

POBREZA, OBEDIENCIA, CASTIDAD Y GÉNERO. LA VIDA SEXUAL DE MONJES Y FRAILES EN CASTILLA ENTRE EL SIGLO XIII E INICIOS DEL XVI

Ana E. Ortega Baún

Universidad de Burgos

E-mail: anae.ortegabaun@hotmail.com

ORCID: [0000-0001-9295-8467](https://orcid.org/0000-0001-9295-8467)

RESUMEN

Este trabajo busca conocer la vida sexual de los monjes y frailes castellanos entre el siglo XIII e inicios del XVI, pues es un tema que ha recibido poca atención debido a diferentes dificultades documentales. Primero se estudian las normas que se crearon para limitar al máximo el contacto entre monjes, frailes y mujeres y que el deseo sexual no surgiera. Luego se examinan diferentes casos de clérigos regulares que no guardaron castidad, lo que da pie a analizar quiénes eran ellos, quiénes sus amantes y qué tipo de relaciones mantenían. También se analizan casos de monjes y frailes homosexuales. A continuación, se ahonda en el por qué se castigaba a estos hombres, más allá de por su transgresión, y en el cómo. Finalmente se compara la vida sexual de monjes, frailes y monjas, evidenciando una tolerancia hacia las transgresiones sexuales de los hombres, pero no de las mujeres.

PALABRAS CLAVE: sexo, Castilla, Edad Media, monjes, frailes, monjas, castidad, género.

POVERTY, OBEDIENCE, CHASTITY, AND GENDER. THE SEXUAL LIFE OF MONKS AND FRIARS IN CASTILE BETWEEN THE 13TH AND EARLY 16TH CENTURIES

ABSTRACT

This article seeks to understand the sexual life of Castilian monks and friars between the 13th and early 16th centuries, as this topic has received little attention due to various documentary difficulties. First, it studies the norms that were created to limit contact between monks, friars, and women as much as possible, preventing sexual desire from arising. It then examines different cases of regular clerics who did not observe chastity, which leads to an analysis of who they were, who their lovers were, and what types of relationships they maintained. It also analyzes cases of homosexual monks and friars. It then delves into why these men were punished, beyond their transgression, and how. Finally, it compares the sexual lives of monks, friars, and nuns, revealing tolerance toward sexual transgressions among men but not among women.

KEYWORDS: sex, Castile, Middle Ages, monks, friars, nuns, chastity, gender.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2026.34.21>

CUADERNOS DEL CEMYR, 34; enero 2026, pp. 541-573; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN

Cuenta el Arcipreste de Hita que, tras los juglares, quienes van a recibir a Don Amor no son las personas casadas o las jóvenes y solteras, sino las dedicadas a servir a Dios: curas, monjes, frailes, freiles de las órdenes militares y monjas (Ruiz, 1992, estrofas 1234-1241). Este es uno de los testimonios más conocidos sobre la sexualidad del clero, pero no el único. Los hay de los siglos x y xi sacados de diferentes archivos, protagonizados por monjes y monjas incastos. También del xiii como las *Cantigas de Santa María*, con relatos donde la vida sexual activa de clérigos regulares de ambos géneros es protagonista (Rucquoi, 2008, pp.164-167). Por su parte, el Sínodo de Santiago de Compostela de 1320 denunció que mujeres y hombres pertenecientes a órdenes religiosas engendraban hijos pese a sus votos (García y García, 1981, pp.297-298). Más de siglo y medio después, los Reyes Católicos hacían una denuncia parecida, al afirmar que en el Reino de Galicia existían monjas y monjes que no acataban ninguna de las normas que, como pertenecientes al clero regular, debían respetar (García-Fernández, 2016, p.125, n. 10).

Un somero repaso por el estado de la cuestión de este tema arroja como resultado que se conoce bastante la vida sexual de los clérigos seculares¹. Esto ocurre tanto en Castilla como fuera, donde incluso hay investigadores/as como Armstrong-Partida o Cossar que mantienen líneas de investigación abiertas sobre la poca castidad de los clérigos de órdenes sagradas². Mientras, el clero regular parece olvidado. Sobre la vida sexual de monjes y frailes la bibliografía escasea, y no es raro que la mayoría de las reflexiones se centren en las monjas. Esto se puede ver claramente en la inmensa *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, publicada en 1987, donde en la mayor parte de capítulos dedicados al clero se habla sobre todo del secular, siendo pocas las ocasiones donde los datos permiten hablar del regular (Brundage, 1987, pp.121-123, 159-161, 216-222, 260-261, 300-302, 375-378, 453-454, 516-518). La situación se repite en *Sexuality in Medieval Europe. Doing Unto Others*, en cuyas páginas centradas en la sexualidad de estos hombres y mujeres, la autora tiene que recurrir a fuentes primarias y no a estudios de medievalistas como ocurre en otras secciones (Karras, 2005, pp. 37-43). Otro tanto pasa en *Aimer dans l'Espagne médiévale. Plaisirs licites et illicites*. Aquí Adeline Rucquoi, pese a su gran barrido bibliográfico, tiene que auxiliarse de fuentes primarias para hablar de la vida sexual de quienes prometían pobreza, obediencia y castidad (Rucquoi, 2008,

¹ Sin ánimo de ser exhaustos, pasamos a mencionar algunos trabajos donde se trata la falta de continencia del clero secular, algunos dedicados exclusivamente a este tema. Para Castilla: Córdoba de la Llave, 1986; Muro Abad, 1993; Aznar Gil, 1998; Salvador Miguel, 2001; Sánchez Herrero, 2008; Arranz Guzmán, 2008; Ortega Baún, 2018. Compárese con el escaso número de obras que tratan esta temática de manera específica o en obras generales, para el clero regular castellano: Pérez Celada, 1998; Reglero de la Fuente, 2021.

² Para el Reino de Navarra: Jimeno Aranguren, 2011. Para la Corona de Aragón: Kelleher, 2002; Armstrong-Partida, 2017. Para Italia: Bornstein, 1997; Cossar, 2017. Para Inglaterra: Werner, 2010. Para una perspectiva desde la Canonística, la Escolástica y la Teología, Wertheimer, 2006.

pp. 164-171). Como bien dice Ruth Mazo Karras, «la literatura sobre el monacato es extensa, y la mayor parte no se centra específicamente en la castidad, que era un hecho. La mayoría de los estudios abordan el aprendizaje y la espiritualidad, o bien la propiedad y la estructura institucional» (Karras, 2005, p. 164). A día de hoy se han incorporado nuevos temas a los trabajos sobre el clero regular, aunque la castidad, o más bien su falta, no es uno de los recurrentes³. No obstante, pese a las dificultades al respecto, con mayor o menor profundidad, este tema sí ha sido tratado (Valous, 1970, t.1, 70; Pacaut, 1986, p. 244; Pérez Celada, 1998; Reglero de la Fuente 2014, pp. 205-213; Reglero de la Fuente, 2021, pp. 279-281, 331-337, 345-347), incluso por medievalistas provenientes de otras especialidades como la literatura o la historia de género (Salvador Miguel, 2001; García-Fernández, 2016, 2022).

Pese a los esfuerzos al respecto, sigue faltando un trabajo centrado en la vivencia sexual de monjes y frailes. No es raro que así sea. Las fuentes, generosas y seriadadas para otros temas, no lo son para este. Las de este trabajo basculan entre noticias desperdigadas en el tiempo y el espacio, y cinco grupos documentales más amplios. Estos últimos se detallan a continuación. En primer lugar, las declaraciones de las integrantes del monasterio femenino de las Dueñas de Zamora sobre lo ocurrido dentro de esos muros con los dominicos de la ciudad en la segunda mitad del siglo XIII (Linehan, 2000, pp. 175-191). En segundo, las Actas de las visitas y las de los Capítulos generales de la Orden cluniacense referentes a sus cenobios en Castilla desde finales del XIII y durante todo el XIV (Robert, 1892). La importancia de este grupo documental se ve reflejada en que han sido la fuente más estudiada para hablar de las faltas de castidad del clero regular (Pérez Celada, 1998; Reglero de la Fuente, 2014, pp. 205-213; Reglero de la Fuente, 2021, pp. 279-281, 333-334, 345-347). En tercer lugar, las constituciones para la reforma de diferentes monasterios benedictinos de Asturias, escritas tras la visita a esos lugares de su obispo, Gutierre de Toledo, entre los años 1377 y 1389 (Fernández Conde, 1978). Cuarto, los procesos de reforma abiertos a diferentes monasterios benedictinos gallegos, y alguno asturiano, a finales del XV e inicios del XVI con el fin de que se sumaran a la Observancia (Zaragoza Pascual, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2006). En quinto y último lugar, las reformas impuestas por Diego de Sahagún, abad de San Benito de Valladolid y general de la Congregación del mismo nombre, a los monasterios de Sopena, San Millán y Silos entre 1522 y 1523 (Zaragoza Pascual, 1983).

Como se puede ver, estos cinco corpus documentales no pertenecen a una única orden monástica, sino a tres diferentes, cada cual con su idiosincrasia, problema al que hay que añadir el hecho de que se sitúan en diferentes registros temporales, dificultades que comparten con esas otras noticas sueltas sobre clérigos regulares poco castos. No es lo mismo estudiar a los dominicos en pleno auge en el siglo XIII (Reglero de la Fuente, 2021, p. 208) que a los cluniacenses en un momento de crisis institucional como el que va desde finales del XIII hasta finales del XIV (Pérez Celada,

³ Ver un rápido estado de la cuestión sobre este tema para la Alta y Plena Edad Media en Reglero (2022, pp. 28-29).



1998, pp. 301-303), o a los benedictinos, también en crisis, tanto en sus primeros momentos de reforma en la segunda mitad del xiv como ya imbuidos en el movimiento de la Observancia, impulsada por los Reyes Católicos (Diago Hernando, 2014, pp. 359-361). A esto hay que añadir las propias dificultades metodológicas de cada documento, y que comprometen su fiabilidad. Por ejemplo, lo que ocurrió entre los dominicos y las monjas de las Dueñas de Zamora es relatado por solo una parte de la comunidad femenina, pues la otra, las supuestas amantes de los frailes, huyeron del convento antes del interrogatorio del obispo, y esto pone en duda la veracidad de los testimonios (Linehan, 2000, pp. 80-81).

Por su parte, la información que nos ofrecen las Actas de las visitas y de los Capítulos cluniacenses es rica, pero es imposible detectar en ella prejuicios hacia los acusados o diferentes versiones sobre lo ocurrido, ya que su información es muy escueta, y no va mucho más allá de informar del año, el lugar y la falta cometida. No obstante, debido a que son visitas y capítulos, podemos dar por hecho que hubo una investigación previa y un «juicio» justo, inteligente y desinteresado y, por tanto, dar por cierto lo que condenan. Lo mismo podemos decir de las reformas impuestas por el obispo Gutierre de Toledo en el xiv y por el general de la Congregación de San Benito de Valladolid en el xvi, Diego de Sahagún, pues sus propuestas fueron realizadas tras la visita a los monasterios. A su vez, la documentación que se conserva de la reforma de los abades benedictinos, reformados o no, de San Mamed de Seavia, de San Juan de Corias, de San Julián de Samos y de San Vicente del Pino en Monforte (estos dos últimos bajo la misma persona) contiene o está generada gracias a las respuestas a las preguntas que dieron diferentes testigos sobre el comportamiento de estos clérigos, una documentación rica pero en la cual se pudieron haber deslizado rumores y animadversiones hacia los investigados. Aun así, todos los interrogados parecen sinceros en sus declaraciones al coincidir sus testimonios, aunque esto no se pueda asegurar completamente.

Vistos estos problemas con las fuentes, se puede afirmar que la poca atención dada hasta ahora a las faltas contra la castidad del clero regular masculino no es fruto del desinterés, sino más bien de la ausencia de una cantidad de fuentes suficiente para hacer un trabajo solvente. Así pues, hay que elegir entre uno centrado en una sola orden u otro dedicado a un periodo de tiempo relativamente corto como la crisis de Cluny del siglo xiv o la llegada de la Observancia a los monasterios benedictinos en el xv y el xvi. Hay una tercera posibilidad, un trabajo equilibrado, en tanto en cuanto cada uno de los temas a tratar cubra toda la cronología propuesta, aunque sea combinando diferentes tiempos y órdenes. Las fuentes consultadas por quien firma este estudio solo posibilitan hacer uno donde las órdenes y los momentos de esplendor y de crisis se mezclan, y donde muchos de sus epígrafes no tienen un equilibrio temporal, ni consigo mismos ni con los demás. Esto lleva a reflexionar si, con estas dificultades, es necesario, aquí y ahora, un trabajo sobre la sexualidad del clero regular masculino pese a esos problemas de representatividad. Entiendo que sí, es necesario, y por tres motivos. Primero, porque su incasto comportamiento afectaba al buen nombre de todo el clero (Arranz Guzmán, 2014, pp. 106-107). Segundo, porque como representantes de la Iglesia debían dar buen ejemplo a los legos de su entorno, y si ellos no cumplían con las normas eclesiásticas los laicos se



veían animados a saltárselas también (Aznar Gil 1998, pp. 516-518; Ortega Baún, 2018, p. 13). Tercero, por la abismal diferencia que había a la hora de castigar la faltas contra la castidad entre el clero regular masculino y el femenino, siendo la Iglesia mucho más dura con ellas, una brecha de género bastante interesante de explorar.

