hijo debía sentir mayor obligación al padre que a la madre, ya que el padre, fisiológicamente, contribuía más activamente en la concepción.¹⁵

Es posible que las palabras de Cardiana reflejen un cierto rechazo hacia esta postura al dedicar cuatro “naturales razones” para demostrar los motivos por los que se debe tener “mayor afección” a la mujer que al hombre:

La primera, por ser toda razonable criatura de la muger, es a saber, de la madre, naturalmente más amado. La segunda, por ser más cierta del maternal debdo. La terçera, por traher della más parte en la generación. La quarta, por aver seido (sic) más trabajada en su criación (217)

La mujer, por tanto, adopta una actitud pasiva en el acto de engendrar, como correspon-

teniendo en cuenta cuestiones de estilo y los conocimientos que mencionan, hacia la segunda mitad del siglo V y la primera mitad del siglo IV a.C. La variedad de autores, de lugares y fechas de composición, al igual que la diversidad de contenidos –que comprende desde monografías a cuadernos de notas– imposibilitan un acuerdo básico en las teorías que proponen (Dean-Jones, *Women's Bodies*, 5-6). Se ha cuestionado, repetidamente, la creencia de que el propio Hipócrates escribiera algún tratado. Para un estudio sobre la autoría de Hipócrates, véase Jones, “Hippocrates”. Las obras de Galeno, nacido en Pérgamo a principios del siglo II d.C., preservaron la tradición de la medicina clásica hipocrática para los árabes y el Este latino (Harvey, *The Inward Wits*).

¹⁵ *Summa Theologica*, II.ii, q.26, a.10: “Sed, per se loquendo, pater magis est amandus quam mater. Amanatur enim pater et mater ut principia quaedam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principii quam mater, quia pater est principium per modum patientis et materiae. Et ideo, per se loquendo, pater magis est diligendus”.

de a una conducta virtuosa y honesta, pero no en su contribución a la procreación.

El discurso de la ninfa-fuente también intenta rebatir la difundida acusación de la suciedad física de la mujer:

Nin contrasta a la su linpieza el manjar de la criatura que, durante los nueve meses, prende de la superfluidat de los contrarios humores; como sea acto más linpio deverlo a cierto tiempo enbiar por las secretas partes, sin deturpar el divino gesto, que todas horas, como dize el Filósofo, en barvas se convirtiendo, por la faz enbiarlo, aquella deturpando, segund que a los onbres aviene, en los quales, si alguna linpieza se falla, verdaderamente de las mugeres, non dellos, procede (razón 6n, 219-220)

En la Edad Media, en torno a la naturaleza de la menstruación de la mujer, se entremezclaron hipótesis científicas y creencias religiosas.

Las teorías médicas que analizaban el funcionamiento del cuerpo femenino se basaban, en gran medida, en los fluidos que las mujeres expulsaban. El estudio de la menstruación estaba estrechamente relacionado con la naturaleza del semen femenino. En la ciencia aristotélica la menstruación era necesaria para que la concepción tuviera lugar porque se correspondía con el semen del hombre, aunque en una forma inferior. En la doctrina hipocrática, en cambio, la menstruación no tenía una analogía en el cuerpo del hombre, y aunque creían que en la concepción se necesitaba la presencia tanto del semen masculino como del femenino, la consideraban indispensable para la procreación.¹⁶

¹⁶ Véanse Bullough, “Medieval Medical”; Horowitz, “Aristotle and Woman”, y McLaren, *A History of Contraception*, 19-22 y 48-50.

Dentro de la discusión sobre la naturaleza de la menstruación tiene gran importancia la doctrina hipocrática de los cuatro humores: (sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra) –los “contrarios humores” que menciona Cardiana– que están estrechamente emparentados con las cualidades primarias de caliente, frío, húmedo y seco.¹⁷

La sangre estaba asociada con el calor y si las mujeres estaban sometidas a una serie periódica de pérdidas de sangre tenía que deberse a que poseían una naturaleza más fría que los hombres, que evitaba que la sangre se transformara en semen. También creían que el flujo menstrual se eliminaba cada mes por medio de los conductos que se originaban en la matriz y que estos mismos conductos servían para alimentar el feto durante el embarazo. Una vez que el niño había nacido, toda la sangre menstrual, gracias a una modificación en el sistema circulatorio se dirigía al pecho. Esta relación entre leche y menstruación, impuesta por los hipocráticos y repetida por Galeno, se convirtió en una idea ampliamente difundida durante la Edad Media (Jacquart y Thomasset, *Sexuality and Medicine*, 48-86).

La sangre menstrual, además de convertirse durante el período de gestación en el “manjar de la criatura”, como lo denominaba Cardiana, también purificaba a la mujer, al eliminar los fluidos que de otra manera le harían sucumbir a las graves enfermedades que sufría el hombre; de ahí que se extendiera la creencia de que la mujer vivía más que el varón.

