

〈論文〉

社会的・生理学的位相から見た

ユカタン・マヤの疾病観

吉田 栄人

はじめに

病気は身体に現われる生理学的な疾患であると同時に、社会的に定義された個々の人間がその社会的な機能を果たし得ない状態にあることを意味する。しかし、社会的な存在としての人間も疾病に関する限り一身体である。それゆえ、様々な社会的病理の説明にも人間の身体語彙およびそのイメージが流用される。その意味で、ある社会における疾病観を理解するためには、その社会が有する身体観、さらにはその身体の生理学的な変化のうちいかなる症状が病的疾患とみなされるのかを知ることが不可欠である。

ところが、ユカタン・マヤの伝統医療に関する研究においてそうした社会文化に固有の民族知の重要性は認識されながらも、各社会が生理学的なレベルにおいてどのような身体観を持ち、またその社会に暮らす人々が病気を身体に関する生理学的な知識との関連においてどのように認識しているかに関する詳細な研究はあまり行なわれていない。ユカタン・マヤの疾病観に関連する研究において、身体観あるいは身体に関する民族知が取り上げられることはあっても、ほとんどの場合、身体は人間社会のコスモロジーを投影したものとして描写され (García, *et al* 1999; Balam Pereira 1992; Villa Rojas 1980; William 1990)、身体生理学的な観点からマヤの身

体観を記述したものは存在しない。

こうした現状を踏まえて筆者は拙稿（吉田2002a）においてユカタン・マヤ語のタクソノミー分析から得られたユカタン・マヤの身体観を部分的にはあるが紹介した。また、別稿（吉田2002b）ではそのタクソノミー分析によって特定されたユカタン・マヤの各身体部位および器官に現われる疾病の分析から、身体生理学レベルにおける民族知としての疾病観について検討した。しかし、ユカタン・マヤの疾病観には *kuch*（神がもたらすとされる皮膚病の一種）のように必ずしも身体生理学的な知識だけでは説明できない病気が存在する。そうした病気を含めた疾病観を理解するためには、生と死の狭間で生起する人間存在への心理的、宗教的、さらには哲学的な観念の領域をも考察する必要がある。そこで本稿では、身体レベルの生理学的な現象として捉えられる疾病は社会的文化的なレベルとどのように接合しているのか、言い換えればユカタン・マヤは社会的な存在としての人間身体に現われる疾病を、社会生活のレベルにおいてどのように定義し、また分類しているのかについて考察を進めたい。

そうした考察のための資料として本稿で取り上げるのは植民地時代に作成されたマヤ語辞書（以下、コーパスと呼ぶ）である¹⁾。また、方法としては辞書に記載された疾病関連語彙の統語論的分析から、それらの語彙が持っている意味領域を探る。辞書をこうした分析のための民族誌的資料として利用するには、辞書編纂者の文化的バイアスや時代的拘束性など様々な制約と分析上の限界がつかまとう。そうした欠点が明らかであるにも関わらず、本稿の分析は次の二点において必要かつ有効であると思われる。

まず第一に、ユカタン・マヤ語辞書コーパスは植民地時代以前のユカタン・マヤの社会や文化に関する貴重な民族誌的資料であるにもかかわらず、必ずしも的確な扱いはされてこなかった。疾病観あるいは医療観だけに限定するならば、従来の研究は西欧医学をベースとした論理枠組みから今日のユカタン・マヤの疾病観・医療観を理解し、さらにはそれを過去のマヤにまで敷衍しようとするものであった。マヤ語辞書のデータはそうした議

論を裏付ける証拠として利用されてきたのであり、またその証拠の提示の仕方も各研究者が膨大な語彙の中から適当だと思われるものを探し出して来るという非常に恣意的なものであった。

現存する植民地時代の辞書がいつの時代の、しかもどの地域の、どの社会階層の言語を収録したものかは不明である。しかし、ある時代の、ある地域の言語の語彙目録であるという点で、それは一つの言語世界を構成している。すなわち、辞書中の各語彙はその言語コンテキストにおいてまずその意味領域が確定されて初めて意味を持つものである。ところが、そうした手続きが取られないまま、各研究者の目にとまった語彙だけが、研究者の意味世界に流用されてきたのである²⁾。それに対して、本稿の議論は辞書中の語彙の分析を通じて、すなわち辞書の言語コンテキストにおいて、疾病の意味領域を確定しようとするものである。

第二は分析方法に関わるものである。コンピュータを用いてある語彙の使用例を網羅的に抽出できたからといって、その語彙の意味領域が自動的に確定されるわけではない。ある語彙の意味領域はむしろ他の語彙との差異によって測られるものである。そうした意味を生む差異を特定するために本研究では統語論的分析を行なっている。語彙が本来持つはずの意味領域によって同一文中に用いられる語彙群はおのずと限定される。また、言語のシンタックスによってその語彙と関連して使用されうる語彙群はさらに狭められる。こうした言語の特性を利用すれば、かなり高い確率で語彙の意味領域を推測することが可能になるはずである。すなわち、疾病という意味領域と統語論的属性によって絞り込んだ語彙群の中での意味領域を確定することができる。本稿の議論が、ある疾病語彙がある社会的コンテキストにおいて使用される形態を明らかにしようとするものではなく、統語論的なレベルにおいて疾病語彙が構成する意味領域を理解しようとするものである限りにおいて、本稿の議論は十分に有効なものであると言えよう。

1 疾病語彙

1.1 語彙分類

マヤ語辞書コーパスに見いだされる疾病語彙は、①身体部位および器官の疾患を表す症状語彙、②病名、③病的状態を表す抽象語の3つに大きく分けることができる。

第一の疾患表現では *sipp cal* 「腫れたのだ」、*tab nak* 「括られる腹〔さしこみ〕」、*nachh bac* 「やせ細った骨〔結核など〕」、*bis ich* 「穴だらけの顔」といった具合に身体部位あるいは器官とそこに表われる病気の症状との組み合わせによって病気であることが表現される。一方、第二の病気表現は特定の病気に付けられた固有名詞であり、必ずしも身体部位は明示されない。たとえば、*auatmo* (悲鳴を上げたくなるような脇腹などの痛み)、*coc* (喘息)、*hauay* (らい病)、*kak* (発疹性皮膚病)、*tam(a)cas* (狂気)などがこれに該当する。第三の表現群は病気であることを示す抽象的な一般概念であり、病気になることあるいは逆に病気が治ることなど人間の心身の変化を記述する場合に使用されることが多い。そうした語彙としては *chhapahal*, *cimil*, *yah*, *koch*, *kohan* などがある。ただし、*koch* は罰として神が送るとされる病気であり、特定の病気を表わした名称あるいはその総称とみなすことも可能である。