Así pues, y pese a las dificultades con la representatividad de las fuentes, en las siguientes páginas se examinarán algunos aspectos de la sexualidad del clero regular. En primer lugar, las normas para eliminar o evitar el peligroso trato de estos hombres con cualquier mujer. En segundo, la transgresión de esas normas, descubriendo quiénes eran ellos en sus cenobios, con qué mujeres caían en la tentación y qué relación tenían con ellas. En tercer lugar, la existencia de clérigos regulares homosexuales. En cuarto lugar, el por qué los transgresores eran castigados y cómo. Para finalizar, los motivos por los que el clero regular masculino era menos castigado que el femenino ante las mismas o peores faltas contra la castidad.

1. LOS PELIGROS DEL CONTACTO ENTRE GÉNEROS: EL CAMINO DEL DESEO

El monacato fue el principal valedor de la castidad en la Iglesia medieval. Se esperaba de ellos que guardaran abstinencia sexual, pero también que renunciaran a la comida, las ropas bellas, las comodidades y las relaciones sociales por el bien de su alma (Karras, 2005, p. 37). Por esto mismo, uno de sus pilares fue apartarse de las tentaciones del mundo. Quienes deseaban entregarse a Dios a través de la contemplación y de la oración debían confinarse en monasterios cerrados al exterior (Brundage y Makowski, 1994, pp. 144-145). Pero el hecho de que debían vivir retirados del mundo para dedicar su vida a Dios tenía un efecto secundario: que si un clérigo regular era heterosexual, si no salía del cenobio, guardaba forzosamente castidad. El sexo entre personas es casi imposible si previamente no han tomado contacto entre ellas. No se puede desear sexualmente lo que no se conoce. Por eso, tanto las reglas monásticas como las normas impuestas por obispos y superiores de las órdenes tras una visita tenían entre sus objetivos el reducir los contactos de los religiosos con el género femenino a la mínima expresión para que su castidad no fuera desafiada de ninguna manera.

Pese a la obligación de respetar la clausura, en ocasiones los monjes se veían en la necesidad de salir para atender asuntos de la comunidad o personales, lo cual era el primer paso de un camino que los llevaba a ser sexualmente activos, algo de lo que solían advertirles sus superiores. En la segunda mitad del siglo xiv el obispo de Oviedo, Gutierre de Toledo, tuvo que recordar a los integrantes de San Juan de Corias y San Salvador de Cornellana⁴ que su Regla, la benedictina, prohibía a cualquiera de ellos, incluidos el abad y el prior, salir del coto del monasterio solos y sin

⁴ Al parecer esta abadía perteneció a la orden cluniacense hasta 1291 (Pérez Celada, 1998, p. 297, n. 23).





permiso. Ante la imposibilidad de acompañarse de otro monje se les permitía salir con un clérigo secular o, en último caso, con un laico (Fernández Conde, 1978, pp. 398 y 414). Pero la realidad de las salidas de los monjes que se encontró el obispo distaba mucho del ideal. En el monasterio de San Vicente de Oviedo vio que los hermanos salían para asistir a bautizos, lo cual le pareció muy alarmante: dijo que al acceder a ser padrinos se convertían en vagabundos y el mero contacto con las madrinas de bautismo podía ser peligroso (Fernández Conde, 1978, p. 387). Siglo y medio después, en 1522, eran los monjes benedictinos de San Millán de la Cogolla los que iban a celebraciones al pueblo de San Miguel del Pedroso, pero a bodas y convites, para escándalo del general de la Congregación de San Benito de Valladolid. Estos regocijos no solo no eran para un benedictino, sino que eran peligros por el contacto entre géneros que surgía en ellos, pues hasta el simple hecho de que las mujeres sirviesen la comida a estos hombres en estas celebraciones podía acabar en la aparición del deseo sexual en el clérigo o, incluso, en un encuentro sexual (Zaragoza Pascual, 1983, p. 371).

Había monjes que, al haberse ordenado sacerdotes, podían ejercer determinadas funciones sacramentales tanto dentro como fuera del monasterio (Cantera Montenegro, 2013, p. 248). Esto ocurría en el de Nuestra Señora de Sopetrán, donde algunos monjes administraban los sacramentos del bautismo y de la confesión a dos parroquias cercanas. Pero como esto conllevaba el contacto con el género femenino, en 1522 el abad del monasterio de San Benito de Valladolid prohibió que realizaran estas tareas, obligando a que las parroquias afectadas buscasen un capellán. Es más que probable que el visitador pensase que los monjes estarían mejor protegidos si no administraban ningún sacramento, pero hacerlo suponía un peligro para las almas de los legos. Por eso, si faltaba el capellán, los monjes podían ir a reemplazarlo (Zaragoza Pascual, 1983, p. 366). Mientras, los monjes de Nájera podían entrar en las casas de los legos, pero solo para confesar a los enfermos (Reglero de la Fuente, 2023, p. 44). Así pues, el visitador debía confiar en que estos no mirasen en exceso a las madrinas de bautismo o, peor aún, que no aprovecharan la intimidad de la confesión para excitarse o incluso seducir, proponer y hasta mantener relaciones sexuales con las penitentes o sus familiares. Y es que no hay que olvidar que la historia de la solicitud, pese a eclosionar con la reforma de Trento, debió empezar en el mismo momento en el que se impuso la confesión anual a todos los cristianos en 1215 (Sarrión Mora, 1994, p. 363).

A veces los monjes no tenían que salir del monasterio para atender sus asuntos o los del cenobio, pues quienes tenían que hablar con ellos se presentaban a sus puertas. Las normas impuestas en la visita de 1522 del abad del monasterio vallisoletano de San Benito a los de Sopetrán, San Millán de la Cogolla y Santo Domingo de Silos dejan claro que era peligroso que quien viniese a resolver estos asuntos fuese una mujer. Por eso obligó a que, bajo ningún concepto, la conversación fuese cara a cara, por ejemplo, en la puerta del monasterio o a través de las rejas que en la iglesia separan el coro del resto del templo. Si tenían que hablar debían hacerlo con permiso del abad y en lugares donde o bien la comunicación visual era inexistente, como en el torno, o bien estaba entorpecida, como en los confesionarios (Zaragoza Pascual, 1983, pp. 366, 368, 370).

Pese a la prohibición, había mujeres que entraban y salían regularmente de los monasterios masculinos. En 1374, los visitantes franciscanos que inspeccionaron la provincia de Santiago se encontraron con que no era raro que se permitiese acceder a la clausura a mujeres para que se hicieran cargo de la cocina (Reglero de la Fuente, 2021, p. 336). Lo mismo parece que ocurría en 1519 en Santa María de Piasca, ya que el visitador obligó a los monjes a tener un cocinero (Solórzano Telechea, 2010, p. 245). No mucho antes, a finales del xv, tres testigos afirmaban que la abadía benedictina de San Vicente tenía una mujer contratada, de nombre Leonor, que accedía al interior para hacer no se sabe bien qué (Zaragoza Pascual, 2000, pp. 444, 450, 453). En un mundo donde los roles de género estaban tan marcados, es difícil pensar que frailes y monjes se encargasen siempre de determinadas actividades calificadas de femeninas. A no ser que tuviesen sirvientes del género masculino que se dedicasen a las labores asociadas a las mujeres, tendrían que contratar a féminas para estas tareas. Caso excepcional es el de la duquesa de Nájera con sus hijas y nueras, pues tenían permiso para entrar en el monasterio cluniacense masculino de la villa najerillense por ser quienes eran (Reglero de la Fuente, 2023, p. 44). Mención aparte merece la visita que realizó la abadesa de Lobios al monasterio de San Vicente del Pino en Monforte. Se desconoce el objetivo de tal encuentro, pero comió, cenó y pernoctó dentro del cenobio, aunque esto último lo hizo en una habitación aparte, tal y como relata el testigo ocular fray Gonzalo de Pombeiro (Zaragoza Pascual 2000, pp. 442, 450).

En cualquier monasterio o convento masculino había una norma básica: que en ese espacio no debían vivir mujeres. El obispo Pedro de Cuéllar menciona esta norma, por la cual donde habiten monjes o frailes no han de residir mujeres, una alusión que permite pensar que, pese a estar prohibido, esto ocurría (Martín y Linage Conde, 1987, p. 238). ¿Y quiénes eran ellas y por qué estaban en un monasterio? No parece raro que los clérigos seculares viviesen con mujeres que eran de su familia (Pérez, 2002, pp. 337-338), porque a veces eran el único familiar, o el más cercano, de una mujer que se había quedado sola. Ellas eran sus madres, abuelas, tías, hermanas o sobrinas, las cuales ya no podían valerse por sí mismas, y no les quedaba más remedio que acudir a estos hombres para sobrevivir. Esto mismo se puede suponer que le podía suceder a un clérigo regular. Si bien es cierto que muchos cenobios sostenían a familiares y racioneros fuera de sus muros, la denuncia del obispo Pedro de Cuéllar es clara: esas mujeres están dentro de los monasterios y conventos. Además, el prelado especifica que no se pueden hacer excepciones ni siquiera por la extrema juventud o vejez de ellas (Martín y Linage Conde, 1987, p. 238). Dentro de un cenobio, incluso la femina más insospechada puede representar una tentación para un hermano con dificultades con el voto de castidad. Indistintamente del peligro que suponía una mujer dentro de esos muros, tal vez la denuncia del obispo no se dirigiese a esos casos donde la piedad y la solidaridad familiar se imponían sobre las normas. Como se verá, hay muchos testimonios de monjes que vivían con sus parejas dentro de los monasterios.

Hasta el momento se ha hablado sobre todo de monjes. Pero el siglo xiii asistió al nacimiento de las órdenes mendicantes, las cuales tenían una forma muy diferente de vida. También hacían voto de castidad, pero su nueva forma de espi-





ritualidad no los recluía en sus cenobios. Los frailes dominicos o franciscanos, por ejemplo, debían estar entre los laicos para cumplir con sus tareas de predicación, evangelización o ayuda al necesitado. Este estilo de vida imposibilitaba que viviesen en un mundo segregado por géneros, al contrario que los monjes tras los muros de sus monasterios. Obligatoriamente trataban con mujeres, pese a que el contacto entre géneros es el primer paso para que una relación sexual heterosexual pueda cumplirse. Es por ello por lo que los consejos y normas para no romper el voto de castidad no podían ser iguales para ambos tipos de órdenes. Efectivamente, a los frailes se les instaba a no mantener contactos de proximidad e intimidad con las mujeres. Por ejemplo, se les pedía que no creasen lazos de amistad. Pedro de Cuéllar así lo afirma (Martín y Linage Conde, 1987, p. 251). Dos siglos después Alonso de Covarrubias lo repite. Es más, este último hace hincapié en que es mucho peor la amistad de un clérigo regular con una monja que con una lega⁵. Además, no hay que olvidar que era difícil hablar con cierta intimidad con una mujer que ha profesado en una orden monástica, pues las normas para hacerlo eran muy estrictas (Ortega Baún, 2019, p. 284). Pero al igual que los laicos, también ellos se saltaban estas reglas, tal y como afirmaba Pedro de Cuéllar (Martín y Linage Conde, 1987, p. 251)⁶. Lo hicieron los dominicos que supuestamente accedieron al monasterio de las Dueñas de Zamora, cruzando sin ninguna necesidad las puertas de la clausura, tal y como contaron Xemena Pérez, María Martínez y Sol Martínez (Linehan, 2000, pp. 185-187). De manera parecida obraron los frailes a los que las Cortes de Madrid de 1563 denunciaron por vivir en, o visitar en exceso, los monasterios femeninos (Sánchez Ortega, 1992, p. 39, n. 21). Esta petición de Cortes también menciona que los hermanos se encargaban de administrar lo que parecen penitencias corporales a las monjas, lo cual no estaba libre de una sustancial carga erótica a la par del tan peligroso contacto entre géneros (Sánchez Ortega, 1992, p. 39).

La voluntad de eliminar por completo cualquier contacto entre clérigos regulares y mujeres llegó a crear situaciones que pueden parecer rocambolescas, pero que tienen su lógica, pues su objetivo era el evitar la aparición del deseo sexual. En 1522, durante la visita del abad de San Benito de Valladolid a San Millán de la Cogolla, este descubrió horrorizado que los días de procesión los monjes abandonaban el coro para internarse en la nave de la iglesia, mezclándose así con las mujeres que estaban allí, siendo este un contacto entre géneros que podía derivar en algo más (Zaragoza Pascual, 1983, p. 370). Pero más extremo es el caso de los monjes jerónimos de El Parral de Segovia, quienes en 1503 consiguieron que se prohibiera a las mujeres lavar en las orillas del Eresma próximas al monasterio. Su sola visión desde las ventanas de su cenobio podía suponer una tentación para algunos y, en vez de tapiar los vanos, decidieron cargar con su problema a las lavanderas. No obstante, es posible que no solo la contemplación de estas mujeres provocase problemas en su castidad. Desde sus ventanas los monjes podían tanto escuchar sus conversaciones como observar-

⁵ *Memorial de pecados...*, 50r.

⁶ Ver también Ortega Baún, 2019, p. 284.

las en un espacio femenino, es decir, hablando y actuando con una libertad que las mujeres no tenían cuando había hombres presentes (Asenjo González, 1984, p. 123, n. 45). Por lo tanto, eran situaciones a las que era mejor que los jerónimos no se expusieran, pues podían hacer que en ellos naciera el deseo sexual.