Para Aristóteles, el hecho de que la mujer tuviera la piel más fina y suave, se debía a que “el residuo que produce estas características en los hombres, en la mujer es evacuado junto

con el flujo menstrual” (*De generatione animalium*, 727a). Precisamente las mujeres no tenían barba porque sus poros estaban cerrados; el exceso de frío y de humores húmedos, que originaban la menstruación, imposibilitaban la formación del vapor que abría los poros y que se solidificaba en pelo en contacto con el aire de fuera (Lawn, *The Prose Salernitan Questions*, 42 y 222).

Tenemos que tener en cuenta estas ideas para poder entender el sentido del oscuro fragmento de la razón ón, ya citado, en el que se defiende la limpieza de las *donas*. La mujer alimenta con sus menstros al feto durante los nueve meses que dura el embarazo y también los elimina periódicamente “por las secretas partes”, por lo que su rostro no se mancha con las barbas, como le sucede a los hombres.

Demostrada la *limpieza* de la mujer desde un punto de vista científico, las palabras de Cardiana intentan demostrarla desde un punto de vista religioso (véase Wood, “The Doctor’s Dilema”). El cuerpo de la mujer era considerado una fuente de suciedad e inmundicia ya que, según se aceptaba, la menstruación era consecuencia de la maldición de Eva. “Multiplicaré los trabajos de tus preñeces, parirás con dolor los hijos” nos dice el *Génesis* (3:16).

Sin embargo, en boca de Cardiana se esgrimen argumentos para su defensa basados en el segundo capítulo del *Génesis* en el que se describe la formación del hombre y de la mujer: “Modeló Javé Dios al hombre de la arcilla [...] y de la costilla que del hombre tomara, formó Javé Dios a la mujer” (2:7 y 22). Cardiana, por su parte, afirma:

La tercera, por aver seido (sic) formada de carne purificada, e non del vapor de la tierra, de la qual el onbre e los otros animales fueron criados. Et aquesta es la razón por que es el onbre en el bestial apetito, en la aspereza del

¹⁷ Galeno desarrolla la teoría de los humores en *De elementis* 2.1, edición de Kühn, I,492-508.

cuerpo e vellosa faz a las bestias más semeja-ble, como tenga más que la muger del terreno vapor, menos noble de los elementos (razón 3^a, 218).

De igual modo, el orden que ocupa en la creación divina –“por aver seido después de todas las cosas criada” (razón 1a)– y el lugar –“dentro del Paraíso” (razón 2a)– también ponen de manifiesto la excelencia de las *donas*.

Mientras que la *barba* es la manifestación evidente de la impureza y suciedad masculina, la mujer, como consecuencia directa de su naturaleza más limpia, ama el uso de “preçiosas unções” y afeites varios, costumbres muy criticadas entre los misóginos de todos los tiempos, que consideraban que el adorno femenino tenía como único propósito incitar al hombre al pecado.¹⁸ Cardiana emplea, incluso, el argumento de la mujer como “placer del hombre” para rebatir la base ideológica de las diatribas misóginas, sin embargo, su defensa lleva implícito el reconocimiento de que Eva había sido la causante del pecado original:

La VIII razón es por ser uno de los plazeres del paraíso. E que fuese non de los menores, el primero onbre lo demostró quando por él quiso a todos los otros perder, el ofreçido como con la liberal mano non refusingo (220)

Casi al final de su largo parlamento reitera esta idea: “por consiguiente, la mujer, que es folgança del varón, es más noble e más digna d[e]l” (razón 40n, 245). También en esta ocasión omite cualquier referencia al placer femenino. Realmente, como hemos visto, no había en la época preocupación por la necesidad

del placer de la mujer, como elemento integrante de su sexualidad, sino por su finalidad biológica, al ser el medio necesario para garantizar la concepción y perpetuar la especie humana. Como afirma Ma. Eugenia Lacarra (“Parámetros”): “La creciente intolerancia eclesiástica, unida a la revitalización de las tesis aristotélicas sobre la esterilidad del semen de la mujer y su paulatina adopción por la clase médica, fueron eliminando la concepción del derecho natural de la mujer al placer”.

La sexualidad femenina –como nos recuerdan Danielle Jacquart y Claude Thomasset, *Sexuality and Medicine*– estaba en el centro de una discusión más amplia, ya que el papel que se le había adjudicado en la reproducción formaba parte de un sistema jerarquizado que utilizaba el pensamiento teológico y científico de la época para influir en la sociedad.

Juan Rodríguez del Padrón, a través de la ninfa Cardiana, elabora su defensa de las mujeres, utilizando, en repetidas ocasiones, los mismos argumentos que los ofensores habían utilizado para denigrarlas. Aunque menciona en su obra argumentos novedosos como la valoración del papel de las mujeres en la procreación, en su defensa subyace la idea del sexo como algo pecaminoso y la imagen tradicional de la mujer como modelo de *limpieza y honestidad*.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Generation of animals*, edición y traducción de A. L. Peck, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1963 (Loeb Classical Library)

BAUMERT, NORBERT, *Woman and Man in Paul: Overcoming a Misunderstanding*, Collegeville, Minnesota: Michael Glazier, The Liturgical Press, 1996.

¹⁸ Entre las invectivas contra el arreglo femenino destaca por su virulencia y popularidad *De cultu feminarum* de Jerónimo, edición de Dekkers, I,343-370.