マヤ語辞書コーパスには病人であることを示す表現が数多く存在するが、それらの多くは *ah bacil* 「結核患者」(M008) のように接頭辞の *ah-* を伴って、特定の病気や症状を患っている人を指している。これに対して特定の病気や疾患が示されない病人を表わす一般的な語彙として *kohan* がある。この *kohan* は *ah tantah kohanob* 「病人を看護する人」や *yotoch koha'an* 「病人看護施設」³⁾ といった用語にも用いられており、言及される人が健康を害した状態あるいは治療を必要とする状態にあることを示す抽象的な概念であると考えられる。

また、*chhapahal*, *cimil*, *yah* も病気であることを意味する抽象的な概念として用いられることがあるが、これらを用いて病人であることを示す

ためには接頭辞の *ah-* を必要とする。このことは、これら三つの概念が特定の病的状態を表わすための語彙であることを示している。実際、モトウール辞書はこれらの語彙に対して次のような解説を加えている。

ah cimil 「病人、またはまもなく死ぬであろう人、あるいはすでに死んだ人を意味することもある」(M014)

ah chhapahal 「病人、病気にかかった人」(M022)

ah yaail 「病人、けがをした人、皮膚病持ち、あるいはからだに痛みを抱えた人」(M026)

cimil は死をも意味する単語であることから、病人に対して用いられる場合は、不治の病に罹ったり、病状が進んで手の施しようがなくなって、もはや死ぬことが明らかであるような病人であろうことが予測できる。*chhapahal* は今日では使われておらず、その含意するところはよく分からないが、脂を意味する *chhap* からの派生語だとすれば、発熱などによって汗や脂で体が汚れ、またその汚れた体を思うように洗えない状態にあることを表わしているのかもしれない。*yah* は後述するように傷あるいは傷をおったことによる痛みを表わす語彙である。しかも、*yah* が表わす傷は擦り傷や切り傷だけでなく、皮膚に生じた炎症一般をも指すため、皮膚炎を患っている場合にも該当する。こうした「病人」を表わす意味領域の相違から推測すれば、*yah* は個人が身体レベルで何らかの痛みを感じる状態を指し、*chhapahal* は具体的な痛みとは別に本人が病気であることを気にしている状態を指し、さらに *cimil* とは周囲の人たちがその個人的な状況を社会的なものとして定位してしまった状態を指していると言えるのかもしれない。そこで、*cimil*, *chhapahal*, *yah* の違いをより明らかにするために、治療のコンテキストにおいてそれぞれどのように扱われているのか、特にどのような処置がとられているのかを調べてみよう。

1.2 *cimil*, *chhapahal*, *yah* の意味論的位相

病気の治療もしくは回復に関する表現には次のような文例が見いだされ

る。下線部が治療もしくは回復に関する部分である。

<CIMIL>

- matan u chalba in cimil* 「幸いにして私は病気がおさまった」(F082)
chhenel cimil 「重病の進行が止まる」(P091) ; 「病気が和らぐ, おさまる, 軽減する」(F107)/*chhenaan in cimil* 「私の病気はおさまった」(M261)
dzemaan cimil 「病気が和らぐ」(M214)
hatsal cimil 「病気が軽減する」(F128 ; V085)
hel cimil 「病気が緩む」(F135 ; P122)/*helel cimil* 「病気が軽くなる」(V085 ; F136)
malel cimil ; *mal cimil* 「病気が治る」(M496)
tem hal cimil 「病気が緩む」(F334 ; P323)

<CHHAPAHAL>

- chhenaan in chhapahal* 「私の病気は落ち着いた」(M261)
cocol u chhapahal 「病気が緩む」(M127)
dzemaan chhapahal 「病気が緩む」(M214)
haatsal chhapahal 「病気が軽くなる」(V085)
haavi in numyaa yetel in chhapahal 「私の苦勞と病気は終わった」(M300)
helel chhapahal 「病気が緩む」(V105) ; 「病気が軽くなる」(V085)
maa uchac in dza dzacaltic a chhapahal 「君の病気は私には治せない」(M214) / *manaanen tin chhapahal dzacal tu lacal* 「私は自分の病気にあらゆる薬を使ってみた」(M502)
mac ba chhapahal 「病気が一定期間止まる」(V229)
mal chhapahal 「病気がなおる」(M496)
nici in chhapahal 「私の病気は緩んだ」(F258)
tempahi in chhapahal 「私の病気は緩んだ」(F258)

<YAH>

chacbakhal yaa 「傷が治るとき傷口が赤みを帯びる」(M225)

dzacyah 「治療する, 治療, 薬」(F454); 「人を治療する, 毒殺する」(M207)/*dzac yah, dzadzac yah* 「病気を治す」(V222)/*dzac-yaa* 「医者, 治療師」(P427)/*ma dzacben u yaah* 「あの病気に治療法はない」(F454); 「治せない」(F078)/*maa chaan dzac tu yah* 「その傷に薬は効かない」(M206)

leshal yaa 「傷が新しい肉でふさがる」(M454)

manbal manbal u yayil 「傷が治りつつある」(F230)

teman u yaail in chacauil 「熱による痛みはもう引いた」(M708)

sis hal yayil 「痛みが和らぐ」(V474)

cimil が死を待つばかりの病気であるとすれば, その治療に関しては基本的にはなす術がなく, 痛みなどの苦痛が一時的にであれ和らぐか, 奇跡的に回復するかのいずれかしかなければならないはずである。実際, 辞書コーパスには *chal, chhen, dzem, hats, hel, tem* のように痛みなどが和らぐことを表わす動詞か, 「通り過ぎる」を意味する *mal* を用いた表現の記載しかない。

