

ベアータ研究の新しい潮流

New Trends in the Study of the *Beatas*

坂 本 宏

要 旨

ベアータという女の身分は、結婚、修道女につぐ第三の身分として、中世後期から近世にかけてのスペインにおいて、社会的に認知された存在だった。しかしながら研究史においては、貧困者や未亡人のための消極的な選択肢であるとみなされたために、しかるべき扱いを受けてこなかった。それに対してムニョス・フェルナンデスとミウラ・アンドラーデスによって開始された新しいベアータ研究は、ベアータになることが、女にとって魅力的な選択肢であったと解釈する。本稿はまず、こうした研究動向を紹介する。次にこのような研究動向を参考にしつつ、16世紀後半に異端審問によって裁かれたベアータの事例を分析する。

キーワード

スペイン史、近世史、宗教史、女性史、異端審問

1. ベアータ研究の意義

ベアータ *beatas* という女の身分は、結婚、修道女につぐ第三の身分として、中世後期から近世にかけてのスペインにおいて、社会的に認知された存在だった。しかしながら研究史においては、ベアータは、貧困者や未亡人のための消極的な選択肢であるとみなされたために、しかるべき扱いを受けてこなかった。

この時代に関する標準的な女性史の概説書と目されてきたマリロ・ビ

ヒルの『16・7世紀における女の生』¹⁾は、当時の女の身分を4つに分類している。すなわち、娘 *doncella*、結婚者 *casada*、未亡人 *viuda*、修道女 *monja* である。この分類方法は、当時の人文主義者や宗教者の著作が採用していた基準ののっとりたものであり、その意味では分類の仕方は妥当であるように見える。しかしながら、男の著作のみに依拠したことにマリロ・ビヒルの分析の限界もある。彼女の分析は、当時の男たちが女をどのように捉えたのか、という観点からなされたものであり、当時の女が自分たちをどのように捉え、どのように生きようとしたのか、という観点からなされたものではないのである。マリロ・ビヒルの著作においてベアータ身分が扱われなかったのは、まさにそこに原因がある。もし女の観点から研究しようとしたならば、結婚、修道女に次ぐ第3の選択肢であったベアータ身分を欠かすことはできなかつたはずである。しかしこの点に関しては、女自身が残した史料があまりにも少ないために、男が残した史料に頼らざるを得ない、という研究上の困難がある。

マリロ・ビヒルの4つの分類のうち、「娘」と「未亡人」は自発的に選択できる身分ではない。「娘」は全ての女が経験し、「未亡人」は夫に先立たれた女全員がなるからである。したがって、女が実際に選択することができた身分は「結婚」と「修道女」の2つだけである。しかしながらほとんどの結婚・出家が家族戦略にもとづいて行われていたことを考慮に入れると、この2つの身分についてさえも女の選択の余地は少なかったと考えられる。

こうした状況において、女の選択の幅を広げたであろうベアータ身分が持つ意味は極めて重要である。多くの女が夫や修道会の上長に縛られていた時代にあつて、ベアータ身分の持つ自由度は、女にとって魅力的であつたに違いない。

近世史研究において看過されている事実だが、身分の選択は、近世人に

としての最大の関心事の1つだった。当時のモラリストの人生指南書や聴罪師のための手引書は、身分の選択に関する助言やそれぞれの身分における生き方の指針に満ちている²⁾。身分の選択を論じた著者たちは、聴罪師としての経験を積んでいたから、その内容は、エリート層だけでなく、民衆層の関心をも反映していた。審問記録を読むと、「宗教身分よりも結婚身分の方が優れている」といった証言によく出会うが³⁾、これは、民衆レベルでも身分の選択のことがよく話題になっていたことの証左である。ベアータを女の身分の選択の問題として論じるのは、身分選択の自由という現代の価値観を過去に投影しているわけではないのである。

本稿の目的は、ベアータ研究の現況を紹介することである。まず最初に、ベアータ研究の前提となるような事実を整理し、ベアータとは何か、そしてベアータ研究のための史料について論じる。次に、1990年代以降のベアータ研究の新しい潮流を代表するムニョス・フェルナンデスとミウラ・アンドラーデスの研究を中心に紹介する。そして最後に、それらの研究動向を参考にしながら、アルンプラード（照明派）として異端審問にかけられたベアータの事例を分析する。

2. ベアータとは何か

ベアータとは、修道誓願をせず、あるいはせいぜい単式誓願（貞潔のみ）をして、自分の家で宗教生活を送る女のことをいう。独りで暮らしている場合もあれば、家族と一緒に暮らしたり、仲間のベアータと一緒に自分の家やベアータ館 *beaterio* で暮らしている場合もある。祈りや瞑想などの宗教生活だけでなく、貧民・病人の介護、女子教育などの活動に従事しているのが普通である。司教の管轄権に服することもあれば、修道会の第三会の規則に服する場合もある。第三会員になった場合、単式誓願ならば俗人と同じであり後に結婚することも可能であったが、盛式誓願（貞潔、清貧、

従順)をすればその実態は修道女とほとんどかわりがなかった⁴⁾。

地域によってはベアータ以外の名称も用いられた。地中海沿岸地方ではベギン *beguin*s と呼ばれることもあった⁵⁾。バスクにはセローラ *seroras* ないしはフレイラ *freiras* と呼ばれ、教会や隠修所の管理をする女がいた⁶⁾。エンパレダーダ *emparedadas* と呼ばれ、教会に隣接する小部屋 (*emparedamiento*) に閉じこもったまま外に出ず、生涯を祈りや苦行に捧げる女は、スペイン全体でその存在が確認されるが、一部の地域 (ガリシアのアストルガなど) にとりわけ多く存在した⁷⁾。以上のように名称や内実は様々だが、俗人と修道女の間接的な位置にある女のことをベアータと呼ぶことでは一致していた。

ベアータの存在は、イベリア半島全域で確認されている。ムニョス・フェルナンデスは、新カスティーリャにおいて、16世紀末にいたるまでに約50のベアータ館の存在を確認している⁸⁾。ミウラ・アンドラーデスも、14,5世紀にはアンダルシアの中核都市のほとんどにベアータが広まっていたことを確認している⁹⁾。コルドバにおいてはわかっているだけで14のベアータ館があり、15世紀末から16世紀初頭のセビーリャには各教区ごとにエンパレダーダを収容するための小部屋があった¹⁰⁾。このように、個々の地域のベアータ館の数についてはある程度まで把握することができるが、研究現況では、その全体像を描くことはまだ果たされていない。ましてや自分の家で暮らしていた個人ベアータ *beatas individuales* の総体を把握することは困難である。たとえば、フェリーベ2世の命によって行われた地理調査からは、16世紀のトレド市には40の修道院があり、そのうち女子修道院の数が17、ベアータ館が7であることがわかる¹¹⁾。この数字は、大都市における女子修道院とベアータ館の比率についてのおおよそのイメージを与えてはくれる。しかし自分の家で暮らしていた個人ベアータへの言及を見出すことはできない。