El contacto entre géneros puede traer la aparición del deseo sexual o su aumento si este ya existía, de ahí todas esas restricciones para evitarlo. Ver, oír, hablar con o escuchar a una mujer eran por lo tanto un problema. Añadían más madera a un fuego difícil de apagar. Había monjes y frailes que luchaban a diario por sobreponerse a la llamada de la sexualidad. Al respecto, Martín Pérez cuenta la historia de un monje joven que se siente apesadumbrado por su escaso éxito para eliminar las tentaciones sexuales, y para consolarle uno más anciano le confiesa que él tiene que lidiar con muchas más (Pérez, 2002, p. 368). La biología juega en contra de los seres humanos, pues estos suelen sentir deseos sexuales, algo a lo cual algunos quisieron poner un remedio definitivo. Gundisalvo, un franciscano cordobés, decidió cortarse los genitales a mediados del siglo xv para dejar de sentir impulsos sexuales (Tamburini, 1995, p. 123). Tal vez, como Abelardo, encontró la forma de dejar atrás los deseos de la carne (Ferroul, 1997, p. 134), aunque lo más seguro es que su tardía castración no tuviera el efecto deseado (Karras, 2005, p. 39). Lo que es seguro es que tal acto le llevó a pedir perdón al Papado, pues el castrarse para evitar la lujuria estaba prohibido desde los tiempos de Orígenes, el primer cristiano que se sabe se automutiló con este objetivo (Brundage, 2000, p. 103). Pero lo normal es encontrar en la documentación a monjes y frailes menos fuertes, que se daban por vencidos o nunca intentaban ser castos excusándose en que Dios los hizo así, en que el demonio fue muy persuasivo, que sus esfuerzos no fueron suficientes o que Dios no quiso ayudarlos a apagar su deseo sexual⁷.

2. PROTAGONISTAS DE LA SEXUALIDAD MONÁSTICA MASCULINA

En las próximas páginas se va a conocer a un buen número de clérigos regulares que, espoleados por el deseo, acabaron por romper su voto de castidad. Pero más allá de saber de su existencia, lo verdaderamente interesante es descubrir quiénes eran, quiénes sus amantes y qué clase de uniones establecían. Es decir, conocer la dimensión social de su sexualidad.

⁷ *Aviso de confesión para religiosos*, 7r.



Dentro de un cenobio había una diferenciación muy clara: o se pertenecía a los órganos de gobierno de la institución o no, o se tenía poder y acceso al dinero o no, o se era de los que castigan o de los castigados. Durante la segunda mitad del siglo XIII y todo el XIV, los visitantes que desde Cluny se desplazaban a Castilla para controlar los monasterios de la orden encontraron que el número de priores que no respetaban el voto de castidad era bastante alto, pese a que en proporción su número era menor que el de monjes rasos: 24 frente a 16 respectivamente⁸.

Esto se puede explicar por varios motivos. El primero, que el tamaño de las comunidades cluniacenses en Castilla era muy pequeño, tanto que no era raro que lo formasen tres, dos o incluso una persona (Reglero de la Fuente, 2023, p. 31). El segundo motivo, porque los abades y priores tenían que atender muchos negocios de los monasterios, lo que les permitía conocer a un buen número de mujeres. Si «olvidaban» salir acompañados o lo hacían con monjes tan interesados como ellos en el género femenino, el tener sexo se volvía más sencillo. El tercero, que ellos y los hermanos que por su cargo manejaban dinero tenían más posibilidades de caer en la tentación (Pérez Celada, 1998, p. 301, n. 41). Por ejemplo, podían con más facilidad contratar prostitutas, hacer regalos a mujeres poco convencidas o mantener concubinas. El cuarto motivo, que eran ellos los que imponían la disciplina en los prioratos castigando a quienes habían incumplido la Regla (Cantera Montenegro, 2013, p. 227). Así que si eran ellos mismos los que se saltaban las normas, no había nadie de dentro que los corrigiese. Puesto que ellos eran la ley, eran inmunes a ella hasta la llegada de los visitantes, si es que llegaban. Ahí está el caso del prior cluniacense de Carrión en 1387, que metía mujeres en el monasterio sin esconderse (Pérez Celada, 1987, p. 215).

El que los priores fuesen mayoría en el grupo de incastos puede deberse a otros factores. Los movimientos de abades y priores no pasaban desapercibidos ni dentro del monasterio ni fuera, al ser personas conocidas; y no hay que olvidar que la gente en la Edad Media también chismorreaba, así que todo lo que hacían fuera del cenobio acababa conociéndose fuera y dentro. La vida sexual de un monje raso y, por tanto, más anónimo no circulaba tanto de boca en boca como la de alguien bien conocido y que debía ser un buen ejemplo. También hay que tener en cuenta que, en ocasiones, aunque los superiores de un monasterio eran acusados de faltar al voto de castidad, los visitantes no encontraban suficientes pruebas para castigar-

⁸ Robert, 1892. Número de monjes denunciados, al menos 16: Pombeiro 1259 (número indeterminado, «muchos»), Pombeiro 1269 (dos monjes), Budiño 1291 (dos), Jubia 1291 (siete), Jubia 1312 (dos), Salamanca 1349 (uno), Carrión 1387 (uno), Dueñas 1349 (número indeterminado), Samboal 1349 (uno). Número de priores y subpriors denunciados, 24: Ciudad Rodrigo 1259, Jubia 1259, Budiño 1261, Pombeiro 1285, Monforte 1285, Nájera 1291, Valverde 1292-1293, Dueñas 1300, Jubia 1314, Dueñas 1349, Samboal 1349, Samboal 1387, Dueñas 1387 (dos), Carrión 1387, Dueñas 1392, Samboal 1392, Zamora 1392, Valverde 1392, Pombeiro 1392, Entrepeñas 1392, Valverde 1396, Tábara 1396, Samboal 1396.

los, tal y como ocurrió en el monasterio cluniacense de Nájera en 1291. Denunciar a un prior de incontinencia era una forma de eliminar a un rival en la lucha por el poder dentro de la comunidad, sobre todo entre los cluniacenses, donde los superiores solo podían ser trasladados por graves faltas o porque era beneficioso llevarlos a otro monasterio (Reglero de la Fuente, 2014, pp. 208-210).

El hecho de que el superior de un convento o monasterio transgrediera las normas podía ser la diferencia entre un cenobio que no destacaba entre los de su entorno y otro con graves problemas. Y es que, cuando estos hombres eran un mal ejemplo para sus subalternos, era fácil que estos imitasen sus malos comportamientos y que, además, no fuesen castigados por ello. Por eso no es raro que en 1349, en San Isidro de Dueñas, un monje cluniacense viviese en el monasterio con su concubina e hijos, pues lo mismo hacía su prior (Robert, 1892, pp. 398-400). A finales de ese siglo en los cenobios benedictinos asturianos de San Juan de Corias y San Salvador de Cornellana pasaba lo mismo. El obispo Gutierre de Toledo encontró que tanto los abades como muchos monjes, tenían mancebas e hijos (Fernández Conde, 1978, pp. 391, 408).

Estos casos palidecen ante lo que ocurría en San Vicente del Pino en 1498. Su abad, de nombre Fernando Castelo, mantuvo relaciones sexuales con cuatro mujeres que le dieron tres hijos varones y una niña, siendo una de ellas Mayor, viuda de un zapatero. También con la viuda Aldara de Villamartín, con la abadesa de Lobios, con la mujer del mayordomo del monasterio, con Leonor, que trabajaba en el lugar y que tal vez era su sobrina, con la mujer del granjero de Doade y hasta con la manceba del prior de San Pedro de Valverde, a la que parece que violó por las circunstancias que se relatan (Zaragoza Pascual, 2000, pp. 429, 441-442, 444, 446-448, 450, 453). Si el abad tenía una vida sexual más que activa, sus subalternos no eran menos porque consentía que sus monjes hiciesen la misma vida que él (Zaragoza Pascual, 2000, p. 430). Fray Vicente y fray Álvaro tenían mancebas, el primero al menos dos. Fray Luis tenía una aventura con una casada y otro miembro de esa reducida comunidad era muy lujurioso (Zaragoza Pascual, 2000, pp. 442, 444-445, 447, 451, 454). Hay que tener en cuenta que los rumores se pudieron cebar con el abad y aumentar el número de amantes conocidas (que no reales, un número que solo él podía saber), ya que era famoso por su lujuria. De ahí que no quede claro si era él o su compañero fray Juan el amante de la abadesa de Lobios⁹ (Zaragoza Pascual, 2000, pp. 429, 450, 453) o de quién era manceba Aldara, si del abad, si de fray Vicente, o si ella era manceba del primero pero el segundo la violó (Zaragoza Pascual, 2000, pp. 444-445).

La ubicación geográfica de estos hombres también ofrece datos reveladores. Entre los prioratos cluniacenses y hasta 1270, los monjes que se encontraban más lejos de Cluny y de la sede de la camarería hispana, que primero estuvo en Carrión y en el xiv pasó a Nájera, eran los que más faltas contra la castidad acumulaban

⁹ Curiosamente, la testigo que habló en el proceso de reforma contra la abadesa de Lobios no sabía nada de los supuestos amoríos que tenía esta en Monforte de Lemos, pero sí de otros (Zaragoza Pascual, 1996, p. 375), siendo la misma mujer, Constanza Vázquez (Zaragoza Pascual, 2000, p. 450).



(Reglero de la Fuente, 2008, pp. 542-543; Reglero de la Fuente, 2023, p. 32). Esto quiere decir que, cuanto más alejados se encontraban del núcleo de poder y de castigo, menos caso hacían a las normas. No es por lo tanto raro que sea de 1289 y de un lugar tan periférico como Galicia de donde provenga el primer testimonio de clérigos regulares viviendo junto a sus parejas e hijos dentro de los cenobios (García y García, 1981, p. 294).

2.2. LAS PROTAGONISTAS

Ya se ha visto quiénes eran esos monjes y frailes que, espoleados por el deseo, incumplían el voto de castidad. Ahora es momento de ver quiénes eran las mujeres con las que lo rompían. Los datos que se tienen sobre ellas se centran en dos aspectos: cuál era su relación con el cenobio y cuál era su situación marital.

Tanto la proximidad geográfica a un cenobio como el contacto directo con él aumentaban las posibilidades de tener sexo con una persona de religión. Por eso las mujeres con las cuales parece que era más fácil que un fraile o un monje tuvieran sexo eran las que trabajaban dentro de los muros de los cenobios. Lo que se ve se puede desear, y se ve antes lo que está más a nuestro alcance. Aparte de porque no había que salir para encontrarse con ellas ni meterlas con discreción, eran unas candidatas muy atractivas porque no era necesario pensar muchas excusas para entablar una conversación sin levantar sospechas y, si estaban dispuestas, era fácil encontrar un lugar discreto para consumir el deseo de ambos. En 1314, en Villafranca del Bierzo, se decía que la paternidad de los dos hijos que había tenido una mujer que trabajaba en Santa María de Cluniaco había que buscarla entre los monjes cluniacenses de ese mismo lugar (Robert, 1892, p. 369). A finales del xv es del abad de San Vicente del Pino del que se dice que había tenido sexo con una joven que servía en el monasterio (Zaragoza Pascual, 2000, pp. 444, 450, 453).

Otras candidatas bastante idóneas eran las mujeres de los hombres que trabajaban para los monjes. Tanto las visitas de ellas al monasterio como las de ellos a sus casas se podían justificar con facilidad. Puesto que los maridos engañados trabajaban para estas comunidades, es posible que no dijeran nada para no perder su medio de vida. Volviendo a San Vicente del Pino, en Monforte, los testigos no solo relacionaban al abad con la mujer de su mayordomo, sino también con la del granjero de su finca de Doade (Zaragoza Pascual, 2000, pp. 429, 446-447, 453).

El simple hecho de mantener relaciones sexuales con una fémina podía abrir las puertas para conocer a otras de su entorno: una amiga, una compañera de trabajo, una familiar. Según el fiscal y el testigo Alfonso Yáñez, el abad reformado a la Observancia de San Mamed de Sevi, tuvo sexo con una mujer y luego con la hermana de esta, con una madre y una hija, siendo posiblemente esta última la mujer de uno de sus sobrinos (Zaragoza Pascual, 1997, pp. 190, 205).

Otra forma indirecta de conocer mujeres era frecuentando las casas de los habitantes de las proximidades. Según dos testigos, tanto el abad como dos de los integrantes de la comunidad de San Vicente del Pino tenían tal fama de mujeriegos en Monforte y sus alrededores, que nadie quería recibirlos ni acogerlos (Zaragoza





Pascual, 2000, pp. 447, 454). Razón no les faltaba, pues incluso a un compañero benedictino suyo como era fray Juan, prior de Valverde, el abad de San Vicente le «robó» la amante. Lo cuentan el afectado y al menos dos testigos, por lo cual las versiones varían. En la de fray Juan, el prior invitó al abad a dormir en su casa y este, en mitad de la noche, se levantó, cogió una espada y salió de la casa rumbo a la de la manceba del prior, donde acabó teniendo sexo con ella. Como parece que esto fue una violación, ella se puso a gritar y unos criados del prior sacaron al abad de la cama de la mujer y lo dejaron desnudo en la calle. Pero en la versión de Diego de Guayans y de Alonso Pérez, lo relatado sucede en el priorato de Valverde, por lo cual monje y manceba vivían juntos (Zaragoza Pascual, 2000, pp. 428-429, 448, 453).