chhapahal の治癒に対しても *cimil* とほぼ同様の動詞が用いられているが, *col* (引き抜く・取り去る), *hau* (終わる), *mac* (塞ぐ・閉じる), *nic* (止まる), *dzac* (治す) といった動詞も用いられている。*cimil* には使用例が見られないこれらの語彙は, *chhapahal* が基本的には制御可能であることを示していると言えよう。

yah に関しては, *cimil/chhapahal* と同様に *chal, tem* のような痛みが和らぐことを意味する動詞が使用される一方で, *chac bak hal* (肉が赤みを帯びる), *les* (傷が回復する), *sis hal* (冷たくなる) などの, 身体が正常な状態に戻ることを表わす表現が使われている。また, *yah* に対しては治療を意味する *dzac* も多数使われている。治療師も (*ah*) *dzac yah* (傷治し師) と呼ばれている。この治療行為を表わす *dzac* は本来, 薬あるいは薬草を意味する語彙である。煎じて飲む場合と患部に貼ったり塗ったりする場合があるが, いずれも特定の患部ないしは症状に適用され

る。その意味で、*yah* は本来身体部位ないしは器官に起きた具体的な疾患を表わしていると考えられる。

なお、*chhapahal* にも *dzac* の使用例が2つ見いだされる。*maa uchac in dza dzacaltic a chhapahal* 「あなたの病気を（薬で）治すことは私にはできません」と *manaanen tin chhapahal dzacal tu lacal* 「私は病気（を治すの）に全ての薬を試してみた」であるが、いずれも特定の身体部位ないしは疾患に言及しているわけではない。したがって、*chhapahal* に対する *dzac* の使用は「病気の治療に薬を使う」ことを意味するだけで、*chhapahal* そのものを治すことを意味しているわけではない。すなわち、薬の効果によって身体の疾患が改善された場合に、病人は *chhapahal* の状態から解放されることになるだけであり、*chhapahal* それ自体は治すべき疾患ではないということになる。

cimil, *chhapahal*, *yah* は人間にとっての苦痛を表わすという意味では共通であり、いずれもそれから解放されることが期待されるものである。それゆえ、*cimil*, *chhapahal*, *yah* は *tem*（鎮める）のような苦痛の軽減ないしは消滅を表わす語彙による言及が等しく可能なのだと言える。また、*cimil*, *chhapahal*, *yah* はそれぞれに別個の現象を指しているのではなく、身体のどこかが疾患を抱えている様をそれぞれ別の観点から表現しているに過ぎない。小さな *yah* だと思っていたものが、いつの間にか重症化し気が付いたときにはもはや手遅れになってしまうような事態が起こらないとも限らない。たとえば、*noh yah* 「大病」はそうした不治の病を指している。傷が存在することだけに注目するならば、傷の大小にかかわらず、また仮に本人がそれを重要視しなくとも、傷を負った人間は *ah yaa'il* である。しかし、傷を抱えた本人がそれを苦痛だと感じ始めたとき、あるいは周囲の人間がその人の抱える健康上の問題で何らかの対応を迫られたとき、傷を負ったその人 (*ah yaa'il*) は *ah chhapahal* と呼ばねばならないだろう。そして、その傷がもはや回復不可能なものとなったとき、その人 (*ah yaa'il - ah chhapahal*) は息絶え、戻らぬ人 (*ah cimil*) と見なさ

れるのだと言えよう。

しかし、*cimil*, *chhapahal*, *yah* を区別しているのは必ずしも病気の程度や進行具合などではない。むしろ、病気が個々の人間にとってどのような意味を帯びているかこそが区別のポイントである。病気を身体レベルにおいて認識すること、すなわち身体生理学的な意味における疾患を発見することが *yah* という概念が発動される契機となる。身体に何か異変が起きていると認識されたとき、それは痛みという意味での *yah* ではなく、病気という意味での *yah* を発症したと理解されているはずである。スペイン語で *tener mal* (具合が悪い) と言う時、マヤ語ではこの *yah* が使われる。たとえば、ウィーン辞書に記された *ya calil. mal de garganta. ya calil yan ti, ya u cal. Tiene este mal.* (V459) という解説は、*yah* が「のどの痛み」「のどの不具合」「のどの病気」という身体生理学的な症状と病気という社会文化的な概念との間で意味が揺れ動く様を示している。

一方、*chhapahal* はそうした *yah* を発症した本人が、自らを病人という非健康状態にあることを認知することによって初めて成立する概念である。あるいは、本人はそう思わなくとも周囲の人間がその人は病的状態であると判断した場合にも同様に *chhapahal* 概念が適用される。その意味で *chhapahal* は個人的な判断を基準とした心理的な概念である。

yah であれ *chhapahal* であれ、病気を抱えていても日々の活動を続けられる場合もある。しかし、その活動に多大な支障が出始めたとき、周囲の人間はその病人を外した生活設計を考えねばならなくなる。病気の悪化のどの段階でその死亡を想定するかは、周囲の人間の個人的な判断ではあるが、それ以上にその病人が家族あるいは社会において果たしている役割に大きく依存している。その社会的役割がもはや果たせない状態であると判断された時、*yah-chhapahal* は *cimil* に大きく一步近づくことになる。ただし、*cimil* は死を意味するのであって必ずしも病状が限りなく死に近づいた状態を表わしているわけではない。*cimil* カテゴリーが適用されるには病状にそれなりの症状が現われることが必要ではあっても、その

病気を抱えた人間が近々死ぬという判断こそが重要なはずである。その意味では、病いとしての *cimil* は個人が社会において占めるポジションと、そのポジションに社会が与えた社会的かつ観念的な意味づけによって規定された概念であると言えよう。

だとすれば、抽象概念としての病気を表わす *yah*, *chhapahal*, *cimil* はそれぞれ生理学的な自然現象として身体に生じた疾患、意識の働きによって規定されるひとの立場から見た心理現象としての病い、そして社会・文化によって観念論的に定義された人間だけが患う病気を示しており、ユカタン・マヤはこれら3つの病気概念を意味論的位相において巧みに使い分けていたと言えるのではないだろうか。

2 死の表情と論理

2.1 *cimil* (死)