ベアータ身分について書かれたおそらくは唯一の本が、ディエゴ・ペレス・デ・バルディビアの『慎ましい生活を送る人たちへの忠告』（1585年）である¹²⁾。彼は、聖書講座の教授としてバエサ大学で教鞭を取りながらベアータの霊的指導を行っていたが、1574年頃にアルンプラード（照明派）の嫌疑により異端審問にかけられた。彼がこの本を書いた目的は、女が修道院の外においても聖性を求めることができることを示し、修道会の規則に服していないベアータに対して生き方の指針を与えることであった。この本で彼が想定しているベアータは、ベアータ館で暮らすベアータではなく、「自分の家において自己を律する生活を送っている¹³⁾」ベアータである。彼女たちは「若く、好きなだけの自由を持っていて、したがうべき規則がなく、閉じ込められていない」にもかかわらず、ふさわしい霊的指導者を持っていない。それゆえ、彼女たちには「慎ましく安全に生きるための手立てが必要である¹⁴⁾。」ディエゴ・ペレスは、ベアータ的な生き方を擁護する根拠として、初期教会の処女たちが共同生活をしておらず、初期のフランシスコ会とクララ会の修道士・修道女は教皇に命じられるまでは自由に外出していたという史実を挙げている。実は17世紀のフランスにおいて、「世俗の娘」と呼ばれる半宗半俗の女を擁護したフランソワ・ド・サルもディエゴ・ペレスと同じことを論拠とした。彼は、聖母訪問会に禁域を課そうとしたリヨン大司教ドニ・シモン・ド・マルクモンに対して、初期教会の処女は外出できたのであり、厳格な禁域が課されるようになったのはごく最近のことである、それゆえ厳格な禁域を課すことは大多数の女から宗教の可能性を奪うことになる、と反論した¹⁵⁾。サルによれば、キリスト教徒の生活は修道院の壁の内側に限定されるものではなく、家族生活の中でも、市場でも、宮廷でも、田舎でもできる¹⁶⁾。このようにフランスでは、聖母訪問会を創設したフランソワ・ド・サルや、カリタス（慈善修道女会）を創設したヴァンサン・ド・ポールのように、聖と俗の中間的な生活のた

めのイデオログがいた。しかしスペインにおいてはディエゴ・ペレスのような存在は例外的だった¹⁷⁾。

3. ベアータ研究のための史料

多くの女子修道院の起源がベアータ館にあったために、ムニョス・フェルナンデスは、修道会の年代記に依拠してベアータ運動の発展を描くことができた¹⁸⁾。しかしこの史料には、修道会に移行しなかったベアータ館や、個人で暮らしたベアータが記録されないという欠点がある。我々が研究対象とするベアータは、権力による規制を受けたために記録に残ることになった者たちであり、ベアータの中でも権力からの自由度が高かった者たちほど（つまりベアータの本領を発揮していた者たちほど）記録に残りにくかった。しかしそれでもベアータに関する史料は、いまだ十分に利用されていないものを含めて、以下のものが存在する。

単式誓願のみを行い、盛式誓願を行わなかったベアータは俗人身分として扱われたために、しばしば課税の対象となった（ただし教会法上の地位が未確定であったためにベアータに免税特権が適用されるか否かは常に議論的であった）。そのためあらゆる種類の担税帳簿にはベアータの記録が残った。

フェリーベ2世の命によって1575年と1578年にカスティーリャにおいて行われた地理調査¹⁹⁾では、各村落に送られた質問表の中に、当該村落における修道士、修道女、ベアータの状況を問いただす項目が含まれていた。そのためその時点におけるベアータの状況を知ることができる（ただしほとんどの村落の回答はベアータに関して特段の記述を割いていない）。この史料を読み解くと、たとえば、修道院が大都市にしか存在しなかったという（多くの研究者が大都市をフィールドとしているために盲点になっている）事実が浮かび上がる。グアダラハラ県での調査に関しては149村落から寄せられた回答が残るが²⁰⁾、そのうち女子修道院があると答えたのは8つでしか

い。それ以外の村落では、女が宗教の道へ進もうとする場合、修道院のある都市に行くか、さもなければ地元に残ってベアータになるしか選択肢はなかった。プディアも修道院のない町の1つだった。プディアの回答には、4人のベアータが暮らすだけで修道院はない、とある²¹⁾。

数は少ないが、ファーナ・デ・ラ・クルスやマリーア・デ・サント・ドミンゴなどの有名なベアータについては、聴罪師や伝記作家によって書かれた伝記が存在する。対抗宗教改革期には、優れた宗教女性の聖性・美徳を称える目的で数多くの自伝・伝記が出版されたためである²²⁾。

裁判文書や公証人文書などにもベアータについての記録が残っている場合がある。この類の史料から、パンプローナの女子教育会の起源となったベアータ館の歴史をミクロストリア的に再現したロドリゲスの研究や、サモラのベアータ館における聖職者同棲事件を再現したロレンソ・ピナルの研究などがある²³⁾。

非常に短いものではあるが、ベアータ館の生活のありようを知るための史料として、創設のための遺言や司教が与えた規則書などがある²⁴⁾。その他、ベアータがベアータ館の創設許可を求めて司教や教皇に送った書簡やそれに対する許可書が、ヴァチカンやシマンカスの文書館に残っている²⁵⁾。

ベアータに関する史料の少なさに、ベアータ研究の困難がある。とりわけ個人ベアータや、修道会に移行しなかったベアータ館の記録は、たとえそれがかつて存在したとしても、現在は失われている可能性が高い。修道女に関して指摘されていることだが、彼女たちはこれまで考えられていた以上に書く機会を持っていたが、聴罪師や修道女などのごく限られた読者を想定していたために、大半は手稿書のまま出版されることなく修道院の内部に残された²⁶⁾。修道女と同じように、ベアータもかつて考えられていた以上に書いていた可能性がある。実際、異端審問にかけられたベアータの中で、たとえばフランシスカ・デ・ロス・アポストレスの審問記録に

は、彼女自身によって書かれた手紙と、靈的訓練の方法を記した小冊子が収められているし、それ以外にもフランシスカが書いたものとして、これから創設する予定の修道院のための規則書や、神から受けた啓示を書きとめた小冊子がかつて存在していたことがわかっている²⁷⁾。やはり異端審問にかけられたベアータのイサベル・デ・ラ・クルスからは、彼女が書いた199通の手紙が押収されているし、彼女が出版を目的として本を執筆していたこともわかっている²⁸⁾。