Pese a dedicarse a Dios, estos hombres seguían teniendo familia. Las visitas de familiares o a familiares debían resultar normales. A veces la relación era tan estrecha que las bodas de las sobrinas se celebraban en los cenobios, como fue el caso de la de la sobrina de fray Luis de San Vicente del Pino, el cual dispuso tan a su antojo del edificio que se bailó en todas sus estancias (Zaragoza Pascual, 2000, pp. 445, 455). Ciertamente es que una amante podía hacerse pasar por una sobrina muy cariñosa. Pero el incesto también era una realidad. No se saben los detalles, pero en 1259 un cluniacense de San Vicente de Pombeiro, Pedro Ibáñez, fue acusado de incesto (Robert, 1892, p. 335). El abad de San Mamed tuvo un hijo con su sobrina política, la mujer del hijo de su hermana (Zaragoza Pascual, 1997, pp. 190, 205). A veces esas familiares trabajaban en el monasterio. Por ejemplo, en Monforte un testigo afirmó que la criada que entraba al monasterio benedictino y con la que el abad había tenido un hijo era realmente su sobrina (Zaragoza Pascual, 2000, p. 444).

Como cualquier otro hombre, un monje o un fraile podía recurrir a una prostituta, sobre todo si tenía dinero. Aunque todos los integrantes de las órdenes monásticas hacían voto de pobreza, la institución no tenía por qué ser pobre y alguien debía administrar sus bienes. En 1349 el camarero del monasterio cluniacense de San Vicente de Salamanca fue acusado de frecuentar a mujeres sospechosas y de jugar a los dados (Robert, 1892, p. 399). Pese a que el texto no indica que ellas fueran prostitutas, no era raro que estas mujeres acudieran a los lugares donde se servía alcohol y/o donde se jugaba a juegos de azar¹⁰. Si este camarero jugaba de forma regular a los dados fuera del monasterio, es más que seguro que también tuviera dinero para tener sexo con una prostituta. Una opción más discreta para mantener relaciones sexuales pagando era recurrir a los servicios de una alcahueta para que arreglase estos encuentros, o que una persona de confianza lo hiciera (Ortega Baún, 2020, pp. 77-78). El caso de María de Zayas y María Velázquez, aunque tardío (1591), seguramente no fue raro en siglos anteriores; no hay que olvidar a Trotaconventos, la alcahueta del *Libro de Buen Amor* y su evocador nombre. Ambas fueron acusadas ante el obispo

¹⁰ Uno de los mejores ejemplos de esto es uno visual, y se encuentra acompañando a la cantiga 140 del Códice Rico del Escorial. En él se puede ver la representación de lo que parece una taberna por la noche, donde los dados y el alcohol abundan y donde las únicas mujeres presentes parecen prostitutas, dada la actitud que una de ellas tiene hacia un hombre, así porque se ve acompañada por un diablo: *Cantigas de Santa María. Códice Rico del Escorial*, 196r.



de Coria de proporcionar parejas sexuales a sus hermanos frailes cuando iban a visitarlas (Rodríguez Sánchez, 1998, p. 83). Es imposible saber con cuánta frecuencia el clero regular recurría a la prostitución, aunque en las ciudades francesas de Toulouse y Cahors parece que era habitual (Roby, 2021, p. 284).

Trabajadoras del cenobio, mujeres de los alrededores, familiares... pero todas con su propia historia personal. Entre las varias amantes del abad de San Vicente del Pino, están representados todos los estadios de la vida marital. Hay solteras anónimas (Zaragoza Pascual, 2020, p. 428), casadas como la mujer del granjero de Doade o la del mayordomo (Zaragoza Pascual, 2020, pp. 429, 446-447, 453), viudas como Aldara o la hija de Juan Lorenzo (Zaragoza Pascual, 2020, pp. 428, 444, 446-447) y mujeres con las que empezó cuando ellas eran casadas y ahora han enviudado como Mayor (Zaragoza Pascual, 2020, pp. 446-447). No obstante, hay testigos que no se aclaran con el estado de alguna de ellas, como el de la hija de Juan Lorenzo, casada o viuda (Zaragoza Pascual, 2020, pp. 444, 453). El de Jubia también alterna entre casadas y solteras (Zaragoza Pascual, 1999, p. 93). Mientras, Alonso Yáñez cuenta que el sobrino del abad de San Mamed se encontró a su tío «entre las piernas de su mujer» (Zaragoza Pascual, 1997, p. 205).

Solteras, casadas, viudas... y también monjas. Como clérigos que eran, no era extraño que monjes y frailes tuviesen cierta relación con mujeres que también pertenecían al clero. Pero tanto Pedro de Cuéllar en las primeras décadas del xiv (Martín y Linage Conde, 1987, p. 251) como doscientos años después el confesor Pedro de Covarrubias mencionan lo poco recomendable que es que los religiosos se relacionen con monjas¹¹. Nunca se sabrá qué excusa utilizaban los frailes dominicos de Zamora para entrar frecuentemente al interior del monasterio de Santa María de las Dueñas, pero cualquiera hubiera resultado sospechosa al cruzar el umbral de la clausura. Si sus contactos se hubieran limitado a confesarlas, por ejemplo, las suspicacias hubieran sido menores, pero no nulas. Como ya se dijo, la simple administración de este sacramento permitía conocer a muchas mujeres de manera íntima, ocasión que algunos aprovechaban. Así parece que hizo el abad de San Mamed de Seavia en 1498, pues fue acusado por el fiscal de haber tenido sexo con una mujer tras confesarla (Zaragoza Pascual, 1997, p. 190). Lo que no cuentan los testigos es cómo el abad de San Vicente del Pino, o su compañero fray Juan, acabó siendo amante de una abadesa, la de Lobios (Zaragoza Pascual, 2000, pp. 429, 450, 453).

2.3. TIPOS DE RELACIONES

Pese a vivir en comunidad, estar sujetos a reglas monásticas y haber prometido pobreza y castidad, la vida sexual de monjes y frailes podía ser bastante ajetreada. Los había que practicaban sexo de manera esporádica, mientras que otros saltaban de una pareja sexual a otra o tenían varias a la vez. Los había que tenían una pareja

¹¹ *Memorial de pecados*, 50r.

estable con la que no convivían y otros vivían con ellas dentro de los propios cenobios. Algunos eran hombres de una sola mujer con la que permanecían años, mientras que otros mantenían más de una, o estas parejas estables les duraban poco tiempo. Incluso algunos recurrían a la violación para calmar sus deseos sexuales. Fuese como fuese, la vida sexual de monjes y frailes no tenía mucho que envidiar a la de los laicos.

Los clérigos regulares que solo mantenían relaciones sexuales de manera esporádica son los que menos han trascendido en las fuentes. Tal vez porque su pecado fue menos visible, por tanto menos conocido en el cenobio y los alrededores; lo que no se sabe no se puede transmitir a otros y tampoco denunciar. O tal vez porque, vistas las enormes faltas contra la castidad de algunos, las pequeñas transgresiones eran pasadas por alto. Pero sí se conoce algún caso de estos «pecadillos». Gonzalo de Pombeiro confesó a los visitantes que, una noche de finales del xv, salió del monasterio y se fue a la villa, donde tuvo sexo con Inés Salgada, acto que no engendró ningún hijo ni volvió a repetirse (Zaragoza Pascual, 2000, p. 442). No sabemos qué empujó al hermano Álvaro a confesar su aventura sexual, pero hay que tener en cuenta que su nombre no aparece mencionado por el resto de los testigos, los cuales conocían muy bien la vida de sus compañeros de monasterio.

La pequeña experiencia sexual de Gonzalo de Pombeiro, si fue como la contó, tal vez esté más cerca de la normalidad que la de otras personas. Como se ha dicho, los pequeños «deslices» o se conocían poco o se denunciaban poco. Y es que no es raro que en la documentación aparezcan los testimonios de monjes y frailes promiscuos, que saltan de una pareja sexual a otra o que tienen varias a la vez, más o menos pasajeras. En el monasterio zamorano de Las Dueñas, el dominico Juan de Aviancos tuvo sexo con María Domínguez de Toro, con Inés Domínguez y no se sabe si también lo tuvo con dos monjas anónimas ante las cuales se desnudó (Linehan, 2000, pp. 186-187). Más o menos un siglo después, en 1392, fue el prior cluniacense de San Vicente de Pombeiro el que no estaba contento con tener solo una pareja sexual (Robert, 1892, p. 413). Cien años más tarde son los benedictinos de Galicia los que demuestran su promiscuidad a través de diferentes relaciones pasajeras. En base a diferentes testigos entre los que se encontraba Alfonso Yáñez, el fiscal acusó al abad de San Mamed de haber tenido sexo con una madre y una hija, con una mujer tras confesarla y con la esposa de su sobrino (Zaragoza Pascual, 2006, pp. 190, 205). Del de Jubia se rumoreaba que, aparte de con sus seis concubinas, tuvo sexo esporádico con un número indeterminado de casadas y solteras, incluso con una esclava (Zaragoza Pascual, 1999, p. 93). No hay que olvidar el caso ya comentado de Fernando Castelo, abad de San Julián de Samos y de San Vicente del Pino, que de sus al menos nueve parejas sexuales conocidas es imposible distinguir qué relaciones fueron esporádicas y cuáles permanecieron en el tiempo.

Xemena Pérez, una de las monjas del monasterio zamorano de Las Dueñas y testigo de lo que supuestamente ocurrió con los dominicos en la segunda mitad del xiii, mencionó que algunos frailes formaron parejas sexuales estables con algunas de las integrantes de aquel monasterio (Linehan, 2000, pp. 186-187). Ya no se trata de una relación esporádica, un error, sino de algo premeditado y que se mantiene a lo largo del tiempo. Estables, pero no convivientes. Hay que tener en cuenta que el clero regular estaba sujeto a unas reglas monásticas que lo obligaba a vivir en





comunidad, lo cual prohibía que estos hombres conviviesen en la misma casa con su pareja. En esta situación parece que se encontraba el monje que se ahoga en un río de camino a la casa de su amada y cuya alma es salvada por la Virgen en los *Milagros* de Berceo y en las *Cantigas de Santa María* (Berceo, 1992, estrofa 81; Alfonso X, *Cantigas*, cantiga 11). Pero en ninguna ocasión se informa de dónde reside ella fuera del monasterio. Tal vez lo hacía con sus padres, como Teresa Alemán en el año 1501, pues según algunos testigos su segundo hijo era fruto de su relación con un franciscano¹².

Entre las parejas de legos que no convivían, parece que era normal que ellos ayudaran a ellas con el pago de la vivienda, los alimentos y el vestido, como aparece en *La Celestina* (Rojas, 2002, pp. 289-290). Por esas fechas y según un testigo tal vez no muy bien enterado, el prior benedictino de Santa Conba de Bande consiguió que su hermano alojase a su manceba en su casa (Zaragoza Pascual, 1998, p. 831). En Monforte, según un testigo, el hermano Vicente instaló en casa de un conocido a su manceba, Aldara, probablemente pagando por ello (Zaragoza Pascual, 2000, p. 445). El voto de pobreza dificultaba a estos hombres el tener bienes, los cuales eran necesarios si querían mantener a una concubina. Pero los monasterios tenían propiedades. Por eso otro monje de Monforte, Álvaro, ubicó a su pareja portuguesa en el coto de Sober, que era propiedad del monasterio, motivo que lo enfrentó con su abad (Zaragoza Pascual, 2000, p. 442). Este caso es un claro ejemplo de compromiso, pues se conocieron en Lisboa cuando él visitó esa ciudad. El esfuerzo económico, los problemas materiales y morales a los que tuvo que enfrentarse Álvaro y la inseguridad que tuvo que vivir ella al estar lejos de sus amigos y familiares hacen pensar que si hubieran podido casarse lo hubieran hecho.

Entre las parejas estables, todo resultaba más fácil en lo económico y en lo personal si convivían. En el caso de que ellos fuesen monjes o frailes, el lugar más sencillo y hasta más discreto para vivir juntos era el cenobio al que ellos pertenecían. Estaba prohibido, pero prohibir no es impedir. Así lo demuestra el Sínodo de Santiago de 1289, que impuso la excomunión automática y graves penas de cárcel a los religiosos que vivían con sus parejas femeninas dentro de los monasterios, señal de que era verdad que estaba ocurriendo (García y García, 1981, p. 294). Efectivamente, en 1313 el visitador de Cluny recabó testimonios de que el prior de San Martín de Jubia vivía dentro del monasterio con su concubina y con los hijos que tenían en común (Reglero de la Fuente, 2014, p. 209, n. 143). Es posible que no fuesen la única pareja en el lugar, pues en el Capítulo General del año anterior se comentó que allí había monjes que «tenían mujeres como si fuesen laicos» (Robert, 1892, p. 367). Esto coincide con un arco temporal, tras 1270 y al menos hasta 1379, en el que las fuentes cluniacenses dan testimonio de la secularización de muchos monjes, abandonando la vida monástica pero dentro del propio monasterio, acabando por adquirir vicios del clero secular como el vivir con sus concubinas y prole bajo un mismo techo (Reglero de la Fuente, 2014, pp. 207-209). De los pocos integrantes

¹² ARCHV, RR.EE., 161, 11, 1501, 4r, 08-1501.

del monasterio cluniacense de San Isidro de Dueñas en el año 1349, uno de ellos era padre de una prole numerosa y otro era concubinario (Robert, 1892, pp. 398-399).