ところで、*cimil* は前述の通り、社会的観念論的な死としての病いを意味する語彙であるが、そうした病いも個人のレベルにおいては肉体的な苦痛であり精神的な苦悩や恐怖であるはずだ。言い換えれば、*cimil* という疾病概念の発動には死にゆく身体の変化ないしは症状に対する何らかの認識が伴っているはずである。ユカタン・マヤは身体のどのような変化に死を見いだしているのであろうか。そこで次に身体レベルにおける死はどのような表情を持ったものとして記述されているのかを検討しておこう。

次はマヤ語辞書コーパスにおいて死ぬことを表わした代表的な表現をリストアップしたものである。なお、*cimil* は本来死そのものを意味するため、*cimil* が使われるフレーズにおいて死ぬ前の人間の状態が示されることはない。

bancunah tsekel 「死ぬ」(骸骨を積む) (M079)

chahal ich 「(顔)色を失う、死にかけた状態」(M227)

hahak ik 「死にそうな人間の口があく」(V151)

hidz 「死の瞬間、意識が遠のく、臨終。死の間際、身体が痙攣するこ

- と」(M311)/*hidzil ik*; *hidzil u cah yik* 「苦悶する, 死にかけている病人の身悶え」(風邪が終わる)(F070)
- benel ik* 「死ぬ」(息がなくなる)(M083; F673)
- lah pach ik* 「臨終を迎える」(息が尽きる)(F209; M447)
- xuulul-ik* 「死ぬ」(息が絶える)(P401)
- ocol kin* 「老人が死ぬ, 死を待つだけの状態」(M587)/*kuchaamen tin kin* 「私はもう死が間近だ」(M435)/*tii kinil yan* 「死にそうな状態にある, 人生最後の日を迎えている」(M717)
- maansah ba, maansah oc* 「死ぬ」(終わる?)(M505)
- paayal cuxtal* 「死ぬ」(命を返す)(M614)/*xulul cuxtal* 「死ぬ」(命が尽きる)(M787)/*ocol cuxtal, hidzil cuxtal* 「死ぬ」(命が終わる)(V477)
- saatal* 「なくなる, 壊れる, 終わる, 死ぬ」(M164)
- sac nenek ich* 「白目を剥く(死にかけている状態)」(F427)
- sadz baat* 「手足が伸びる(死ぬことをも意味する)」(F435)
- sipil* 「死ぬ」(罪を犯す)(M173)
- tadz baat* 「手足が伸びる, 死ぬこと」(M686)/*tadz, tadzcunah* 「手足が伸びる(死ぬことを意味する)」(F435)
- takyah pacat* 「最後を迎える, 死にかけている, 最後の視線」(M690)
- toch, tochah* 「死ぬ」(固くなる)(P330)
- tu mochah yoc* 「死んだ」(足が縮こまった)(M524)

これらの表現はおよそ2つのグループに分けることができる。一つは死を身体の生理学的な現象として表現しているもので、主に身体部位・器官ないしはその生理的活動に言及しているのが特徴である。そしてもう一つは、生命を限りあるものとみなし、その終焉にいたることを死とするものである。

前者の例に該当するのは身体部位が明示された *chahal ich, sac nenek ich* などである。その他にも、身体部位こそ明示されていないが、*hak*

(喘ぐ), *ik* (息), *sadz/tadz* (手足を伸ばす), *toch* (固くなる), *moch* (縮こまる), *takyah pacat* (最後の視線)などは死を身体の生理学的現象によって表現している点で同じカテゴリーに属している。これらの表現で注目されている身体の変化は、主として目の動きの停止, 呼吸の停止, 手足など体を動かす力の喪失, 体の萎縮などである。

上にあげた身体変化はいずれも死亡した場合のものであり, 死をもたらした原因について述べているわけではない。*saatal* は消失することを意味する語彙であり, 身体に対して用いられた場合, 言及された身体器官が機能を失なうことを表わす。しかし, 上述の例における *saatal* は特定の身体器官が想定されている訳ではない。むしろ, 身体という生命を宿す媒体そのものが機能停止に陥った結果として死に至ることを表わしているようである。つまり, 死を意味する *saatal* もやはり死の原因ではなく結果を表わしているだけである。

死を定義する2つ目のグループに属するのは *kin*, *paayal cuxtal*, *xulul cuxtal*, *hidzil cuxtal*, *lah* である。*kin* は日にちを表す一般的な語彙であるが, ある特定のコンテキストにおいては死ぬ日すなわち人生の最後の日を表していたのだと思われる。*cuxtal* はまさにその人生ないしは生涯を表す語彙である。死との関連でこの *cuxtal* に対して用いられた動詞は, その人生が終わりを迎えることを表す語彙である。たとえば, *xulul* は終わること, *hidzil* は引き抜くことを意味する。また, *pay* は返すことを前提に借りることを意味する語彙であり, *paayal cuxtal* はそれまで借りていた命を返却することを表わす表現であると考えられる。*lah* に関しても終わるものは明示されていないが, やはり人生あるいはそれを構成する何かが終わることと考えていいだろう。

sipil もこの第2のグループに含めることができるかもしれない。*sipil* は本来過ちを犯すことを意味する語彙である。過ちを犯すことは死にも等しいという意味なのか, あるいはカトリック教徒は死を迎えるに当たって過ちすなわち罪を犯したことを認め, 神に許しを請わねばならないことか

らこの語が使用されているのかは定かではない。いずれにせよ, *sipil* はカトリック的な観念を色濃く反映した表現である。辞書に採録されたマヤ語の解説のみならず記載されたマヤ語そのものに、すでにカトリックの観念がかなり入り込んでいることを考慮するならば、この *sipil* だけでなく、最後の日を表す *kin* などにもカトリック的な観念がすでに混入しているのかもしれない。ただ、生あるものが死すことは生き物にとって普遍的な事実であり、マヤの人々にとっても死はやはり限られた命の終焉であったはずである。

以上が言語表現から見た身体レベルにおける死の表情である。そこには、身体の生理学的なレベルで死という現象を捉えようとする深い洞察があることがわかる。と同時に、人間は生き物としてその死を必ず迎えねばならないことに対する哲学的かつ宗教的な省察が行なわれていることも明らかである。