ベアータ自身が記録を残さなかったこと、あるいは残したとしても現在は失われている可能性が高いことから、個人で暮らすベアータがどのような境遇にあったのかを詳細に知ることは困難である。それができる史料は審問記録くらいだろう。しかしムニョス・フェルナンデスは、偏見に満ちていて部分的なイメージしかもたらさない審問記録の利用を避け、個人ベアータを描くにあたっては修道会の年代記や伝記作家の著作を用いた。ところがこれらの史料でさえ偏向を免れているわけではない。彼女自身も指摘しているように、年代記や聖女伝の目的は、現実の女を描くことよりも、聖性・美徳のモデルとなる女を描くことにあるからである。他方、異端審問は、裁判の進行や記録の作成の仕方において他の種類の裁判とほとんど変わらなかったものであり、同時代の他の史料と比較して審問記録だけが極端に偏向した史料だとは言えない。欠点に目を向けるよりも利点に目を向け、史料利用の可能性を論じた方がよからうと思われるのである。

審問記録からは、被告自身が語る被告の生い立ち、身分、職業、年齢、親族の名前などがわかるだけでなく、交友関係を再現することができる。修道会の年代記や聖女伝には漠然とした情報しか記載されていないことが多いから、審問記録から得られる情報は貴重である。敵対者による証言が大半を占めること、あるいは審問官の誘導尋問によって、偏向した内容の証言がなされることはもちろんある。しかしこのことは、審問記録の価値

を必ずしも損ねるものではない。なぜならこの史料には、偏向された結果だけでなく、偏向されてゆくプロセスそのものも記録されており、そのプロセスを検証することが可能だからである。また全ての情報が偏向しているわけではない。教義・思想に関する証言は偏向しやすいが、名前、年齢、地名、行動などの外形的なデータに関してはそうではない。したがって、ベアータのとりわけ社会史的側面の解明のためには、審問記録は利用価値が高いのである。またそれだけでなく、修道会の年代記には制度化されたベアータの姿が事後的に描かれるのに対して、審問記録には、権力からの自由度が高かった（つまりベアータの本領を発揮していた）からこそ捕捉されることになったベアータのその時点の姿が記録されている、という利点もある。

1つの例を挙げると、異端審問所の評価人が「放浪するベアータ *beata viandante*」と呼んだアナ・デ・アベリヤの審問記録は、異端審問にかけられていなければ歴史に名を残すことがなかったであろう個人ベアータの実態を知ることができる貴重な史料である。彼女自身の告白によれば、アナは20歳のときに靴職人と結婚し、20年以上にわたる結婚生活において11人の子供を産み、そのうち7人が死んだが、残る4人のうち6歳になる末子以外の3人の消息を彼女は知らなかった。1654年に逮捕されたときには50歳だった。その6年前に夫が亡くなると同時にフランシスコ会第三会員（ベアータ）になった。兄弟の家で3年過ごした後、タラベーラ、プラセンシア、トレド、アホフリンを1人で放浪する生活を送った。主の祈りを間違えながらも言えた以外はキリスト教教義のことは全く知らなかった。読み書きもできないし、本も持っていなかった。収入は施しを求めたり羊毛を梳くことで得ていた²⁹⁾。

4. ベアータ研究の新しい潮流

ベアータに関する研究が進展し出したのは、ここ20年ほどのことにすぎない。それまでもベアータに関するモノグラフィーは数多く存在したが、それらは事例蒐集の域を出るものではなかった。こうした研究状況において、「女にとってベアータであることは、妻や修道女と同様に、身分の1つであった」³⁰⁾ といち早く指摘したクレール・ギエンの功績は大きい。それ以前の研究史においては、ベアータが女にとって結婚や修道女に比する身分であったとは認識されていなかったからである。

ベアータに関する体系的な研究を初めて行い、ベアータ研究に画期をなしたのは、ムニョス・フェルナンデスとミウラ・アンドラーデスである³¹⁾。2人の研究の特徴は、第1に、ベアータ運動の歴史的展開に関する見取り図を描いたこと、第2に、ベアータ運動をフェミニズムの観点から解釈したこと、第3に、ベアータを結婚や修道女に代わる魅力的な選択肢として提示したこと、にある。以下、この3つの点について説明したい。

①ベアータ運動の歴史的展開について

イベリア半島においてベアータ（館）の存在が確認されるのは、13世紀末から14世紀初めにかけてである。ベアータはかつて考えられたよりもかなり早くから存在したのであり、ベギンの影響（たとえそれがあったとしても）のもとに成立したのではない。

ミウラ・アンドラーデスは、ベギンに関する研究を参考にして、アンダルシーアのベアータ運動を4段階の発展過程として描いている。(1)個人ベアータの段階（1400年まで）。これ以降は個人ベアータへの言及は減り、それにかわって共同体（ベアータ館）への言及がなされるようになる。(2)制度化の始まり（1400年から1460年まで）。ベアータ館が第三会規則を採用

したり、修道院になったりする。(3)制度化の加速(1460年から1500年まで)。多くが第二会(女子修道会)になる。(4)制度化の完成。1500年以降はベアータの共同体を維持するためには第二会に移行せざるを得なくなる³²⁾。

ムニョス・フェルナンデスも、新カスティーリャのベアータ運動について、ほぼ同様の制度化の過程を描いている。すなわち、ベアータ運動の初期の段階においては、ベアータたちは修道会の外部で自らのイニシアチブによって宗教生活を始めるが、次第に集団生活を送るようになり、ベアータ館の創設が行われる。それが托鉢修道会(主にフランシスコ会)の発展とともにその影響下に入ると、第三会の規則に服するようになる。そして最終的には正式に修道誓願を行い、第二会の修道女になり、禁域化されることになる、という過程である。

16世紀初頭にはカトリック両王とシスネーロス枢機卿によって推し進められた修道会改革によって、ベアータ運動は第二会に取り込まれる傾向を強め、ベアータたちは禁域の修道女になっていった。禁域化の流れは16世紀半ば以降さらに強まった。トレント公会議後に教皇庁によって発せられた様々な法規制、とりわけ在俗の宗教女性に対しても禁域の適用範囲を広げたピウス5世の教皇勅書 *Circa pastoralis* (1566年)の影響が大きかった。ちょうど同じ時期に修道会改革を進めていたフェリーペ2世は、この教皇勅書を楯に、女子第三会に対して禁域の受入れと修道会への服従を求めた。

以上のように、制度化の進展という点では両者の見方は一致する。しかし制度化の結果、16世紀にベアータ運動がどのような帰結を迎えたかについては、両者の見方は異なっている。

ミウラ・アンドラーデスは、16世紀にはベアータが第二会へ移行することによって制度化が完成し、ベアータの拡張運動は終了したとみなす。一部のベアータは制度外に残ったが、彼女たちは異端運動の温床になりやすかった。とりわけアルンプラードとして異端宣告を受けたベアータのせい