A finales de ese siglo xiv el problema persistía al menos en los monasterios de Castilla, especialmente en las comunidades de un solo integrante, donde este podía hacer y deshacer a placer. En Santa María de Monfero el prior vivía tranquilamente con su concubina y sus hijos hasta que llegaron los visitadores (Robert, 1892, p. 418). Lo mismo ocurría en el monasterio de San Miguel de Tábara, en Zamora, poblado por el prior y su familia (Robert, 1892, p. 418). Un siglo después el panorama era el mismo en los monasterios gallegos benedictinos, pero estas no eran comunidades unipersonales. El abad de San Mamed de Seavia no tenía compañía masculina, pero los testimonios que llegaron al fiscal decían que aliviaba su soledad a base de diferentes concubinas (Zaragoza Pascual, 2006, pp. 190, 202-203). El de San Vicente del Pino permitía que sus monjes tuviesen concubinas tanto fuera como, tal vez, dentro del monasterio, mientras que él sí tuvo a su lado al menos a una de sus compañeras mientras estuvo embarazada (Zaragoza Pascual, 2000, pp. 442, 444-445, 450-451). El prior de San Pedro de Valverde vivía con su concubina cuando Fernando Castelo intentó violarla, aunque quiso ocultarlo en el interrogatorio (Zaragoza Pascual, 2000, pp. 428-429, 448). Por su parte, el de Santa Conba de Bande parece que también vivía con su pareja, pues los testigos no se aclaraban (Zaragoza Pascual, 1998, pp. 830-831).

El que un clérigo regular viviese en un cenobio con una concubina era una forma muy evidente de romper con el voto de castidad. Pero también era una cuestión de género, pues es un comportamiento que no se encuentra entre las monjas castellanas medievales (Ortega Baúñ, 2019, pp. 287-288). Ni siquiera entre aquellas que vivían solas. Por ejemplo, aunque la priora benedictina de Pesqueiras, Inés de Guitián, tenía dos hijos del capellán Juan Rodríguez, otro de Pero Gato y un cuarto en camino, ni el cuestionario ni los testigos mencionan que hiciesen vida en común en el monasterio con alguno de sus amantes pese a tener la oportunidad al vivir sola (Zaragoza Pascual, 1996, pp. 366-367, 369-372). La misma ocasión tenía la abadesa de Lobios, Inés de Sanabria, en soledad desde que llegó al monasterio, pues, además de decirlo un testigo, no hay ninguna monja entre estos (Zaragoza Pascual, 2002, pp. 103-106). Negar que esto no ocurría en otros monasterios es imposible, puesto que no se puede saber qué había en la documentación que se ha perdido. Pero parece que el que una monja conviviese con un hombre en un monasterio era algo más bien extraordinario. Tal vez esto no ocurría por miedo a los castigos que la Orden y la sociedad les imponían, mucho más duros que si fuesen hombres, como se verá.

Si así lo deseaban, el hecho de no poder acceder al matrimonio permitía a los clérigos regulares el vivir en una poligamia consecutiva. Esto consiste en cambiar de pareja estable con bastante frecuencia, tal y como hacía el abad de San Mamed a finales del xv. Según la pregunta cuatro del interrogatorio que se realizó a los testigos, vivía en concubinato dentro del monasterio, pero cambiaba con asiduidad de pareja, más o menos cada año, según Alonso Yáñez (Zaragoza Pascual, 2006, pp. 202, 204). La vida de su coetáneo y compañero de orden, el prior de Jubia, era parecida. Los testigos calculan que Antonio López tuvo entre 12 y 16 hijos de seis parejas diferentes, lo cual denota cierta estabilidad con buena parte de ellas al tener de media dos





hijos con cada una de esas parejas (Zaragoza Pascual, 1999, pp. 90-93). Pero si estos religiosos tuvieron muchas parejas o concubinas de forma consecutiva o incluso a la vez, fue gracias a que disponían de los recursos de los monasterios. Así se podían permitir mantener a muchas mujeres e hijos, incluso casarlas cuando querían dar la relación por finalizada. El que parece que sí fue un concubinario bígamo fue Vicente de Monforte, benedictino del monasterio de esa misma localidad. De él siempre se decía que tuvo mancebas, en plural, aunque parece que todas vivieron fuera del monasterio al comentarse que salía a visitarlas. Se llamaban Cecilia y María, a las que supuestamente habría que añadir a Aldara, y esta situación era conocida en todo el pueblo (Zaragoza Pascual, 2000, pp. 442, 444-445, 447, 451, 454).

El hecho de que algunos de estos clérigos sean polígamos consecutivos deja claro que las relaciones de concubinato que mantenían tenían un final, aparentemente. A veces parece que este no era un drama para ellas, sino que era beneficioso. Cuenta el testigo Pedro Pita que el prior de Jubia obligó a un hombre del lugar a casarse con una de sus concubinas. Por lo que se puede entender de las respuestas de este testigo a varias preguntas, el prior solía gastar los bienes del monasterio tanto en casar a sus vástagos como a sus exparejas (o, tal vez, todavía parejas). Esto indica que este era su *modus operandi* para deshacerse de ellas con el menor número de problemas al pasar a mantenerlas otro hombre, o bien para darles un futuro más respetable (Zaragoza Pascual, 1999, pp. 90-93). La misma estrategia seguía el abad de San Mamed para poder cambiar de pareja con asiduidad, pues, según Alonso Yáñez escuchó decir al abad que, al casarlas, se «infeudaba» de ellas. Esto quiere decir que las infeudaba, del verbo *infeudar*, que daba a estas mujeres a otra persona como si se tratara de un feudo (Zaragoza Pascual, 2006, p. 204). El prior Juan de Valverde, por ejemplo, vivía en el priorato con una concubina y con dos hijos de una relación anterior con Catalina, que en ese año de 1498 estaba casada (Zaragoza Pascual, 2000, p. 448). Lo que no sabemos es si estas relaciones acababan y por eso ellas se casaban, o continuaban en el tiempo, siendo el matrimonio una pantomima orquestada por el clérigo y en connivencia, más o menos aceptada, con el marido. De ahí tal vez esa referencia a que el prior de Jubia había obligado a un hombre, tal vez un trabajador del monasterio, a casarse con una de sus antiguas parejas (Zaragoza Pascual, 1999, pp. 90-93), una práctica que décadas después no era desconocida en otras regiones (García y García, 1990, p. 224).

La violación no es un tipo de relación, pero sí es una forma de acceder al cuerpo de una mujer que el clero regular practicaba. Ya se ha mencionado que el abad de San Vicente del Pino intentó violar o violó a la concubina del prior de Valverde. Pero entre los habitantes de ese monasterio no era la primera vez que esto ocurría. Un testigo escuchó a Aldara, no se sabe si manceba del abad o de fray Vicente, decir que este último la persiguió y la violó cuando ella se negó a mantener relaciones sexuales. Otro cuenta que el mismo fray Vicente acudió un día armado a la casa de un clérigo enemigo, donde violó a su criada y la secuestró (Zaragoza Pascual, 2000, pp. 445, 447).

2.4. SEXO HOMOSEXUAL ENTRE CLÉRIGOS REGULARES

Al igual que ocurría en los monasterios femeninos, el sexo homosexual era una «expectativa natural» en los masculinos (Payer, 1984, pp. 40 y ss.). Era fácil que dos hombres tuvieran sexo. Ya las primeras normas monásticas y otros textos cristianos de los siglos III y IV presentaban esta preocupación (Espejo, 1991). Por ejemplo, entre los Padres del desierto es recurrente la idea de que la proximidad entre personas del mismo género provocaba atracción física (Burgwinkle, 2004, pp. 33-34). Además, en los cenobios podía haber niños. Por ejemplo, los había en el de Santa María de Nájera y en el de San Zoilo (Cantera Montenegro, 2013, pp. 246-247). A los más pequeños era más sencillo silenciarlos por su edad: como hasta no hace mucho, o nadie los creía si lograban expresar lo que estaba pasando, o no sabían qué les estaban haciendo. En cambio, los adolescentes, en plena efervescencia sexual, podían ser convencidos de diferentes maneras para un contacto íntimo. Así, la Regla de San Fructuoso de Braga, redactada en el siglo VII, condena con la pérdida de la tonsura, la humillación pública y la cárcel al hermano que bese o sea encontrado en un acto sexual con un niño o un joven (Testón Turiel, 2015, p. 339). La existencia de estas relaciones sexuales preocupaba, aunque no eran las únicas (Burgwinkle, 2004, p. 33).

La preocupación por el sexo homosexual siguió latente durante el resto de la Edad Media. Por eso se van a repetir normas antiguas, como cuando el obispo Gutierre de Toledo recuerda a los monjes benedictinos de San Juan de Corias y de San Salvador de Cornellana que deben dormir todos en el mismo dormitorio bajo la vigilancia de su superior, con una vela encendida y vestidos (Fernández Conde, 1978, pp. 393, 410). No hay que olvidar que los dormitorios, y en especial las camas, eran en la Edad Media espacios que evocaban la unión sexual, también para los que guardaban castidad (Mohedano Hernández, 1951, p. 125). Con estas medidas se intentaba evitar que una pareja de hermanos tuviera sexo ni en esa sala ni en ningún otro lugar del cenobio, pues tenían que burlar la vigilancia de todos sus compañeros.

Pero pese a las posibilidades que daba el vivir en una comunidad habitada por personas del mismo género, las muestras de preocupación por el sexo homosexual en los conventos castellanos no parecen ser muchas. Los confesores apenas las mencionan, incluidos aquellos que son religiosos y que escriben manuales para confesar a sus hermanos. Solo Martín Pérez lo hace, pero no debemos olvidar que su manual es muy extenso y completo. Además, su referencia al sexo homosexual entre monjes y frailes hace desestimar que fuese una actividad que él creyese que ocurría con frecuencia. Más que preocupación, lo que hay es un ánimo completista, pues lo que hace es resumir algunos viejos penitenciales que tiene en su poder y que hablan del tema (Pérez, 2002, p. 604). Los casos de concubinato heterosexual eran mucho más conocidos, y tal vez por ello acaparaban toda la atención y volvían invisibles otras actividades sexuales como las homosexuales. Por ejemplo, los monjes benedictinos de San Juan de Corias y San Salvador de Cornellana no destacaban en la segunda mitad del XIV por su sodomía latente, sino por vivir en concubinato con mujeres.

Aun así, hay que suponer que correrían rumores sobre monjes sodomitas en tal o cual comunidad, como ocurría en el resto de Europa. Tras escribir el *Liber*



Gomorrhianus donde denunciaba que la sodomía se había extendido entre todo el clero, Pedro Damián se dedicó en su *De laude flagellorum* a afirmar que esta estaba institucionalizada en los monasterios y que las recomendaciones de los penitenciales eran inconsistentes porque quienes los escribían eran también sodomitas (Burgwinkle, 2004, pp. 53 y 55). A finales del XIII en Toulouse se extendió el rumor más o menos verídico de que los frailes menores se entregaban a la sodomía (Le Roy Ladurie, 1981, p. 208).

Probablemente los rumores aumentaban si las comunidades no sufrían ningún escándalo sexual de índole heterosexual. Pero el caso de Diego de Valladolid, del monasterio de San Salvador de Oña, no fue un rumor infundado. En 1501 pidió la absolución al papa por oficiar estando en pecado mortal, abandonar el monasterio y por haber tenido sexo con legos, con curas y con otros religiosos (Tamburini, 1995, pp. 205-206). Un abanico tan variado como el de sus compañeros heterosexuales. Nunca sabremos las circunstancias bajo las cuales este monje se inició en el sexo homosexual. Tal vez, y como contaba en 1435 el guardián del convento de los frailes menores de Isle-sur-la-Sorgue, pudo ser iniciado en su niñez o preadolescencia por otro hermano más mayor (Chiffolleau, 1984, p. 192). Tampoco sabremos si fue él el que inició a otros entre los muros de San Salvador. Lo único sólido es que no era el único clérigo regular que tenía sexo con otros hombres, ni en Oña ni en el resto de Castilla, aunque solo sea su testimonio el que nos ha llegado.

3. CASTIGAR AL INCASTO: LA FAMA Y EL BUEN EJEMPLO

Que un monje o un fraile se saltase el voto de castidad que había prometido guardar era muy grave. Lo dice claramente el obispo Pedro Gómez Barroso en su confesional: son apóstatas por haber abandonado algo tan consustancial a las órdenes monásticas¹³. Por su parte, Martín Pérez opina que es más condenable que un monje tenga un hijo que el que lo tenga un presbítero (Pérez, 2002, pp. 249-250). Razón no le faltaba. Se transformaba en un mal ejemplo para sus compañeros de dentro del cenobio, un ejemplo pernicioso que no era raro que se reprodujera, especialmente si no se castigaba y/o los transgresores eran los propios superiores del lugar. Ya se ha hablado del prior y del monje, ambos concubinarios y con hijos, que vivían en 1349 en San Isidro de Dueñas (Robert, 1892, pp. 398-400). También de los abades y monjes asturianos que estaban en la misma situación a finales del XIV (Fernández Conde, 1978, pp. 391, 408). Un siglo después, pero en Galicia, era el abad de San Vicente del Pino el que consentía que sus monjes faltasen a la castidad del mismo modo que él (Zaragoza Pascual, 2000, p. 430). No se castigaba nada porque el abad hacía lo mismo, tal y como dijo Juan de Villachaa, uno de vecinos de este cenobio (Zaragoza Pascual, 2000, p. 447).

¹³ Gómez Barroso, 68v.