2.2 *ik* (風) の意味領域

死ぬことの身体症状を示す前述の第1のグループに *ik* (息・風) に言及したものがいくつかある。*ik* は現代ユカタン社会においては病気を引き起こすものであるとされている。マヤ語辞書コーパスにも、風を病気と結びつけている事例の記載も存在しないわけではないが、風はむしろ命そのものを表わす場合の方が圧倒的に多い。まず、その使用例を見てみよう。

ik 「空気, 風」(V077; M384; F163); 「空気, 息」(F487); 「息, 鼻息」(V084); 「あえぎ, 鼻息, 口から出す息」(M384); 「霊, 命, 息」(M384); 「風, 生命の霊」(F765); 「人が持つ命, 人に息吹を与える命」(V634)

chhaal ik 「力を取り戻す, 回復する」(息を回復する) (V615); 「病気から立ち直る」(F104); 「回復する, 活気づく, 息すなわち力を取り戻す」(F102); 「病人が元気を取り戻す, 回復する」(V083); 「病人が正気を取り戻す」(V571); 「呼吸」(V570)/*chhaal ik*,

- chhaal kiik* 「病人が我に返る, 回復する」(M257)
chucul ik 「気をもむ」(F097; P079)/*chuucul ik* 「病人が非常に苦悩するさま」(M248)/*chuuclac ik* 「気をもんだり, 思いに耽ったり, 苦悩したり, 様々な思いを巡らせること。寝たつきりで気が落ち着かない病人」(M248)
com ik 「短命」(風が短い) (V145)
manan ik 「気絶する」(風がない) (F578); 「力なく気絶する」(F232); 「驚愕して, 我を忘れる, 力なく気絶する」(F432)/*manan ik tu uich* 「顔色が失せる」(F304)
nach ik 「長生きする」(風が長い) (V145)
put ik 「呼吸」(V570)
satal ik 「驚愕する, 我を忘れる」(F347)/*saatal ik* 「卒倒する, 気絶する」(V094)/*saatkalac ik* 「空腹や暑さ, 熱で気絶する」(M165)
takyah ik 「死を迎える」(F328)
ti tipp yik u kab 「脈が激しくなる」(F339)

人間の息は呼吸をすることによって生じる空気の流れであるという点で, 風と同じ *ik* と呼ばれる。その息は人間が生きている限り常に生じるものであるため, 生命のメタファーとなりうる。*ik* に対して命 (*vida*) という意味が与えられているのはそのためだろう。その場合の命とは息をすることの結果としての生きることを意味し, *chhaal ik* (意識を取り戻す・我に返る) に見られるように意識があることを表わすと同時に, *com ik* (短い命), *nach ik* (長生き) のように人が生きた軌跡を表わすことも可能である。

また, *ti tipp yik u kab* (腕の風が騒ぐ) といった表現は, 風がある種の生命的エネルギーを持ったものとみなされていた可能性をも示している。たとえば, *manan ik tu ich* (顔から風が消える) は血の気が失せることを指しているが, この場合の *ik* は状況証拠としての意識というよりは, もっと主体的なものであることを示している。それゆえ, そうした生命的

なエネルギーを持ったものが体から失われること (*hidzil ik*, *satal ik*, *manan ik*, *takyah ik*, *xulul ik*) は気絶や死という身体の変化をもたらすと理解されたのであろう。ただし、この *ik* を失うことは必ずしも身体の死を意味しないことに注意を要する。たとえば、*manan ik* (風の欠如) はあくまで意識を失うことであって、身体が生理学的に死すことを意味しない。すなわち、*ik* を取り戻しさえすれば、人間は意識を回復するのであり、息が途絶えた状態は決して身体の生理的機能が回復不可能な状態としての死に至っていることを意味しない。人間は息を吹き返しさえすれば、自ら傷を癒やし病気を治す力を持っていることを思い起こす必要があるだろう。

ところが、今日では *ik* がこのような生命的なエネルギーの意味で用いられることはほとんどない。むしろ、それは病気を引き起こすものとみなされている。植民地時代のマヤ語辞書にも *ik* が病気と関連づけられた記載がいくつか存在しないわけではない。では、*ik* は元々は生(健康)と死(病気)のように対立する概念を内包していたのだろうか。*ik* は本来持っていた生命に繋がる意味領域を失い今日に至っているのだろうか。これらの疑問に答えるために、次に *ik* が病気と関連づけられている事例を検討してみよう。

baalan ti ik 「腹が張っている (*ventosidad*)」 (M073) ; 「腹が張る」 (F019)/*baalam ik* 「お腹の張り」 (P014)

boh ik 「風で体が冷える (*pasmarse*)」 (V506 ; M089)/*tu bohahen ik* 「からだ冷えた」 (M089)

hadz ik 「風にあたる、パスモ、しびれ」 (P117) ; 「風でからだ冷える」 (V506) ; 「風にさらされて顔にできるひび割れ」 (F131)/*hadzaan tumen ik* 「風邪をひく、風がからだを突き刺す」 (V570)/*haadzal tu men ik* 「風でからだ冷える」 (M288)/*hadzal tumen ik*, *hadzal tumen tamcas* 「パスモでからだ硬直する」 (V321)

hul ik 「風でからだ冷える」 (M327)

oacan ik ti 「お腹が張る」(F019)/*ocol ik ti* 「風が腸に入って腹が張る」(V133)

pom hal nak tumen ik 「腹や腸がはる」(V133)

sal ik 「風で顔にできるひび割れ」(F131)/*yanyan u sal ik u okol* 「顔にひび割れがたくさんできた」(V373)

tsaayal-ik 「風で苦しむ, しびれ」(P359)

u haayal, u haayalen in hantantic in ximbal, baax in hokol tii ik, etc.
「私は外に出ると風にやられて, その後病気になる」(M343)

u yakal, u yakalen in hantantic yetel uukic sis yetel in hokol tii ik
「冷たいものを食べたり飲んだり, あるいは風にあたりと私はからだをやられる」(M360)

yahal okol tumen ik 「パスモ, からだが冷える」(F411)