で、ベアータに対する信用失墜が起こった。その結果、ベアータになることがそれほど魅力的な選択肢ではなくなった、という。

それに対してムニョス・フェルナンデスは、ベアータ運動は廃れてはいないと解釈する。たしかに共同体形式のベアータ運動は制度化の圧力に対して弱かったが、16世紀末から17世紀初頭にかけてのベアータ運動は個人的側面を強化する方向に進み、彼女たちの多くは伝統的な修道会から離れて、イエズス会や跣足カルメル会などの新しい修道会の修道士から個人的に霊的指導を受けるようになっていた³³⁾。このように、ベアータは、制度化と禁域への圧力に抗して、制度の間隙をぬうことによって生き残りを図ったとムニョス・フェルナンデスは解釈する。その戦略は、(1)修道会の管轄を放棄して司教の管轄のもとに入る、(2)第三会を持たないヒエロニムス会などの修道会に入る、(3)第二会(女子修道会)を選ぶよりも共同生活においてより自由と柔軟性を持つ第三会にとどまる、である。ベアータの存続と抵抗の戦略は、確立された秩序を変えることはなかったかもしれないが、「規範的権力に対して完全には順応せず、容易に屈することのない女の個人的な経験の試みに対する道を切り開いたのである³⁴⁾。」

②ベアータ運動をフェミニズムの観点から解釈した点について

ムニョス・フェルナンデスによれば、国家、修道会、制度教会、これら全ての家父長的権力は、性政策において一致する。その政策とは、権力の統制下に入らない女の宗教生活のあり方を縮小ないしは消滅させることであり、その1つとして、ベアータ館に対する介入が行われた。一方、それにもかかわらず、多くの女がベアータ身分を選んだのは、彼女たちを押し込めてきたジェンダー・システムであるところの結婚・家族制度・修道院に対する拒絶ゆえである。ベアータ館の創設は、男を排除した女の固有の空間の創造であり、そこにおいてベアータたちは、家父長的な親族制度と

は異なる姉妹関係にもとづく組織を作り上げた³⁵⁾。

ネイダーは、編著『ルネサンス・スペインにおける権力とジェンダー』において、20年にもわたって女の「反抗説」が女性史研究（とりわけ黄金世紀文学研究）の強力な説明因として幅をきかせてきたことを批判している³⁶⁾。ネイダーは具体的な言及は避けてはいるものの、ムニョス・フェルナンデスの研究は、ネイダーの言うところの「反抗説」に分類されるだろう。ネイダーが扱ったのは大貴族のメンドーサ家の女たちであり、彼女たちは男に対する不平等意識を抱いてはいなかったかもしれない。その意味ではネイダーの批判は正当であるようにみえる。しかし修道女たちが男女の不平等を嘆く発言をしてきたことをネイダーは見落としているように思われる³⁷⁾。修道院こそは、修道女に司祭権を認めないことによって、男女の不平等を意識させる制度であった。それゆえ修道院はフェミニズムの胚胎の場となった。女性史研究者の多くが修道女を研究対象にしているのはそのためである。

フェミニズムは啓蒙の時代に始まるのであり、それ以前には固有の意味におけるフェミニズムは存在しなかったという見方がある。しかし家父長制が支配的な時代にあって、それとは異なる女の空間を作り出したベアータの試みを、この時代のフェミニズムと呼ぶことは許されるだろう。

③ベアータ身分を魅力的な選択肢として提示した点について

ベアータは、かつて考えられたような、未亡人や貧困者のための消極的な選択肢ではなかった。たしかにベアータには中下層出身者が多いが、必ずしも貧しい女の受け入れ先ではなかった。ベアータになった女の多くは修道院に入れる可能性を持っていただけではなく、修道院を創設できるほどの経済力を持っていた。ベアータ館の構成メンバーについてはわからないことが多いが、ベアータ館の創設者に関しては、彼女たちが修道院を創設

できるほどに富裕な人物であることがわかっている。ムニョス・フェルナンデスの挙げる例にしたがうと、上流階層の出身者として、トレド大司教の姪のドニャ・マリーア・ガルシージャ、女王フアナの侍女でラ・レイーナ・デ・トレドのベアータ館を作ったテレサ・フェルナンデスなどがいた³⁸⁾。

ミウラ・アンドラーデスが扱ったレプリハの担税帳簿は、ベアータの経済状態を知ることができるまたとない史料である。この史料は、免税措置を求めたベアータに対する財産調査を目的として作成されたと考えられる。これを同時期のセビーリャの担税帳簿と比較してみると、レプリハのベアータの36.3%が貧困者として分類されるのに対して、セビーリャの女の39.3%が貧困者である。1万マラベディ以下の財産の所有者はレプリハのベアータの27.2%なのに対して、セビーリャの女の30%である。つまりレプリハのベアータの経済状態は、セビーリャの平均的女性とほぼ同じであることがわかる³⁹⁾。

女にとってベアータ身分を選択することが魅力的だった理由は、結婚や修道女とは違って男の支配を受けなかったこと、禁域の修道女とは違って俗世における活動が続けることができたこと、などにある。15世紀のコルドバにおいて、ベアータが多い地区と施療院が多い地区が一致していたことは、ベアータたちが病人や貧民の介護活動に従事していたことを示唆する⁴⁰⁾。16世紀に禁域化が進むと、修道女は以前のように俗世における慈善活動に従事することができなくなったから、俗世における活動ができたベアータに期待された役割は益々増えていったはずである。

ベアータには、その身分に期待された明確な役割があったのである。たとえばアンダルシアでは再征服後の領土をキリスト教化するためにベアータが利用された。1248年に再征服されたセビーリャの最初の女子宗教施設はベアータ館だった⁴¹⁾。グラナダのレパルティエメント（分配）文書にはベアータへの言及がある⁴²⁾。発見されたばかりのインディアスに渡っ

たのも、修道女ではなくベアータであった⁴³⁾。イグナシオ・デ・ロヨラのかつての同志カリスト・デ・サは、ベアータとともにインディアスに渡っている⁴⁴⁾。

女子教育は、ベアータに固有の活動として認識されていた。18世紀末のパンプローナでは、市当局が女子教育をベアータに委ねていた。その内容は、キリスト教教義、読み書き、計算、糸紡ぎ、縫い物、靴下作り、針仕事、などを教えることだった。ベアータの学校は1799年に開校し、1831年には478人が通っていた⁴⁵⁾。

ベアータは外出することができたので、ベアータになってからでも以前と同じ活動を続けることができた。ベアータの活動範囲は、かつて考えられていたよりもずっと広がったのである。レプリハの担税帳簿には、パン作り panera のベアータとろうそく作り candelera のベアータがいる。ロンダのベアータたちは再征服後のレバルティミエントの際にぶどう畑を受け取っている。中には金貸し prestamista さえいた⁴⁶⁾。