Pero estos hombres no solo eran un mal ejemplo dentro de los cenobios, sino también fuera de ellos. La vida sexualmente activa de un monje o un fraile debía ejercer de mal ejemplo entre los laicos, tal y como hacía la de los clérigos seculares que vivían en concubinato (Aznar Gil, 1998, pp. 516-518; Ortega Baún, 2018, p. 13). Incluso debía ser un peor ejemplo, pues ellos prometían castidad. Así era difícil que los creyentes respetasen las prohibiciones sexuales de la Iglesia. Por este motivo también se intentaba que los escarmientos a estos hombres incastos no se conociesen en el exterior de los cenobios. Dar publicidad al castigo servía para que los legos que cometían pecados parecidos siguiesen actuando del mismo modo al saber que no eran los únicos. Pero también para que aquellos legos que no habían pecado, sabiendo el ejemplo pero no siendo espectadores del castigo, se viesan tentados a actuar del mismo modo¹⁴.

Aun así, a veces el clero regular no ayudaba. Es sorprendente ver cómo los testigos laicos saben tanto de la vida sexual de algunos monjes y frailes. En Monforte dicen que todo el mundo sabe de las andanzas de los benedictinos, y no ya en la localidad, sino en toda la comarca, pero lo sorprendente es que cuentan que son los propios clérigos los que van hablando de su vida sexual, la propia y la de sus compañeros (Zaragoza Pascual, 2000, pp. 446-447, 450, 454). Por eso no es raro que se conozcan perfectamente los nombres de estas mujeres, como los de las seis concubinas del prior de Jubia (a saber: María García, Teresa de Grana, Aldonza Díaz, María Amiga, María das Filgueiras y María Ferreira; Zaragoza Pascual, 1999, p. 93). Ni tampoco que, ante una de esas conversaciones donde los clérigos hablan directa o indirectamente de su vida sexual, Juan de Villachaa le respondiera a fray Álvaro que «vosotros tenéys las mancebas e nos las pagamos» (Zaragoza Pascual, 2000, p. 447). Este comentario tan cargado de crítica y de razón recuerda a otro pronunciado un siglo antes de boca de un predicador ante los habitantes de Alcalá de Guadaíra, a los que dijo claramente que sus limosnas iban a parar a los bolsillos de las concubinas de los curas (Ortega Baún, 2018, p. 28). El mal ejemplo era evidente, y se criticaba. Tampoco era raro que ante tanta publicidad, las justicias actuaran contra una de las muchas concubinas de los monjes monfortinos, arrestándola (Zaragoza Pascual, 2000, p. 451). Su existencia no era un secreto, y podía llegar un punto en que fuera difícil a las justicias civiles el explicar por qué no hacían nada¹⁵. Pero probablemente el peor ejemplo de todos lo daba el abad de San Mamed de Seavia, pues nunca hizo ningún caso a las quejas sobre su vida sexual que le hicieron los visitantes de su orden y, encima, se adhirió al movimiento de la Observancia (Zaragoza Pascual, 1997, pp. 185, 202).

Más allá del mal ejemplo, había otros motivos para censurar la falta de castidad de un clérigo regular. Exactamente, que su comportamiento lo difamaba a él y a todos sus compañeros de Orden entre las gentes del pueblo, tal y como ocu-

¹⁴ *Aviso de confesión para religiosos*, 28v.

¹⁵ Sobre la represión hacia estas mujeres ver Córdoba de la Llave, 1986, pp. 604-611; Sánchez Herrero, 2008, pp. 126-132; Arranz Guzmán, 2008, p. 232; Ortega Baún, 2018, pp. 29-33.



rría con los clérigos seculares (Arranz Guzmán, 2014, pp. 106-107). Así lo dijo el Capítulo General cluniacense de 1349 al descubrir que los priores de San Isidro de Dueñas, San Baudilio del Pinar en Samboal y algunos de sus compañeros eran concubenarios públicos y padres de familia (Robert, 1892, p. 400). Este pensamiento es compartido por el autor del *Aviso de confesión para religiosos*, ya que advierte de que hay pecados que se cometen secretamente por un solo individuo, como la herejía o la lujuria, pero que si salen a la luz pueden difamar a toda la comunidad¹⁶. Por esto mismo, por el miedo a que los legos pensasen que si en un convento había un monje lujurioso sus compañeros podían o debían serlo, este anónimo autor pide que los castigos sean discretos, que no se sepa fuera que un hermano ha sido castigado¹⁷.

El clérigo regular que rompía su voto de castidad debía ser punido. Esto podía hacerse de diferentes formas, pero siempre en primer lugar por sus superiores, como abades o priores (Cantera Montenegro, 2013, p. 227). Si estos no hacían su trabajo, eran los siguientes en la jerarquía los que debían aplicar los castigos. En el caso de órdenes jerarquizadas, eran los superiores regionales quienes tenían la obligación de castigar, tal y como se ve en las visitas realizadas a los prioratos de la provincia hispana de Cluny (Robert, 1892). Entre los benedictinos, los encargados de corregir lo que abades y priores no habían sabido enderezar eran los obispos, por eso Gutierre de Toledo intervino en tantos monasterios benedictinos de su diócesis (Fernández Conde, 1978).

Había varias formas de punir al monje o fraile lujurioso. Parece que la penitencia era la más básica (Alfonso X, 1988, iv, viii, ii), un castigo que consistía en ayunos, oraciones e incluso encierros, correctivos que recibieron algunas monjas incastas (Ortega Baúñ, 2019, p. 289-290). A partir de aquí la dureza del castigo aumentaba. Cuando el *Aviso de confesión para religiosos* pide que no se puna públicamente, nos dice que algunas correcciones podían ser físicas o tener una parte visual como una condena oral ante el resto de la comunidad, la imposición de una señal o la privación del hábito¹⁸. Entre los cluniacenses, la incontinencia sexual de los hermanos sin cargo alguno era, como mínimo, castigada con el traslado a otro monasterio¹⁹. Si se trataba de priores al menos se les privaba de su puesto²⁰. El problema es que no sabemos si estos castigos eran aplicados tanto al que había tenido una única

¹⁶ *Aviso de confesión para religiosos*, 23v.

¹⁷ *Aviso de confesión para religiosos*, 27v.

¹⁸ *Aviso de confesión para religiosos*, 28v.

¹⁹ Robert, 1892: año 1264, prior de Nájera difamado, destituido y trasladado, 337; año 1269, dos monjes de Pombeiro disfamados, castigados y trasladados, 339; año 1291, los monjes de San Salvador de Budiño no están muy disfamados pero son trasladados, 342; año 1291, siete monjes de Jubia están disfamados y son castigados y trasladados, 349; año 1387, en Carrión el enfermero es concubinario, 406-407; año 1392, en Dueñas el enfermero también es concubinario y se le castiga con el traslado, 409.

²⁰ Robert, 1892: año 1259, el prior de Jubia es despojado de su cargo, 336; año 1261, el prior de Budiño es despojado de su cargo por incontinente, 336; año 1264, el prior de Nájera es destituido y trasladado, 337; año 1285, el prior de Pombeiro es cesado por ser incontinente, al igual que el de Monfero, 344-345; año 1396, el prior de Valverde es depuesto por vivir con su concubina, 418.

aventura sexual como al que tenía la promiscuidad por hábito. Al menos parece que los peores eran corregidos con más fuerza, de ahí tal vez que en 1392 el prior de San Isidro de Dueñas fuese obligado a personarse en la abadía de Cluny para recibir su castigo, aunque hay que tener en cuenta que es posible que no todas sus faltas fuesen sexuales (Robert, 1892, p. 409).

Aquellos que tenían concubinas o que incluso convivían con ellas merecían mayores penas por la reiteración de su pecado. A las ya mencionadas, se añadían otras para que abandonasen este estilo de vida. Gutierre de Toledo amenazó con la excomunión y con la cárcel a los monjes benedictinos y a los abades de San Vicente, San Juan y San Salvador con la privación de su cargo y beneficio eclesiástico si no abandonaban a sus amantes (Fernández Conde, 1978, pp. 385, 391 y 408). El hecho de no castigarlos cuando habían perdido la castidad y hacerlo solo si persistían en su comportamiento es idéntico a como se trataba a los clérigos seculares, los cuales nunca habían prometido renunciar al sexo (Aznar Gil, 1998, pp. 509-512; Sánchez Herrero, 2008, pp. 127-132).

La estrategia contra los concubinarios cluniacenses adoptada por sus visitantes por esas mismas fechas, finales del xiv, se puede tildar de pobre. Al prior de Santa María de Valverde, hoy Santa María de Monfero, solo se le amenaza con privarle de su puesto si no abandona a su concubina, y al de San Román de Entrepeñas únicamente se le pide que se aparte de ella (Robert, 1892, pp. 413-414). Parece que no solo los religiosos se habían convertido en clérigos seculares, también sus castigos habían sufrido la misma transformación en la Orden de Cluny. Estas condenas no son nada duras si las comparamos con las que se aplicaban a los hermanos que servían en el hospital de Notre-Dame d'Ypres en el siglo xiv: exclusión durante un año si mantenían relaciones sexuales y para siempre si engendraban un hijo (Tous-saert, 1963, p. 376).

Los concilios y sínodos también mencionan penas para los monjes y frailes incastos. A los castigos impuestos desde dentro de sus comunidades aparecía una nueva amenaza o, al menos, un nuevo recordatorio de que su comportamiento debía ser punido. Pero no el de todos. El Concilio de Valladolid de 1228 únicamente castigó a los clérigos regulares que además eran sacerdotes o poseían un beneficio eclesiástico y, dentro de estos, solo punió a los que eran concubinarios, suspendiéndolos o despojándoles del beneficio (Tejada y Ramiro, 1861, pp. 325-326). Es decir, solo castigaba a una minoría. Un siglo después y también en Valladolid, en el Concilio de 1322, se siguió corrigiendo a los mismos, aunque esta vez también se sancionó el que oficiasen los bautizos y bodas de sus hijos o utilizasen los bienes de la Iglesia para ayudarles cuando se casasen (Tejada y Ramiro, 1861, pp. 482-483). Hay que esperar hasta el Concilio de Palencia de 1388 para que, por fin, todo el clero regular sea castigado, exactamente en el momento de su muerte, negándoles el entierro cristiano (Tejada y Ramiro, 1861, pp. 612-615).

El hecho de que se imponga un castigo no significa que este funcione. Y es que no son pocos los ejemplos de clérigos regulares sancionados que no cambiaron su comportamiento. Algunos eludían los castigos huyendo a otro monasterio de la orden, como hacían muchos cluniacenses a mediados del xiii al abandonar sus monasterios de origen y presentarse ante el prior de San Vicente de Pombeiro, el





cual los aceptaba sin hacer ninguna pregunta. Con toda probabilidad, ese era uno de los mejores monasterios a los que podían ir, pues uno de sus habitantes, el inces-
toso Pedro Ibáñez, es descrito como rebelde y desobediente a los mandatos de los
visitadores (Robert, 1892, p. 335). El hecho de que fueran trasladados era un cas-
tigo habitual que recibían los monjes de Cluny por tener sexo, pero está claro que
era una práctica de dudosa utilidad (Reglero de la Fuente, 2014, p. 209).

El pequeño tamaño de las comunidades castellanas impedía controlar a los
infractores (Reglero de la Fuente, 2023, p. 31). El mejor ejemplo de esto es de 1387,
cuando el enfermero de San Zoilo de Carrión fue trasladado por, entre otras cosas, ser
concubinario (Robert, 1892, pp. 405-407). Muy probablemente acabó en el monas-
terio de Dueñas, ya que cinco años después aparece en este lugar un enfermero con-
cubinario. Si ambos son la misma persona, Fernando González tuvo la suerte de ser
enviado a un monasterio donde en 1392 solo vivían tres individuos y el prior tenía
muchos hijos, un lugar perfecto para él (Robert, 1892, pp. 409-410). Pese a que los
visitadores pidieron que este monje fuese trasladado, es posible que no se corrigiera
o, peor aún, que extendiera nuevas malas costumbres (Reglero de la Fuente, 2014,
p. 209). Por todo esto, es interesante preguntarse qué destino vivieron los tres mon-
jes que el Capítulo cluniacense trasladó desde Auvernia a España por sus muchas
faltas, incluidas la incontinenia (Reglero de la Fuente, 2023, p. 31).

Finalmente, los había que no atendían a castigos, como los benedictinos de
San Juan de Corias en 1529, que siguieron la estela de sus antepasados de finales
del xiv, a los que Gutierre de Toledo intentó reformar. A estos concubinarios recal-
citrantes les dio lo mismo ser detenidos, marcados, tratados «peor que a rufianes» y
obligados a ayudar a pagar las penas económicas que debían abonar sus compañe-
ras. No cambiaron de vida (Zaragoza Pascual, 2006, p. 46).

4. LA CASTIDAD DEL CLERO REGULAR: UNA CUESTIÓN DE GÉNERO

La renuncia al sexo de los monjes y frailes del Medievo era algo matizable:
se les exigía que fueran castos, pero el escándalo no era muy grande si no lo logra-
ban. Porque eran hombres, personas del género masculino, no del femenino. En la
Plena y Baja Edad Media se exigía a las monjas que fueran vírgenes porque era esa
la virtud, la única virtud, que las definía como tales; la monja debía ser virgen por-
que era monja. Pero esto no ocurría con el clero regular masculino, pues a ellos lo
que les caracterizaba era la humildad (Salih, 2001, p. 124; Karras, 2005, pp. 37,
41). Puesto que la castidad de estos hombres tenía un valor secundario, su virgi-
nidad valía menos aún. Incluso en las vidas de los santos hombres, su virginidad y
su castidad no se enfatizan, porque ellos demostraban su cercanía a Dios de otras
maneras (Salih, 2001, pp. 17-18).