これらの病気の多くは体が麻痺したり, 皮膚がひび割れたりすることである。こうした症状は風にさらされることによって引き起こされる可能性が高いという点では, 語中の *ik* は疾患の原因を示したものであると思われる。また, お腹にガスがたまることであると解説された *balam ti ik, ocol ik ti, pom hal nak tumen ik* は風がお腹に入り込んだことを示しているようにも思われる。しかし, それは単にお腹に空気がたまっている状態を指しているだけで, 必ずしも病気のエージェントとしての風がお腹にとどまっていることを説明するものではないと理解することも可能である。風が体に入ることによって病気になるという説明がお腹の張り (*ventosidad*) だけに限定されている事実は, これらのマヤ語はスペイン人がもたらした *ventosidad* 概念を単に説明しただけの可能性も考慮しなければならないだろう⁴⁾。いずれにせよ, モトゥール辞書とサン・フランシスコ辞書において, *ik* は *baalan ti ik* という表現に示されるように病気の一症状を指していた。ところが, ペレス辞書に至っては, *ik* は前置詞の *ti* を失っている。この *ti* の消失が誤植によるものなのか, あるいはピオ・ペレスの筆写ミスによるものなのか, それとも彼が辞書を作成した当時には *ti* を伴

わない表現が一般的であったのかは定かでない。ただ、今日 *balam ik* という語彙が存在することを考えれば、*ti* の消滅が現実が生じたことは事実である。ここで重要なのは、前置詞の *ti* が消滅することによって *ik* は文法上 *balam ik* における主体としての地位を獲得することである。その意味では、お腹がふくれるような病気に対する説明として、*baalan ti ik* が *baalam ik* に変化したことは、*ik* が病気を引き起こすアクターとしての主体性を獲得していく歴史的なプロセスに対応していると言えるだろう。

メソアメリカ文化に広く見られるナグアル思想においては、靈魂の消失あるいはその変化が病気の大きな原因となる。それに対して西欧の疾病観においては、病気の原因となるものが体内に入りこむことによって病気が起きる。上に見たような *ik* に備わる生命観は、ユカタン・マヤも元々はこのナグアル思想に連なる生命観・疾病観を持っていたことを示している。ユカタン・マヤの生命観・疾病観が西欧的な疾病観の下で再編される過程において、*ik* は身体の外部から身体の内部に作用する病因としての役割を獲得し、一方で生命に関する意味領域を失っていったと言えるだろう。それが可能であったのは、ユカタン・マヤではトナル（随伴靈魂）に該当する概念がもともと十分には発達せず、そのかわりに靈魂を身体生理学的なレベルで可能な限り具象化した *ik* 概念が生命観において重要な位置を占めるに至ったこと、そしてそうした生命観を生む、身体の生理学的変化を重視する身体観をユカタン・マヤが持っていたことに起因するはずである。すなわち、ユカタン・マヤの疾病観はもともとスペイン人の疾病観と親和的であった。それゆえ、*ik* はユカタン・マヤの疾病観において靈魂に連なる意味領域を容易に切り捨て、病気のアクターとしての役割を強化させることができたのだと言えよう。

3 健康観

3.1 *ol* (心) の状態

マヤ語辞書コーパスには病人であることを表わす表現として上述の語彙

以外に、*ma ci ol* 「心がうれしくない」のように *ol* (こころ) の状態を表わしたものがいくつか見いだされる。*ma ci ol* という表現が病人を指す語彙として日常的に用いられていたのかどうかは定かではない。これはむしろ *chhapahal* などに対する解説文であると理解するのが妥当ではないだろうか。すなわち、*chhapahal* などについて詳しい説明を求める辞書編纂者に対してマヤの人々が行なった解説だったのではないだろうか。いずれにせよ、この解説的あるいは分析的な表現はマヤの疾病観を理解する上で重要な手がかりを提供するものである。なぜならば、*ma ci ol* は身体の状態を表わす表現の一つである *ci ol* に否定詞の *ma* を付加することによって健康ではない状態としての病気を指しているからである。そこで、次にマヤ語における健康概念を検討してみることにしよう。

そもそも心身の特定の状態を表わす健康という概念はおそらく近代的あるいは西欧的な概念である。健康管理といった論理に現われるような人間が本来保持すべき心身の状態という意味での健康は、病気ではないことと定義される健康とは必ずしも同一ではない。集合論的に言えば、西欧の健康概念は具体的な身体現象としての病気の補集合、すなわち健康_{*i*} = 病気_{*i*} であると同時に、病気であることの補集合、すなわち病気 = 健康_{*j*} という相互参照的な構造を持つものである。しかし、健康_{*i*} に西欧のように「健康」に相当する固有の名称を与えなければならない必然性はかならずしもない。また、病気であることは西欧医学的な意味での「健康」の補集合と必ずしも一致するものではない。なぜならば、病気を定義するための健康_{*j*} は文化によって異なりうるからである。

マヤ語辞書コーパスにおいて健康_{*i*} に相当するスペイン語の *salud* ないしは *sano* は主として *toh ol* (正しく健やかな心) の訳語として用いられている。たとえば、モトゥール辞書は *toh ol* に関して「健康、病気をしておらず健康であること」(M723) と解説している。また、病気が治ることに対してもこの *toh ol* が用いられている点では、*toh ol* は病気としての健康_{*i*} でもあるように見える。たとえば、*toh oolcinah* 「治す、誰かを

表1 病気からの回復を表わす動詞対応表

| 回復動詞 | <i>cimil</i> | <i>chhapahal</i> | <i>yah</i> | <i>ol</i> |
|---------------------|--------------|------------------|------------|-----------|
| <i>tem</i> (おさまる) | ○ | ○ | ○ | ○ |
| <i>chal</i> (やわらぐ) | ○ | | ○ | ○ |
| <i>dzem</i> (やわらぐ) | ○ | ○ | | ○ |
| <i>chhen</i> (おさまる) | ○ | ○ | | |
| <i>hel</i> (軽減する) | ○ | ○ | | |
| <i>hats</i> (わけける) | ○ | ○ | | |
| <i>mal</i> (通り過ぎる) | ○ | ○ | | |
| <i>col</i> (取り去る) | | ○ | | |
| <i>hau</i> (終わる) | | ○ | | |
| <i>lik</i> (立ち上がる) | | ○ | | |
| <i>luk</i> (外れる) | | ○ | | |
| <i>mac</i> (閉じる) | | ○ | | |
| <i>nic</i> (止む) | | ○ | | |
| <i>dzac</i> (治す) | | ○ | ○ | |
| <i>man</i> (鎮まる) | | | ○ | |
| <i>sis</i> (冷える) | | | ○ | ○ |
| <i>heth</i> (裂ける) | ○ | | | |
| <i>sal</i> (軽減する) | ○ | | | ○ |
| <i>chich</i> (強くなる) | | | | ○ |
| <i>cih</i> (楽しくなる) | | | | ○ |
| <i>cul</i> (落ち着く) | | | | ○ |
| <i>hedz</i> (鎮める) | | | | ○ |
| <i>kub</i> (宥める) | | | | ○ |
| <i>lem</i> (鎮まる) | | | | ○ |
| <i>toh</i> (回復する) | | | | ○ |