個人ベアータにしる、ベアータ館で暮らすベアータにしる、多くの場合は針仕事で収入を得ることができた。たとえば、アレーナスには第三会のベアータ館が1つだけあるが、そこでは起毛職人が働いていたし、ベアータたちは仕立職人のところに亜麻を取りに行っていた⁴⁷⁾。

5. アルンブラードの中のベアータ

アルンブラード（照明派）と呼ばれる異端は、16世紀から17世紀にかけてスペイン各地に出現したが、ここで扱うのは、このうち1570年代から1580年代にかけてスペイン南部（エストレマドゥーラ、バエサ、ハエン）に出現したアルンブラードである⁴⁸⁾。この異端集団は、マエストロと呼ばれる霊的指導者と、彼らに服従を誓うベアータによって構成されていた。彼らは独特の神秘主義教説を唱えていた。その教説によると、ベアータたち

は、神との合一を達成するためには、マエストロの命令に盲目的に服従しなければならない。そうすることによって自己意思を否定し、神との合一を容易に達成するためである。マエストロは、セクトの女たちに対してベアータになることを勧めたが、それは、ベアータこそが結婚や修道女にもまして神に仕えるのにふさわしい身分であるという彼らの主張に由来している。

ここでこの異端集団を扱うのは、トレント公会議以降、禁域への圧力が一段と強まる中で、ベアータとして生きることが難しくなった時期においてもなお、多くの女がベアータ身分を選んでいたことがわかるからである。現存する審問記録が要約でしかないという制約はあるものの、20年間にわたって審問が継続して行われたためにまとまった量の史料が存在している⁴⁹⁾。すでに検討したように、審問記録にはベアータの社会史的側面を明らかにしやすいという特徴がある。本節でも、ムニョス・フェルナンデスやミウラ・アンドラーデスの研究を参考にしながら、アルンプラードの中に見られるベアータについて、特に社会史的側面から考察したい。

まず、ムニョス・フェルナンデスやミウラ・アンドラーデスが扱った事例との違いは、2人が扱ったベアータの多くが集団生活を送るベアータであり、後に第三会や第二会に移行することが多かったのに対して、アルンプラードの場合は個人の家に暮らしていて制度化されていない、という点である。あるベアータが個人ベアータか否かについては審問記録において必ずしも明確に言及されているわけではないが、少なくともベアータ館への言及は皆無である。ハエンのベアータであるマリアーナ・デ・ヘスス⁵⁰⁾やマリア・デ・セビーリャ⁵¹⁾はそれぞれが母親と一緒に暮らしており、バエサのベアータであるドニャ・アナ・デ・エレラは兄と同じ家に暮らしている⁵²⁾ことから、彼女たちが個人ベアータであることがわかる。

マリロ・ビヒルも指摘するように、この時代の修道女の自伝・伝記に

は、親の意向にさからって修道女になったとするものが多い⁵³⁾。親への反抗が、修道女の聖性の高さを示すための聖人伝のトピックであったためだと思われる。ところがアルンプラードの事例では、個人ベアータたちは、親と一緒に暮らしている。おそらくそのために親から精神的・経済的に自立することが難しかったはずである。マエストロがベアータに対して親への不服従を命じたのは、このような文脈からではないか。

ムニョス・フェルナンデスは、ベアータ館を、家族制度に代わりうる女に固有の空間の創造の試みだと解釈した。しかし実際には、知られているほとんどのケースにおいて、ベアータ館（の少なくともその始まり）は、家族制度の拒絶であるどころか、家族的環境が濃厚である。たとえばパンプローナの女子教育会の起源となったベアータ館は、ビリャレアル家の姉妹3人が自分たちの家で始めたものである。この3姉妹の母親は、夫が1596年に死んだときに50歳であり、6人の子供を抱えていた。長女のカタリーナは30歳で未婚であった。姉妹3人がベアータになったのは、父親が死んだために、結婚したり修道女になるだけの経済的余裕がなかったことも影響していたはずである。ベアータになった3人は、しばらくは母親とともに暮らし続けた⁵⁴⁾。

16世紀末にコルドバの異端審問管区において多数の隠れユダヤ教徒が検挙されたが、その中にはかなりの数のベアータがいた。このことは、ベアータが自分の家で暮らしているために家族的環境から離れることができなかったことと無関係ではあるまい。そのために、ユダヤ教の習慣が親から子へと受けつがれることになったのだろう⁵⁵⁾。アルンプラードの事例では、たとえばヒネサ・デ・モリーナとイサベル・ロベスは親子の関係にあるが、彼女たちは2人ともベアータである⁵⁶⁾。アルンプラードが親への不服従を説いたのは、既存の家族制度を批判するためだったかもしれないが、しかし現実には、親から離れて独立した生計を立てられるベアータは

少なかったと考えられる。

ベアータが経済力の欠如のために結婚することも修道女になることもできない女が選んだ身分であるとする説に対する反証は、アルンプラードの中にも見出すことができる。ベアータの名前にドニャが付く場合は、身分が高いことがわかる。バエサのアルンプラードで、最も霊性が高いとされるドニャ・マリーア・バントッハや、市参事会員の娘であるドニャ・アナ・デ・エレラがまさにこの例にあたる。エストレマドゥーラのフランシスカ・ロドリゲスはイダルゴ *hidalga* である⁵⁷⁾。異端審問の判決からは、ベアータにも十分に罰金を払うだけの経済力があつたと推測できる⁵⁸⁾。

アルンプラードの事例においては、多くの女は、結婚や修道女になる相談をマエストロに持ちかけた結果、ベアータになることを勧められている。つまり彼女たちは、他に選択肢が残されていないからベアータになったのではなく、ベアータ以外の選択肢も残されていたのに、あえてベアータになったのである。これは、ベアータ身分が、修道女や結婚に代わる魅力的な選択肢であつたことの証拠となるだろう。

しかるに、アルンプラードとして裁かれたベアータの中には、社会階層が低いために他の身分を選択できなかったであろう女も含まれている。たとえばハエンのベアータであるアナ・ルカスやアントニア・ロドリゲスは召使である。エストレマドゥーラのベアータであるエルビラ・サンブラーナは奴隷（黒人）である。このエルビラは、エストレマドゥーラにおいて初めて逮捕されたアルンプラードの1人だったから⁵⁹⁾、セクトにおいて中心的な役割を果たしていたと考えられる。この例は、ベアータが消極的な選択肢だったのではなく、本来なら宗教的召命を感じても宗教への道を進むことができなかつた下級階層の者が、ベアータになることによって宗教的欲求を満足させることができたとして積極的に解釈することができる。

父親の職業への言及がなされているベアータもいる。バエサでは労働

者、市参事会員、染物師、香料料商人、聖堂参事会員⁶⁰⁾。ハエンではラバ
追い、靴屋⁶¹⁾。エストレマドゥーラでは聖堂参事会員、農夫である⁶²⁾。要
するに、他の身分と同様に、ベアータ身分の中にも様々な階層が観察され
るのである。