El origen de este orden de valores masculino tan diferente al femenino se
encuentra en la Alta Edad Media, cuando la virginidad sufrió un proceso de femi-
nización. En la Antigüedad, el mantenerse virgen era algo tan bien considerado por
el cristianismo que se tenía como una hazaña propia del género masculino. Por eso



a las mujeres vírgenes se las alababa poniéndolas a la altura de los hombres, pues por la voluntad que demostraban estaban actuando como tales. Pero en la Alta Edad Media el estatus virginal se denigró y dejó de ser una práctica de piedad masculina. Debido a esto el mantenimiento de la virginidad en los hombres desapareció como práctica religiosa (Salih, 2001, pp. 10-11). Menos entre los cluniacenses (Pacaut, 1985, p. 357). De ahí que en las hagiografías de santos de género masculino, rasgos como la virginidad o la castidad no se enfatizasen, apareciendo en un segundo plano. Ya no era necesario que se dijera que eran vírgenes porque ellos demostraban su cercanía a Dios a través de su humildad, fe inquebrantable, capacidad de hacer milagros o defendiendo los derechos de la Iglesia, quedando la virginidad como algo remarcable solo en las mujeres que aspiraban a la santidad (Salih, 2001, pp. 17-18; Karras, 2025, p. 41). Así pues, si los ejemplos en los que se debía mirar el clero regular no se resaltaba la castidad como un valor a seguir, está claro que su importancia se diluía. Había otras prácticas en las que centrar su vida de santidad y, sobre todo, mucho más masculinas.

Las dificultades biológicas para guardar castidad las presentaban tanto monjes y frailes como monjas, aunque de estas últimas no nos hayan llegado testimonios. Pero, a diferencia de ellos, a ellas la sociedad las había aleccionado a que las buenas mujeres, indistintamente de su piedad, guardaban su virginidad hasta el matrimonio, y a partir de ese momento solo tenían sexo con su marido (Ortega Baún, 2016: 77). Por esto mismo, cuando una mujer entraba en un monasterio independientemente del motivo por el que entrara, su vida sexual no cambiaba con respecto a la que había llevado hasta ese momento²¹.

Pero no ocurría lo mismo con un hombre, pues su cambio de vida a nivel sexual sí debía ser completamente radical. Este era un gran motivo por el cual a monjes y frailes les costaba cumplir con el voto de castidad, porque fuera de la clausura, la sociedad les decía que la obligación cristiana de ser castos no era algo masculino. Si ser mujer significaba tener una vida sexual muy limitada, ser hombre era casi todo lo contrario (Ortega Baún, 2016, pp. 78-79). Había masculinidades laicas que se distinguían de otras por el acceso al matrimonio, por tener una sexualidad activa (Salih, 2001, pp. 17-18). Incluso la medicina justificaba que los hombres tuviesen más problemas para guardar castidad. Hubo médicos que afirmaron que como la naturaleza de los hombres era caliente y por tanto sexual, esto hacía que tuviesen que purgar sus humores mediante el sexo para mantenerse sanos (Murray, 2002, pp. 14-15). De este modo, la medicina hizo a la actividad sexual algo consustancial al género masculino, reafirmando así un discurso social que nada tenía que ver con la religión y haciendo que los médicos fuesen parte de él.

Si además de a la castidad a un hombre se le obligaba a la pobreza y a la obediencia, la vida del clérigo regular dinamitaba varios pilares de la masculinidad (Karras, 2003, pp. 160-162). Esta vida no era difícil para los oblatos que se habían

²¹ Para saber más sobre los motivos que llevaban a una mujer a profesar en un monasterio ver Prieto Sayagués, 2021.



criado dentro de los monasterios y, por tanto, dentro de un grupo social con un modelo de masculinidad monacal. Era especialmente dificultosa para los hombres que, de adultos, ingresaban en una orden monástica y, por tanto, habían vivido su infancia y adolescencia en el mundo seglar. En este habían aprendido que ser un hombre consistía en generar riquezas, ejercer la violencia, tener personas que te obedecían y mujeres con las que tener sexo (Swanson, 1999, p. 176). Guardar castidad era biológicamente difícil para estos hombres, como para las mujeres, pero sus dificultades eran mejor comprendidas fuera del cenobio. Iglesia y sociedad no exigían a monjes y frailes que guardasen castidad absoluta a lo largo de toda su vida como a las monjas, pese a que todos pertenecían al clero.

Para la sociedad, la vida sexualmente activa de frailes y monjes no importaba tanto como la de las monjas. Esta diferencia también se encuentra entre las jerarquías eclesiásticas, las que han de castigar al clero regular que no guarda castidad. Ambos géneros pronunciaban los mismos votos y, aun así, la vida sexual de ellos aparece en las fuentes menos mencionada y por tanto menos controlada.

Este doble rasero puede comprobarse en las acciones que emprendió Gutierre de Toledo contra los monasterios de su diócesis, la de Oviedo, donde había descubierto graves ofensas contra el voto de castidad, pues fue muy diferente su modo de actuar cuando los implicados fueron clérigos del género masculino o del femenino. En el monasterio de hombres de San Vicente de Oviedo, como en el también ovetense de San Pelayo, pero de mujeres, encontró la misma irregularidad: sus integrantes salían para asistir a bautizos. En las constituciones de ambos monasterios Gutierre de Toledo condenó estas acciones, pero los castigos que impuso no fueron los mismos. Los de San Vicente se llevaron poco más que una reprimenda por sus salidas, y las monjas de San Pelayo, nuevas normas para apuntalar su encierro (Fernández Conde, 1978, pp. 387, 419). Exactamente las de la decretal *Periculoso*, sobre las que se volverá inmediatamente. El obispo también actuó en los monasterios femeninos de Santa María de Villamayor y de San Martín de Soto de Dueñas y en el masculino de San Juan de Corias. Pese a cometer similares faltas, los monasterios femeninos fueron cerrados y sus monjas enviadas a otros para que se reformaran, pero los dos masculinos de San Juan y San Vicente siguieron en activo y sus monjes no fueron trasladados. Las hermanas de Santa María y de San Martín, con sus hijos y sus amantes, no eran peores que los habitantes de San Vicente, donde era público que algunos monjes tenían concubinas e hijos, o los de San Juan, donde estos eran mayoría e incluían al abad. Pero aun así ellos no fueron castigados, sino que se les concedió un periodo de gracia en el cual debían abandonar a sus concubinas, cosa que si finalmente no hacían, entonces sí, eran punidos. Nadie los castigó por sus pecados pasados, como si la ruptura del voto de castidad solo contase a partir de la visita del obispo. Al contrario que en el caso de las monjas (Fernández Conde, 1978, pp. 462-463, 385, 408).

En conclusión, o las faltas contra los votos de pobreza y obediencia de las monjas asturianas fueron mucho más graves que las de sus homólogos masculinos, o la única explicación a esta diferencia de castigos radica exclusivamente en el género de los pecadores. Se puede pensar que este trato diferente entre géneros es

una excepción, algo que solo hizo el obispo Gutierre de Toledo. Pero, al contrario, era una práctica institucionalizada.

En el año 1298 Bonifacio VIII publicó la decretal *Periculoso*. En ella exigía a todas monjas que no dejaran acceder a nadie del exterior a sus comunidades y que permaneciesen estrictamente encerradas dentro, salvo en caso de enfermedad contagiosa. Esta norma era innecesaria, pues, con las reglas monásticas, la clausura de las monjas ya estaba asegurada. Aun así, para reforzarla, el papa se excusó en que existían ciertos monasterios en donde las monjas salían con total libertad y se iban a casas de seglares o, peor incluso, que dejaban entrar a personas sospechosas dentro de los cenobios (Brundage y Makowski, 1994, p. 145). Al romper de esta manera con su aislamiento, estas mujeres iniciaban un camino que las llevaba a quebrar sus votos de castidad (Linehan, 2000, p. 142, n. 31; Brundage y Makowski, 1994, p. 154).

Esta justificación no era inventada, esas monjas incastas existían y, tal vez, el monasterio que impulsó la aparición de la *Periculoso* fue el de las Dueñas de Zamora (Linehan, 2000, p. 142). Pero en los monasterios y conventos masculinos pasaba lo mismo o peor y nunca nadie decidió pedir o escribir una decretal como la *Periculoso*, que apuntalase las reglas monásticas masculinas en materia de visitas, salidas y contactos con mujeres en general. Así que cuando Bonifacio VIII creó la *Periculoso*, impuso esta norma a todas las monjas católicas, mientras que esas mismas prohibiciones o similares que tenían el objetivo de dificultar el contacto con el otro género fueron también impuestas en los monasterios masculinos, pero por voluntad de sus obispos o superiores tras una visita a esos lugares, visita que pudo ocurrir en los siglos XIV, XV o XVI, o no ocurrir. La diferencia entre géneros es clara al no realizarse ni desde el Papado ni para todos los monasterios desde el siglo XIII como en el caso femenino.

Nunca nadie criticó el estricto encierro que exigía la *Periculoso* porque la decretal ahonda tácitamente en la creencia de que la abstinencia sexual y la virginidad eran valores centrales para una monja, que su importancia era mayor que otras virtudes cristianas y que su protección debía ser absoluta; como si la vida en religión de una mujer se limitase a conservar su castidad (Brundage y Makowski, 1994, pp. 152-153). Por tanto, los actos de los monjes y frailes que no respetaban el voto de castidad eran más tolerados que los de las mujeres consagradas a Dios. Un último ejemplo de ello es la diferencia con la que se trató a los benedictinos y benedictinas de Galicia a finales del XV. Todos los monasterios femeninos fueron clausurados y sus habitantes trasladadas a San Paio de Antealtares, pero no por el mal comportamiento de monjas, abadesas y prioras, sino porque ya estaba decidido antes de conocer la situación de cada cenobio (García-Fernández, pp. 125-127). A las monjas se las agrupó y se las encerró lejos de sus hogares, reforzando su vida en clausura, mientras que muchos monasterios masculinos permanecieron pese al comportamiento de sus integrantes, eso sí, ahora sujetos a la Observancia (García-Fernández, pp. 133-135).



5. CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas se ha intentado completar el vacío de conocimientos sobre la vida sexual del clero regular masculino en Castilla, entre el siglo XIII e inicios del XVI. El análisis de las normas que evitaban el trato de estos hombres con cualquier mujer deja claro que el problema residía en el nacimiento del deseo sexual. El estudio de las transgresiones de estos hombres nos ha dado un amplio abanico de datos sociales sobre ellos, sus parejas y las relaciones que entablaban, principalmente heterosexuales, pero también homosexuales. Se ha descubierto que más interesante que el hecho de que estos hombres fuesen castigados era el que recibieran ese castigo por las repercusiones sociales de sus transgresiones, convirtiéndose en un mal ejemplo tanto para sus compañeros como para los legos, además de dar mala fama al clero regular en general. Pero, sobre todo, es muy significativo que estos castigos eran menores si se comparaban con los que recibían las monjas en la misma situación, siendo la aplicación de la perspectiva de género en este tema muy reveladora.

Ha quedado demostrado que, pese a las limitaciones, se puede hacer un trabajo sobre la vida sexual del clero regular sin caer en lo anecdótico. No obstante, el vacío historiográfico en torno al tema tratado no ha terminado de ser llenado. Estamos ante una línea de trabajo sobre la cual esta es una primera aportación. Más allá de las limitaciones impuestas por las fuentes, parece claro que hay un fructífero margen para cubrir huecos espaciales y temporales, pero, sobre todo, para la incorporación de nuevos enfoques en torno a los comportamientos sexuales del clero regular y su disciplinamiento en la Castilla de la Baja Edad Media.

RECIBIDO: 31/7/25; ACEPTADO: 24/10/25



FUENTES

ARCHV, RR.EE., 161, 11, 1501.

ALFONSO X el Sabio, *Cantigas de Santa María. Códice Rico del Escorial*, Ms. escurialense T.I.1.

ALFONSO X el Sabio (1988). *Leyes de Alfonso X. 2, Fuero real*. Fundación Sánchez Albornoz; ed. y análisis crítico por G. Martínez Díez, con la col. de J.M. Ruiz Asencio, C. Hernández Alonso, Fundación Sánchez Albornoz.

Aviso de confesion para religiosos, RBME &-IV-32, 7r.

BERCEO, Gonzalo de (1992). *Los milagros de Nuestra Señora. Edición de Claudio García Turza*. Espasa Calpe.

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier (1978). *Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo (1377- 1389). Reforma eclesiástica en la Asturias bajomedieval*. Universidad de Oviedo.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (Dir.) (1981). *Synodicon Hispanum I. Galicia*. Biblioteca de Autores Cristianos.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (Dir.) (1990). *Synodicon Hispanum V. Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia*. Biblioteca de Autores Cristianos.

GÓMEZ BARROSO, Pedro, *Confesional*, BNE, MSS 9299.

LINEHAN, Peter (2000). *Las Dueñas de Zamora: secreto, estupro y poderes en la Iglesia española del siglo XIII*. Península.

MARTÍN, José Luis; LINAGE CONDE, Antonio (1987). *Religión y sociedad medieval: el catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*. Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Bienestar Social.

Memorial de pecados y aviso de la vida christiana copioso, muy complido e puechoso assi para los confesores como para los penitentes. Conpilado e agora nuevamete corregido por el reverendo padre fray Pedro de covarrubias, maestro en santa Theologia, de la orde de los predicadores. Confessor de la muy yllustre señora duquesa de Frias, 1520 o 1528 (1a edición en 1515), BNE, MSS R/27988.

MOHEDANO HERNÁNDEZ, José María (1951). *El espéculo de los legos. Texto inédito del siglo xv. Edición, estudio e investigación de fuentes*. Instituto Miguel de Cervantes.