健康にする」(M723)といった記述が見られる。

しかし、この *toh ol* は *ol* の状態を表わす一つの表現であり、必ずしも *cimil*, *chhapahal*, *yah* などの病気の対立概念をなしているわけではない。たとえば、病気が治ることにはこの *toh* 以外にも、*cimil*, *chhapahal*, *yah* に対しても用いられたのと同様の *chal*, *dzem*, *sal*, *tem* などとも使用されて

いる(表1参照)。つまり、*ol* は *cimil*, *chhapahal*, *yah* と同様に心身の状態を示す語彙群に属しているのだと考えられる。だとすれば、そうした心身のある状態にないことが健康、すなわち健康_i= \overline{ol} であるはずだが、実際には *toh ol* $\neq \overline{ol}$ であり、健康_i=*toh ol* とみなすことには問題が生じる。したがって、*toh ol* は身体のあるべき一つの状態を指し示す健康概念としての健康_j であると言えよう。

ただし、この *toh ol* は身体に生じる生理学的な疾患の欠如状態だけを示すものではない点に注意しなければならない。たとえば、健康_j の補集合(否定詞 *ma* の付加による集合の反転)は、*ma toh ol* 「不機嫌であること」(V255), *ma toh uol ti culaten uaye* 「私はここに座っているのが嫌だ」(F343) といった記載例に示されるように必ずしも身体の生理学的な疾患としての病気を意味しない。*toh ol* には「気持ちが落ち着いていること」(V555), 「安堵感, 安心感, 心の安らぎ」(M723) といった意味も付記されており、*toh ol* は *ol* が取りうるひとつの状態を示しているに過ぎない。表1において *ol* にだけ用いられている動詞群はそうした *ol* のある状態への移行を表わしているのだと言えよう。すなわち、*toh ol* だけが心身の健康を表わしているわけではない。また、逆にそれらの状態の欠如だけが病気であるわけでもない。したがって、マヤにとって健康とは、身体の生理学的な疾患である病気の補集合, すなわち *cimil*, *chhapahal*, *yah* であるだけでなく、*ol* の様々な形態の集合 (*toh ol*, *ci ol*, *uts ol*, ..., *oln*) を加えた形で表わされるべきものであると言えよう。

3.2 体温のバランス

体の持っている「熱」が正常なバランスに保たれている状態が健康であり、そのバランスが崩れると人間は病気になるという疾病観が、ユカタン・マヤにも存在することは、『チャン・コム』(Redfield and Villa Rojas 1934) 以来の現代民族学の定説である。ところが、ユカタン・マヤ語には「熱い」状態 (*choco*) と「冷たい」状態 (*sis*) を表わす語彙は存在し

でも、この本源的な体の「熱」を表わす語彙は存在しない。

マッカローら (1974) は、ティクルにおける調査をもとに、人間だけでなく、すべてのものが持っている熱は *cuch* であると主張する。*cuch* とは一般には人が背負うものあるいは責任を表わすために使用される。マッカローらによれば、個々人が持つ *cuch* は1日の中でも気温の変化や活動の内容、あるいは摂取する食べ物によって上下するという。また、ハンクスは人間の身体を大地のメタファーによって説明するオシユクツカブの伝統治療師の身体観を紹介している (Hanks 1990: 86-87)。それによると、人間の体は大地であり、呼吸は風である。この大地としての身体には太陽 (*kin*) によって熱 (*kinil*) が付与される。そして、この熱と風の作用によって、人間の身体に入った水は血液に変えられるのである。

こうした身体観ないしは宇宙観はおそらく特定の伝統治療師たちだけが持つものであり、必ずしもユカタン・マヤの人々が共有しているものではないだろう。*cuch* や *kinil* を本源的な熱とみなすのは、あくまでそういったものが存在するとすれば、それは *cuch* (負荷) や *kinil* (小太陽) がそれに相当するのだろう、という彼らの哲学的な解釈に過ぎないはずである。

マヤ語辞書コーパスに見る限り、火や太陽などが持っている物理的な温もり (*kinal*) を受けると、ものは熱くなる (*kinalhal*)。これに対して、病気などによる発熱は *chocoil* (*chacauil*) と呼ばれる。すなわち、熱い (*choco*) 状態になることである。この *choco* とは温度が上昇してものが熱くなることを意味しているのではなく、むしろものが持っている本源的な熱の量が増加することによって正常ではない状態に陥ることを意味している。たとえば、*chacau ol* (心が熱を持つ) は怒ることを意味し、*chacau hal luum* (土地が熱を持つ) は土地が疲弊することを表わす。したがって、人間の場合、熱が出る (*chocoil*) とは病的であることの謂いに他ならない。

一方、ものが冷たい状態を表わす語彙には *sis* と *ceel* がある。*kinal* に

対応するのは *ceel* の方であり、冬場などで寒さを感じる場合にはこの *ceel* が用いられる。*choco/kinal* との対比で考えれば、ものの本源的な熱が下がった状態は *sis* であると言えよう。ただし、*sis* はものが機能不全に至ることを表わすのではなく、むしろ一旦上がった熱が下がることを意味する。それゆえ、*sis luum* は冷やされた肥沃な土地、*sis hal ol* はいきり立った心すなわち怒りを鎮めることを意味する。