ベアータたちはどのような方法によって収入を得ていたのだろうか。エ
ストレマドゥーラのベアータの場合はいかなる方法で収入を得ていたのか
に関して全く触れられていない。バエサの場合は、ベアータたちは貧乏で
はあるが、「自分の仕事によって (de su trabajo)」食うに困った聴罪師に贈
り物をしているとの証言がある⁶³⁾。ところがハエンの場合は、ベアータの
多くは貧しいにもかかわらず、働かずに一日中教会にいらると言われてい
る。そして収入を得るために、奇跡や予言、恍惚の顕示によって施しを得
ているという。この点に関しては、マリーア・パラシオスが興味深い仮説
を提示している。16世紀前半において都市産業（とりわけバエサにおける織
維産業）の発展が過剰な女子労働力を吸収できたために、若い女は自立し
た生活を送ることができた。つまり貧困のために修道女になることができ
なかつた女にも、手仕事によって収入を得ながらベアータとして生活する
道が開かれた。しかし世紀後半には、繊維産業の衰退によって収入の道を
絶たれたベアータは、奇跡による治療や偽りの恍惚によって施しを得る必
要に迫られた。そしてアルンプラードの異端に墮することになった、とさ
れる⁶⁴⁾。

アルンプラードの審問記録を読むと、そこかしこにベアータがいたとの
印象を受けるが、この印象は同時代の他の記述史料によっても裏付けるこ
とができる。それらの史料によると、エストレマドゥーラの小邑フレヘナ
ルに600人⁶⁵⁾、バエサに1000人ないしは2000人⁶⁶⁾、ハエンに4000人のベアー
タが存在したことがわかる⁶⁷⁾。16世紀後半のハエンにはベアータ館の存在
は確認されていないから、ハエンの4000人のすべては自分の家に暮らす個

人ベアータである。1591年には、バエサにおける修道女が274人、ハエンにおける修道女が301人であるから、修道女の数よりもベアータの数の方が圧倒的に多かったことがわかる。同じ年の人口（人口係数を4として計算した場合）はバエサで2万688人、ハエンで2万3836人だから、ベアータはバエサの人口の約5～10%、ハエンの人口の約17%ということになる⁶⁸⁾。

ベアータ人口の増加と相関関係にあるのは、未亡人人口の多さである。ベナッサールによると、この時期（1561-1570年）の新カスティーリヤでは、都市人口に占める未亡人の割合は15～21%であった⁶⁹⁾。バエサでは1535年には担税者人口1888人のうち未亡人が549人（約29%）にもものぼった⁷⁰⁾。ウベダでは1591年には未亡人は571人（担税者人口の約13%）である⁷¹⁾。このような未亡人の吸収先としてベアータ身分があった⁷²⁾。

6. 結 語

本稿で紹介した2人のベアータ研究者のうち、とりわけムニョス・フェルナンデスは、マドリード・コンプルテンセ大学の女性史研究グループの中心的なメンバーであり、フェミニズムの解釈を前面に押し出す傾向が強い。そのために、彼女の研究に対しては、同じ女性史研究者の間にも批判的な見方が存在する⁷³⁾。たしかに、男性的な権力に対する女性からの抵抗という図式は、あまりにも単純かつ楽観的に過ぎる見方である。ベアータに関する十分な研究の蓄積がない中で、ほとんど独力でこのテーマを切り開いたムニョス・フェルナンデスの研究は、重厚な実証研究というよりも、魅力的な示唆と大胆な仮説を提示するタイプの研究であると言えるだろう。

ムニョス・フェルナンデスよりも新しい世代の研究者、たとえばアティエンサ・ロベスは、フェミニズム的解釈を前面に押し出すことをしない。アティエンサ・ロベスも、自由・自立を体現したベアータと、男性的で強

圧的な制度という単純な二分法に対しては批判的である。そして抑圧と抵抗の二分法に対しては、ベアータの方から進んで禁域を受入れた例や、権力者がベアータを支援した例を対置させることによって、ベアータ運動をより複雑で多様なものとして描こうとしている⁷⁴⁾。

本稿で検討したアルンプラードの事例からも、ベアータの実態は多様で複雑であるとのアティエンサ・ロペスの見解を支持することができる。また今後の実証研究の積み重ねによって、アティエンサ・ロペスが目指すような、より複雑で多様なベアータ像が明らかになってゆくだろう。

ムニョス・フェルナンデスは、ベアータ身分が女にとって魅力的な選択肢であったと解釈したが、実際には、自発的に選び取ったのではなく、経済的な理由から仕方なくベアータになった女の方が圧倒的に多かっただろうし、そのことを裏付ける例は枚挙にいとまがない。したがって、実証的な観点からムニョス・フェルナンデスの説を否定することは可能であろう。それにもかかわらず、ムニョス・フェルナンデスが提示したベアータ像が完全に無効になったわけではない。彼女が描こうとしたのは、アティエンサ・ロペスが描いたような平均的なベアータ像ではなく、女の可能性を切り開いた前衛的なベアータ像である。そのようなベアータは、数は少ないかもしれないが、たしかに存在したのである。そうしたベアータたちの姿は、女の観点から見なければ見えてこないものであり、その意味では、ムニョス・フェルナンデスが切り開いたフェミニズムの観点からのベアータ研究の可能性は、いまだ十分には掘り尽されていないように思われる。

注

- 1) Vigil, Mariló. *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 2ª ed., 1994.
- 2) よく知られた例で言えば、イエズス会の『靈躁』の目的は、自分の中に