PÉREZ, Martín (2002). *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*. Edición crítica, introducción y notas por Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez y Francisco Cantelar Rodríguez. Biblioteca de Autores Cristianos.

PÉREZ CELADA, Julio A. (1987). *Documentación del monasterio de San Zoilo de Carrión (1301-1400)*. Ediciones J. M. Garrido Garrido.

ROBERT, Ulysse (1892). *État des monastères espagnols de l'Ordre de Cluny, aun XIII^e-XV^e siècles, d'après les actes des visites et des chapitres généraux*. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, xx, 321-431.

ROJAS, Fernando de (2002) *La Celestina, edición de Marta Haro Cortés y Juan Carlos Conde*. Castalia.

RUIZ, ARCIPRESTE DE HITA, Juan (1992). *Libro de buen amor. Edición de Alberto Blecuá*. Cátedra.

SÁNCHEZ, Ambrosio (Ed.) (1999). *Un sermonario castellano medieval. Estudio y edición*. Universidad de Salamanca.

TAMBURINI, Filippo (1995). *Santi e peccatori. Confessioni e suppliche dai Registri della Penitenzieria dell'Archivio Segreto Vaticano (1451-1586)*. Instituto di Propaganda Libraria.



- TEJADA Y RAMIRO, Juan (1861). *Colección de cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América: (en latín y castellano). III, Concilios del siglo IX en adelante*. Imprenta de Pedro Montero.
- ZARAGOZA PASCUAL, Ernesto (1983). Visitas de Fray Diego de Sahagún a los monasterios de Sopetrán, San Millán y Silos (1522-1523). *Wad-Al-Hayara: revista de estudios de Guadalajara*, 10, 365-372.
- ZARAGOZA PASCUAL, Ernesto (1996). Procesos de reforma contra la abadesa de Lobios y la priora de Pesqueiras. *Compostellanum*, 41, 357-386.
- ZARAGOZA PASCUAL, Ernesto (1997). Proceso de reforma contra el abad de San Mamed de Seavia (1498-1499). *Compostellanum*, 42, 1-2, 185-209
- ZARAGOZA PASCUAL, Ernesto (1998) Documentos inéditos sobre la reforma de los monasterios benedictinos gallegos (1496-1499). *Estudios Mindonienses*, 14, 807-844.
- ZARAGOZA PASCUAL, Ernesto (1999). Documentos inéditos sobre la reforma de los monasterios benedictinos gallegos (1493-1513). *Compostellanum*, 44, 1-2, pp. 77-103.
- ZARAGOZA PASCUAL, Ernesto (2000). Proceso de reforma contra el abad de Samos y Monforte. *Estudios Mindonienses*, 16, 421-465.
- ZARAGOZA PASCUAL, Ernesto (2002). Reforma de los monasterios de Lobás, Dozón y Ansemil (1498-1499). *Cuaderno de Estudios Gallegos*, XLIX-115, 81-124.
- ZARAGOZA PASCUAL, Ernesto (2006). Proceso de reforma del monasterio de San Juan de Corias (1529-1530). *Boletín de letras del Real Instituto de Estudios Asturianos*, 60, 168, 41-104.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARMSTRONG-PARTIDA, Michelle (2017). *Defiant priests. Domestic unions, violence, and clerical masculinity in fourteenth-century Catalunya*. Cornell University Press.
- ARRANZ GUZMÁN, Ana (2008). Amores desordenados y otros pecadillos del clero. En Carrasco Manchado, Ana Isabel; Rábade Obradó, María del Pilar (Eds.), *Pecar en la Edad Media* (pp. 227-262). Silex.
- ARRANZ GUZMÁN, Ana (2014). La buena fama del clero y el peligro de escándalo público: un tema de preocupación episcopal. En Beceiro Pita, Isabel (Coord.). *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno (siglos XII-XV)* (pp. 359-388). Silex.
- ASENJO GONZÁLEZ, María (1984). Las mujeres en el medio urbano a fines de la Edad Media: el caso de Segovia. En VV. AA., *Las mujeres e las ciudades medievales. Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria* (pp. 109-124). Seminario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid.
- AZNAR GIL, Federico R. (1998). La penalización de los clérigos concubinarios en la Península Ibérica (siglos XIII-XVI). *Revista española de derecho canónico*, 55/145, 503-546.
- BORNSTEIN, Daniel E. (1997). Parish priest in Late Medieval Cortona: the urban and rural clergy. *Preli nel medioevo. Quaderni di Storia Religiosa*, 4, 165-193.
- BRUNDAGE, James A. y MAKOWSKI, Elizabeth M. (1994). Enclosure of nuns: the decretal Periculoso and its commentators. *Journal of Medieval History*, 20, 143-155.
- BRUNDAGE, James A. (2000). *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*. Fondo de Cultura Económica.
- BURGWINKLE, William E. (2004). *Sodomy, masculinity and law in medieval literature: France and England, 1050-1230*. Cambridge University Press.
- CANTERA MONTENEGRO, Margarita (2013). La comunidad monástica de Santa María de Nájera durante la Edad Media. *En la España medieval*, 36, 225-262.
- CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo (1986). Las relaciones extraconyugales en la sociedad castellana bajomedieval. *Anuario de estudios medievales*, 16, 571-620.
- COSSAR, Roisin (2020). The marginality of clerics' concubines in the Middle Ages: a reappraisal. En Zimo, Ann E.; Vann Sprecher, Tiffany D.; Reyerson, Kathryn; Blumenthal, Debra (Eds.). *Rethinking Medieval Margins and Marginality* (pp. 129-145). Routledge.
- DIAGO HERNANDO, Máximo (2014). El papel de la alta nobleza en el proceso de reforma de los monasterios benedictinos de la Corona de Castilla a fines del Medievo. En Beceiro Pita, Isabel (Coord.). *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno (siglos XII-XV)* (pp. 359-388). Silex.
- ESPEJO MURIEL, Carlos, (1991). *El deseo negado. Aspectos de la problemática homosexual en la vida monástica (siglos III-VI d.C.)*. Universidad de Granada.
- FERROUL, Yves (1997). Abelard's blissful castration. En Cohen, Jeffrey Jerome; Wheeler, Bonnie (eds.), *Becoming male in the Middle Ages* (pp. 129-144). Garland.
- FLANDRIN, Jean-Louis (1984). *La moral sexual en Occidente. Evolución de las actitudes y comportamientos*. Juan Granica.
- GARCÍA-FERNÁNDEZ, Miguel (2016). ¿Libertinaje o libertad? Rompiendo la(s) Regla(s) en los monasterios de monjas benedictinas de la Galicia bajomedieval. En Cacheda Barreiro, Rosa Margarita;



Fernández Martínez, Carla (Coords.). *Universos en orden I. las órdenes religiosas y el patrimonio cultural iberoamericano* (pp. 121-152). Alvarellos.

GARCÍA-FERNÁNDEZ, Miguel (2022). Beyond the wall: power, parties, and sex in late medieval Galician nunneries. En Pérez Vidal, Mercedes (Ed.). *Women Religious Crossing between Cloister and the World: Nunneries in Europe and the Americas, ca. 1200-1700* (pp. 61-86). Arc Humanities Press.

JIMENO ARANGUREN, Roldán (2011). Concubinato, matrimonio y adulterio de los clérigos: notas sobre la regulación jurídica y praxis en la Navarra medieval. *Anuario de Historia del derecho español*, 81, 543-574.

KARRAS, Ruth Mazo (2005). *Sexuality in medieval Europe*. Doing unto others. Routledge.

KARRAS, Ruth Mazo (2003). *From boys to men. Formations of masculinity in Late Medieval Europe*. University of Pennsylvania Press.

KELLEHER, Marie (2002). 'Like Man and Wife': Clerics' Concubines in the Diocese of Barcelona. *Journal of Medieval History*, 28, 349-360.

LE ROY LADURIE, Emmanuel (1981). *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*. Taurus.

MURO ABAD, Juan Robert (1993). La castidad del clero bajomedieval en la diócesis de Calahorra. *Historia, instituciones, documentos*, 20, 261-282.

MURRAY, Jacqueline (2002). «The law of sin that is in my members». The problem of male embodiment». En Riches, Samantha J.E.; Salih, Sarah (Eds.), *Gender and holiness. Men, women and saint in late medieval Europe* (pp. 9-22). Routledge.

ORTEGA BAÚN, Ana E. (2017). Honor femenino, manipulación de la fama y sexualidad en la Castilla de entre 1200 y 1550. *Clio & Crimen*, 13, 75-98.

ORTEGA BAÚN, Ana E. (2018). Luz y oscuridad: apuntes sobre el concubinato de clérigos en Castilla (siglos XI-XV). *Hispania*, LXXVIII, 258, 11-38.

ORTEGA BAÚN, Ana E. (2019). Camino a la perdición. Monjas en Castilla que rompieron el voto de castidad, siglos XIII al XV. En Del Val Valdieso, María Isabel; Martín Cea, Juan Carlos; Carvajal de la Vega, David (Eds.), *Expresiones del poder en la Edad Media: homenaje al profesor Juan Antonio Bonachía Hernando* (pp. 281-290). Ediciones Universidad de Valladolid.

ORTEGA BAÚN, Ana E. (2020). La otra delincuencia femenina relacionada con la sexualidad en la Castilla medieval: lesbianismo, huida del cónyuge, alcahuetería, colaboración en violación, concubinato clerical y aborto. *Clio & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 17, pp. 67-92.

PACAUT, Marcel (1986). *L'Ordre de Cluny (909-1789)*. Fayard.

PAYER, Pierre J. (1984). *Sex and the penitentials the development of a sexual code, 550-1150*. University of Toronto.

PÉREZ CELADA, Julio A. (1998). Algunas consideraciones sobre la conducta de los monjes cluniacenses ibéricos en la Baja Edad Media. En VV. AA., *La vida cotidiana en la Edad Media. VIII Semana de Estudios Medievales* (pp. 289-303). Instituto de Estudios Riojanos.

PRIETO SAYAGUÉS, Juan Antonio (2021). Las profesiones femeninas de la nobleza y de las oligarquías urbanas en la castilla bajomedieval. Causas, dinámicas, privilegios y donaciones. *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, 34, 745-814.

REGLERO DE LA FUENTE, Carlos M. (2008). *Cluny en España: los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca.1270)*. Centro de Estudios e Investigación San Isidoro.



- REGLERO DE LA FUENTE, Carlos M. (2014). *Amigos exigentes, servidores infieles: la crisis de la Orden de Cluny en España (1270-1379)*. CSIC.
- REGLERO DE LA FUENTE, Carlos M. (2021). *Monasterios y monacato en la España medieval*. Marcial Pons Historia.
- REGLERO DE LA FUENTE, Carlos M. (2022). El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos ix-xiii). *SVMMA. Revista de cultures medievals* 19, 20-38.
- REGLERO DE LA FUENTE, Carlos M. (2023). La reforma de los prioratos cluniacenses castellanos en la Baja Edad Media: de Cluny a Valladolid. *Archivo ibero-americano*, 83, 27-56.
- RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Ángel (1998). *Hacerse nadie. Sometimiento, sexo y silencio en la España de finales del siglo xvi*. Milenio.
- ROBY, Agathe (2021). *La prostitution au Moyen Âge. Le commerce charnel en Midi toulousain du XIIIe au XVIe siècle*. Loubatieres.
- RUCQUOI, Adeline (2008). *Aimer dans l'Espagne médiévale. Plaisirs licites et illicites*. Les Belles Lettres.
- SALIH, Sarah (2001). *Versions of virginity in late medieval England*. Brewer.
- SALVADOR MIGUEL, Nicasio (2001). Soltería devota y sexo en la literatura medieval (los clérigos). En Iglesia Duarte, Jose Ignacio de la (Coord.), *La familia en la Edad Media. XI Semana de Estudios Medievales* (pp. 317-348). Instituto de Estudios Riojanos.
- SÁNCHEZ HERRERO, José (2008). Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales. *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 5, 106-137.
- SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena (1992). *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen: la perspectiva inquisitorial*. Akal.
- SARRIÓN MORA, Adelina (1994). *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos xvi-xix)*. Alianza.
- SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Á. (2010). Concubinarios, herejes y usurpadores: justicia eclesiástica, comunicación y 'propaganda' en Las Montañas del obispado de Burgos en el siglo xv. *En la España Medieval*, 33, 233-257.
- SWANSON, Robert N. (1999). Angels incarnate: clergy and masculinity from gregorian reform to reformation. En Hadley, D.M. (Ed.), *Masculinity in Medieval Europe* (160-177). Longman.
- TESTÓN TURIEL, Juan Antonio (2015). *La vivencia monástica en las tradiciones regulares de San Isidoro de Sevilla y San Fructuoso de Braga: origen y diferencia de una doble corriente espiritual en la Antigüedad Tardía hispana*. Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España, Sede Burgos, 2015.
- TOUSSAERT, Jacques (1963). *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-Age*. Plon.
- VALOUS, Guy de (1970). *Le monachisme clunisien des origines au xve siècle*. Picard.
- WERNER, Janelle (2010). Promiscuous priests and vicarage children: clerical sexuality and masculinity in late medieval England. En Thibodeaux, Jennifer D. (Ed.), *Negotiating Clerical Identities: Priests, Monks and Masculinity in the Middle Ages*, (pp. 159-181). Palgrave Macmillan.
- WERTHEIMER, Laura (2006). Children of disorder. Clerical parentage, illegitimacy, and reform in the Middle Ages. *Journal of the History of Sexuality*, 15-3, 382-407.