- BROWN, PETER, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York: Columbia University Press, 1988.
- BRUNDAGE, JAMES A., "Carnal Delight: Canonistic Theories of Sexuality", en Stephen Kuttner y Kenneth Pennington (eds.), *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law*: Salamanca, 21-25 September 1976, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1980, 361-385 (Monumenta Iuris Canonici, C. 6).
- , "‘Let me count the ways’: Canonists and Theologians Contemplate Coital Positions", *Journal of Medieval History*, 10, 1984, 81-93.
- , "‘Allas! that evere love was synne’: Sex and Medieval Canon Law", *The Catholic Historical Review*, 72, 1986, 1-13.
- , *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- BUGGE, JOHN, *Virginitas: An Essay in the History of a Medieval Ideal*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975 (International Archives of the History of Ideas, Series Minor, 17).
- BULLOUGH, VERN L., "Medieval Medical and Scientific Views of Women", *Viator*, 4, 1973, 485-501.
- y CAMERON CAMPBELL "Female Longevity and Diet in the Middle Ages", *Speculum*, 35, 1980, 317-325.
- CLOKE, GILLIAN, *‘This Female Man of God’: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450*, London: Routledge, 1995.
- DEAN-JONES, LESLEY ANN, *Women’s Bodies in Classical Greek Science*, Oxford: Clarendon Press, 1994.
- DEKKERS, E., et al. (eds.), *Tertulliani, Opera*, Turnhout: Brepols, 4 vols., 1954 (Corpus Christianorum, Series Latina).
- FLANDRIN, JEAN-LOUIS, "Sex in Married Life in the Early Middle Age: The Church’s Teaching and Behavioral Reality", en Philippe Ariés y André Béjin (eds.), *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*, Oxford: Blackwell, 1985, 114-129.
- FLOYD, W. E. G., *Clement of Alexandria’s Treatment of the Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press, 1971 (Oxford Theological Monographs, 5).
- HARVEY, E. RUTH, *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, London: Warburg Institute, 1975.
- HERNÁNDEZ ALONSO, CÉSAR (ed.), *Juan Rodríguez del Padrón, Obras completas*, Madrid: Editora Nacional, 1982 (Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento Hispánicos, 48).
- HOROWITZ, MARY ANNE CLINE, "Aristotle and Woman", *Journal of the History of Biology*, 9, 1976, 183-213.
- JACQUART, DANIELLE Y CLAUDE THOMASSET (ed.), *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, Cambridge: Polity Press, 1988.
- JONES, W. H. S., "Hippocrates and the *Corpus Hippocraticum*", *Proceedings of the British Academy*, 31, 1945, 103-125.
- KÜHN, C. G. (ed.), *Galen. Opera omnia*, Leipzig: K. Knobloch, 1823, Hildesheim: Georg Olms (reprint), 1964, vol. I.
- LACARRA, MA. EUGENIA, "Parámetros de la representación de la sexualidad femenina en la literatura medieval castellana", en Rina Walthaus (ed.), *La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el Siglo de Oro*, Amsterdam: Rodopi, 1993, 11-21.
- LAWN, BRIAN, *The Prose Salernitan Questions: Edited from a Bodleian Manuscript (Auct. F.3.10)*, Oxford: Oxford University Press, 1979 (Auctores Britannici Medii Aevi, 5).

- MAKOWSKI, ELISABETH M., "The Conjugal Debt and Medieval Canon Law", *Journal of Medieval History*, 3, 1977, 99-104.
- MATULKA, BARBARA, *The Novels of Juan de Flores and their European Diffusion: A Study in Comparative Literature*, New York: Institute of French Studies, 1931, Genève: Slatkine Reprints, 1974.
- MCLAREN, ANGUS, *A History of Contraception: from Antiquity to the Present Day*, Oxford: Blackwell, 1992.
- MIGNE, JACQUES PAUL (ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina (PL)*, Paris, 222 vols., 1844-1855. [reimpresión Turnhout: Brepols.
- NEUSNER, JACOB, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden: E.J. Brill, 1973 (Studies in Judaism in Late Antiquity, 1).
- ORÍGENES, *Traité des principes*, ed. de Henry Crouzel y Manlio Simonetti, Paris: CERF, 1978, vol. I.
- PAYER, PIERRE J., "Early Medieval Regulations Concerning Marital Sexual Relations", *Journal of Medieval History*, 6, 1980, 353-376.
- POWER, KIM, *Veiled Desire: Augustine's Writing on Women*, London: Darton, Longman & Todd, 1995.
- SALISBURY, JOYCE, "The Latin Doctors of the Church on Sexuality", *Journal of Medieval History*, 12, 1986, 279-289.
- TÓMAS DE AQUINO, SANTO, *Summa theologica*, V, ed. de Josepho Pecci, 4a. ed., Paris: P. Lethielleux, 1939.
- WOOD, CHARLES T., "The Doctors' Dilemma: Sin, Salvation, and the Menstrual Cycle in Medieval Thought", *Speculum*, 56, 1981, 710-727.