神を見出すこと、そしてそれによって身分の選択を行うこと、である。

- 3) 「宗教身分よりも結婚身分の方が優れている」という主張は、「異端的言辞 (proposiciones)」という異端のカテゴリーに分類され、異端審問の対象となった。この言説の起源がどこにあるのかは不明である。私が確認した限りでは、説教師が言うのを聞いたという証言がいくつかある。Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN), Inquisición, legajo 1856/1, sin foliar (カタリーナ・ロドリゲスの証言); legajo 1987/1, exp. 10, sin foliar (フアン・サンチェスの証言)。誰から聞いたわけでもなく初等読本 (cartillas) で読んだ、との証言もある。legajo 1856/1, sin foliar (アントン・サンチェスの証言)
- 4) 例外的にはベアータの中には結婚者もいた。夫婦・子供の全員が第三会に属しているという家族もある。Sarrión Mora, Adelina. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX*, Madrid, 2003, pp. 256-257.
- 5) E. Bonitas Montero, J. Cabaleito Manzanedo y M. A. Duran Vnyeta. “Las beguinas: sabiduría y autoridad femenina”, en M. Graña Cid, (ed.). *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVIII)*, Madrid, 1994, pp. 238-239.
- 6) Azpiazu, José Antonio. “Las seroras en Gipuzkoa (1550-1630)”, *Cuadernos de Sección. Antropología - Etnografía*, 13, 1995, pp. 41-66; Florencio, Arza Alday. “El oficio de beata en Salvatierra-Agurain (Álava-Araba) en el siglo XVI”, *Vasconia*, 35, 2006, pp. 33-47.
- 7) Cavero Domínguez, G. “Emparedamiento en Astorga”, *Yermo*, 16, 1978, pp. 21-44.
- 8) Muñoz Fernández, Ángela. *Beatas y Santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVI)*, Madrid, 1994, p. 21.
- 9) Miura Andrades, José María. “Algunas notas sobre las beatas andaluzas”, en A. Muñoz Fernández (ed.). *Las mujeres en el cristianismo medieval*, Madrid, 1989, pp. 289-302; id. “Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía Medieval: emparedadas y beatas”, en A. Muñoz Fernández y M. Graña Cid (eds.). *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Madrid, 1991, pp. 139-164.
- 10) Pérez González, Silvia María. *La mujer en la Sevilla de finales de la edad media: solteras, casadas y vírgenes consagradas*, Sevilla, 2005, pp. 95-107.
- 11) C. Viñas Mey y R. Paz. *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Reino de Toledo*, Madrid,

- 1963, 3ª parte, p. 546.
- 12) Pérez de Valdivia, Diego. *Aviso de gente recogida*, Barcelona, 1585. (Madrid, 1977, ed. de A. Huerga)
- 13) *Ibid.*, p. 145.
- 14) *Ibid.*, p. 146.
- 15) Rapley, Elizabeth. *The Dévotes. Women & Church in Seventeenth-Century France*, Montreal, 1990, p. 37.
- 16) Wright, Wendy M. “The Visitation of Holy Mary: The First Years (1610–1618)”, in DeMolen (ed.) *Religious Orders of the Catholic Reformation*, New York, 1994, p. 232.
- 17) スペインとフランスの在俗女性宗教運動の違いについては、拙稿「トレント公会議後におけるベアータの状況」『西洋史論叢』2014年、36号、39–47頁。
- 18) 修道会の年代記の中でもベアータ館の発展を知るために最も有用なのは、フランシスコ会の管区別年代記である。このコレクションのファクシミリ版が、Gómez Parente, Odilo (dir.) *Crónicas Franciscanas de España*, Madrid, 1977–1993, vols. 1–2 (provincia de Santiago), 4–5 (provincia de Aragón), 6 (provincia de Castilla), 7 (provincia de Granada), 9 (provincia de los Ángeles), 11 (Provincia de Burgos), 13–15 (provincia de Cartagena), 19 (provincia de San Miguel), 25 (provincia de San Gabriel).
- 19) Relaciones topográficas de España と通称される。この史料群についての詳細は、Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier. “Las relaciones topográficas de Felipe II : índices, fuentes y bibliografía”, *Anuario jurídico y económico escorialense*, 36, 2003, pp. 439–574. 同じ著者がこの史料にもとづいて当時の女子修道院の状況を分析している。“El monacato femenino en las ‘Relaciones Topográficas’ de Felipe II”, en *I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América (1492–1992)*, II, León, 1993, pp. 75–90.
- 20) J. Catalina García y M. Pérez Villamil. *Relaciones topográficas de España, Memorial Histórico Español*, Madrid, XLI y XLII, 1903; XLIII, 1905; XLV, 1912; XLVI, 1914; XLVII, 1915.
- 21) *Ibid.*, XLI, p. 381.
- 22) Haliczzer, Stephen. *Between Exaltation and Infamy. Female Mystics in the Golden Age of Spain*, Oxford UP, 2002; Bilinkoff, Jodi. *Related Lives. Confessors and Their Female Penitents, 1450–1750*, Cornell UP, 2005.

- 23) Rodríguez, Pedro. “Origen del «Colegio» de las Beatas Dominicas de Pamplona”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, 9, 1996, pp. 25-69; Lorenzo Pinar, Francisco Javier. *Beatas y mancebas*, Zamora, 1995.
- 24) Velasco Bayon, Balbino. “Fundación del convento de terciarias franciscanas de Santa Isabel de Cuéllar”, *Archivo Ibero-Americano*, 31, 1971, pp. 475-482; Avellá Cháfer, Francisco. “Beatas y beaterios en la ciudad y arzobispado de Sevilla”, *Archivo Hispárense*, 65/198, 1982, pp. 99-132; Riesco Terrero, Ángel. “Tres documentos interesantes (siglo XVI) para el conocimiento del origen y transformación del “beaterio” de alhama de Granada”, en *Las Clarisas en España y Portugal. Congreso Internacional Salamanca, 20-25 de septiembre de 1993*, Madrid, 1994, Actas II/2, pp. 789-804.
- 25) Braguier, Laurey. “Aprobación, vida activa y enclaustramiento de las beatas castellanas: las cartas como reflejo de la institucionalización en los siglos XV y XVI”, en A. Castillo Gómez (dir.) *Cartas-Lettres-Lettere: discursos, prácticas y representaciones epistolares (siglos XIV-XX)*, Alcalá de Henares, 2014, pp. 273-283.
- 26) Surtz, Ronald E. *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain*, Philadelphia, 1995, pp. 1-20. 女の記録が残りにくい理由は、それが貴重だとはみなされなかったためでもある。たとえばルターが女に宛てた手紙の多くは残っているが、逆に女が彼に宛てた手紙はほとんど残っていないし、彼の妻が彼に宛てた多くの手紙は一通も残っていない。Wiesner-Hanks, Merry E. “Women”, in Hillerbrand, Hans J. (ed.) *The Oxford encyclopedia of the Reformation*, New York, 4 vols., 1996, IV, p. 290.
- 27) AHN Inquisición, legajo 113, exp. 5.
- 28) AHN Inquisición, legajo 106, no. 5.
- 29) AHN Inquisición, legajo 114, exp. 2.
- 30) Guilhem, Claire. “L’Inquisition et la dévaluation des discours féminins”, en B. Bennassar (ed.), *L’Inquisition Espagnol. XV^e-XIX^e siècle*, Paris, 1979, p. 212.
- 31) 注8, 9の文献を参照。
- 32) Miura Andrades, “Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía Medieval”, pp. 157-159.
- 33) Muñoz Fernández, *op.cit.*, p. 86. この見解は、私が調べたこの時期にトレドの異端審問所で裁かれたベアータについて完全にあてはまる。彼女たちの多くは自分の家で暮らす個人ベアータであり、新しい改革派の修道会か俗聖職者を聴罪師としていた。

- 34) *Ibid.*, p. 87.
- 35) *Ibid.*, pp. 48-49. 女子修道院を女の自律的空間として解釈する一連の研究もある。跣足カルメル会のテレサ・デ・ヘススの創設活動も、そのような試みとして解釈されている。彼女は意識的に男性的な権力を排除しようとしていた。Weber, Alison. “Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform”, *Sixteenth Century Journal*, 31/1, 2000, pp. 123-146.
- 36) Nader, Helen (ed.) *Power and Gender in Renaissance Spain. Eight Women of the Mendoza Family, 1450-1650*, Illinois UP, 2004, p. 20.
- 37) たとえばテレサ・デ・ヘススは「女が主の豊かさを享受できないなどということに耐えなければならないのでしょうか」と嘆いている。Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*, ed. Efrén de la Madre de Dios y O. Steggink, Madrid, 9^a ed., 1997, p. 426.
- 38) Muñoz Fernández, *op.cit.*, pp. 26-29.
- 39) Miura Andrades, *op.cit.*, p. 152.
- 40) Graña Cid, María del Mar. “Beatas y comunidad cívica: algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIV-XV)”, *Anuario de estudios medievales*, 42/2, 2012, pp. 709-711.
- 41) Sastre Santos, Eutimio. *La condición jurídica de beatas y beaterios: introducción y textos*, Roma, 1997, p. 97.
- 42) Miura Andrades, *op.cit.*, p. 146.
- 43) Sastre Santos, *op.cit.*, pp. 78, 136-139, 145, 243.
- 44) Bataillon, Marcel. “Liñiguiste et la Beata. Premier voyage de Calisto à México”, *Revista de Historia de América*, 31, 1951, pp. 59-75.
- 45) Goñi Gaztambide, J. “Las Beatas Dominicanas de la Enseñanza de Pamplona”, *Archivo Dominicano*, 16, 1995, pp. 43-68.
- 46) Miura Andrades, *op.cit.*, p. 154.
- 47) AHN Inquisición, legajo 209, exp. 7 (Proceso contra la beata agustina Francisca de San Agustín, 1532-1535).
- 48) 前掲拙稿では、本稿とは別の角度（トレント公会議後のカトリック教会の変化という文脈）からこの異端集団について検討した。
- 49) その大部分を Álvaro Huerca が刊行した。 *Historia de los Alumbrados*, 5 vols., Madrid, 1978-1994. (以下、 *Alumbrados* と略) このうち第1巻がエストゥレマドゥーラ、第2巻がバエサ、ウベダ、ハエンのアレンブラードについて扱っている。ウエルガが刊行しなかった部分については、AHN Inquisición, libros 575-581; legajos 1853-1857, 1987, 1988, 2392-2395を参照した。

- 50) *Alumbrados*, II, p. 588.
- 51) AHN Inquisición, legajo, exp. 4, 137r.
- 52) *Alumbrados*, II, p. 274.
- 53) Vigil, *op.cit.*, p. 211.
- 54) Rodríguez, *op.cit.*
- 55) たとえば、1567年に隠れユダヤ教徒として裁かれたマリーア・デ・トーロとその母カタリーナ・ガルシーアは2人ともベアータとして一緒の家に暮らしていた。AHN Inquisición, legajo 1987/1, N5, 3v.
- 56) *Alumbrados*, II, pp. 551-552.
- 57) *Alumbrados*, I, p. 293.
- 58) 罰金は、被告から没収した財産の額に応じて決められたので、被告の経済力を知るための目安となる。マリ・グティエレスの罰金が5万マラベディ、レオノール・ロペスが3万マラベディ、レオノール・サンチェスが150ドゥカード。*Alumbrados*, I, pp. 501, 511.
- 59) *Alumbrados*, I, p. 478.
- 60) *Alumbrados*, II, pp. 494-496.
- 61) *Alumbrados*, II, pp. 252, 575.
- 62) *Alumbrados*, I, p. 375.
- 63) AHN Inquisición, legajo, 1853, exp. 4, 128v.
- 64) Palacios Alcalde, María. “Las beatas ante la Inquisición”, *Hispania Sacra*, 40, 1988, pp. 124-126.
- 65) Sebastián de Escabias, *Casos notables de la ciudad de Córdoba*, s.l., ¿1618? (ed. A. González Palencia, Madrid, 1949), p. 20.
- 66) AHN, Inquisición, legajo, 1853, exp. 4, 106r.
- 67) Ximénez Patón, Bartolomé. *Historia de la ciudad de Jaén y de algunos varones famosos, hijos de ella*, Jaén, 1628, 221r.
- 68) この数字はマシュー・パリスの年代記が伝えるケルンのベギンの数を連想させる。ベギンの数は13世紀前半のケルンとその周辺に2000人、ケルン市だけで1000人であった。1250年当時のケルン市の人口を1万5000人とすると、市人口の6.5%がベギンであった。上條敏子『ベギン運動の展開とベギンホフの形成 単身女性の西欧中世』刀水書房、2001年、67頁、255頁。16世紀後半におけるハエン、ウベダ、バエサの人口に関しては、Rodríguez Molina, José. “Jaén en el siglo XVI. Época de esplendor”, en *Historia de Jaén*, Jaén, 1982, pp. 265-308; Coronas Vida, Luis Javier. “Estructura socioprofesional de la ciudad de Úbeda en 1591”, *Boletín del Instituto de*

- Estudios Giennenses*, 159, 1996, pp. 7-21; Higuera Quesada, María Dolores. “Estudio sobre la evolución de la población de Baeza. 1550-1750”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 176, 2000, pp. 141-193.
- 69) Bennassar, Bartolomé. *Valladolid en el Siglo de Oro*, Valladolid, 1989, pp. 180-181.
- 70) Rodríguez Molina, J. *Historia de Baeza*, Baeza, 1985, p. 189.
- 71) Coronas Vida, *op.cit.*, p. 11.
- 72) 生涯独り身で暮らし続ける女も決して少なくなかったはずである。オーウェン・ハフトンによると、近世（1550年から1800年まで）において50歳以上で未婚のまま死亡した女の割合は5%から25%であった。N・Z・デイヴィス, A・ファルジュ編（杉村和子・志賀亮一監訳）『女の歴史 III 十六ー十八世紀 I』藤原書店, 1995年, 50頁。
- スペインに関しては具体的な数字はわからないが、審問記録には40や50の年齢の *doncella* が登場することが珍しくない。*doncella* の語はふつうは10台後半から20台後半の女に対して用いられ、それゆえ「娘」とでも訳されるべきだが、広義には「未婚女性」を意味する。未婚のまま生涯を終えた女は史料に現れにくいいため、その実態はわからないことが多い。
- 73) Weber, Alison. “Recent Studies on Women and Early Modern Religion in Spanish”, *Renaissance Quarterly*, 52/1, 1999, pp. 197-206.
- 74) Atienza López, Ángela. “De beaterios a conventos: nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna”, *Historia social*, 57, 2007, pp. 145-168.