ところが、体温のバランスが崩れることが病気に繋がったり、あるいは逆にバランスを取り戻せば病気が治ることを説明した記述をマヤ語辞書に見いだすことはできない。冷たいものを摂取することと病気との関連に触れたものとして唯一、モトゥール辞書に *u yakal, u yakalen in hantantic yetel uwikic sis yetel in hokol tii ik* 「冷たいものを食べたり飲んだり、あるいは風にあたると私はからだをやられる」(M360) という記述を見いだすことができる。しかし、これは冷たいものを食べることはからだによくないことを述べただけであり、必ずしも体温のバランスが崩れることに言及しているわけではない。

むしろ、*sis* に関する記述では病的状態を表わす場合と特殊能力の保持を表わす場合の、全く逆の考え方が共存していることが奇妙でさえある。たとえば、*sis kab* には腕が痺れて利かなくなることを意味する場合と⁵⁾、植物を育てるのがうまい手の持ち主であることを意味する場合がある。これに対して *choco kab* は動物や植物を育てるのが下手であることを意味するだけで、手が病的状態になったことを意味することはない。また、*sis luum* には冷えたそれゆえに肥沃な土地と、冷たさを放出する土地の二つの意味がある。このように *sis* が二つの対立する意味領域を持ちうるのは、それぞれに言及されたものの本質が作用する方向性が違う場合があるからだろう。だとすれば、*choco/sis* はものが向かう相手との関係性によって作用が決定される概念であると言えるのかもしれない。人間が認識する全てのものには当然、人間が定義する特性が付与される。*choco/sis* に関する辞書の用例はそうした「もの」の特性の働き具合を示したものと言える

だろう。そういった意味作用を持つ *choco/sis* を、人間の体温あるいは体液のコンテクストだけで理解することは、*choco/sis* 概念を矮小化するものでしかないだろう。

人間は温度変化を身体レベルで知覚でき、それを言語化することができる。そうした人間の身体感覚に依拠した身体・世界モデルを、ユカタン・マヤの人々が自分たちと共にあって息づいている全てのものに対して適用していたとするならば、*choco/sis* は元々は人間の機能が身体の温度変化によって様々に影響を受けるという経験的知識に基づいた身体生理学的なモデルだったはずである。スペイン人が持ち込んだ体液均衡理論は温度をひとつのパラメータとして持っていたがゆえに、ユカタン・マヤの体温モデルはそれを容易に受け入れることができただろう。むしろ、体内に摂取する食物の「温度」を管理することで、体の「温度」はより効果的に調整が可能になったのかもしれない。だが、一旦は受け入れられたこの体液均衡理論も現在では、近代的な栄養理論と温度計測技術の導入によって失われつつある。

おわりに

本稿ではユカタン・マヤ語辞書に記載された語彙およびその用例の分析から、ユカタン・マヤは病気をどのような認識しているのかを明らかにしようとしてきた。辞書に記載されたデータは民族誌データとして用いるには決して完全な資料とは言えない。辞書編纂者の文化的バイアスゆえに記録されなかった語彙や意味領域、あるいは逆に間違った解釈が記載されている可能性は否定できない。ただ、そうした制約も現代の民族誌が抱える問題点と質的には大きな差はないのではないだろうか。いずれにせよ、データとして問題がないとは言い切れない辞書データであっても、スペイン語で単に「病気である」(*enfermo*) と解説されただけのものにも、マヤ語には特定の身体部位に生じた疾患を表わす語彙から社会的文化的なレベルの病気という抽象的な概念に至るまで数多くの語彙が存在することが明ら

かになった。

yah, *chhapahal*, *cimil* という病気を表わす3つの一般概念の意味論的位相の違いに示されるように、ユカタン・マヤの病気認識は生理学的なからだと社会的観念的な存在としての身体の両者を視野に入れたものである。からだに生じた生理学的傷や痛みとしての *yah* は、個人の心理作用を通じて本人や周囲の人々の苦痛や苦悩としての *chhapahal* となり、病気の不可逆的な進行に至っては身体が存在そのものの危機としての *cimil* とみなされる。こうした病気認識は身体に対する解剖学的かつ生理学的な関心抜きにはあり得ないだろう。特に、身体が病気およびその進行によってどのように変化するかを理解してこそ可能になるはずである。

ユカタン・マヤの疾病観に関する従来の研究はこうした身体生理学的な側面を全く無視してきたと言っても過言ではない。本稿で行なった分析はそうした空白を埋めることを意図したものであるが、本稿で行なった辞書データを用いた分析は今後フィールドワークを行うための予備的な考察でしかない。特に、ユカタン・マヤ固有の生理学に関する民族学的調査と、チラム・バラムの書など病気の治療法等に言及した歴史史料の分析とを組み合わせつつ体系的に検討していく必要がある。

また、病的状態が *ma ci ol* のように「健康」状態の否定として表現されることは、人間のあるべき状態がまず観念的に定義されている可能性を示すものである。健康を意味する *toh ol* の原意も「正しい心」であることを考えれば、ユカタン・マヤには病気を社会的かつ観念的に捉えようとする思考様式も同時に存在したはずである。その意味でユカタン・マヤが人間の存在をどのように規定しているのかを、特に生命観の立場からさらに明らかにしていく必要があるだろう。

(付記) 本稿は文部科学省科学研究費基盤研究(C)(2)の助成による「メキシコ国ユカタン・マヤ社会の宗教的実践に関する医療人類学的研究」(課題番号: 11610315) の成果の一部である。

註

- 1) マヤ語の表記法は辞書によってまちまちであるが, [h] は h, 無気音 [k] は c, 有気音 [k] は k, 無気音 [p] は p, 有気音 [p] は pp, 無気音 [t] は t, 有気音 [t] は th, 無気音 [ch] は ch, 有気音 [ch] は chh, 無気音 [ts] は ts, 有気音 [ts] は dz, [s] は s で統一した。長母音・短母音の区別等は辞書の表記そのままである。また, 辞書中の出典箇所はモトゥール辞書 (Arzávalo Marín 1995) を M, ウィーン辞書 (Acuña 1993) を V, サン・フランシスコ辞書 (Michelon 1976) を F, フアン・ピオ・ペレスの『マヤ語辞書』(Pío Pérez 1866-1877) を P で示し, 頁数を 3 桁で表示した。
- 2) クリスティーナ・アルバレスの一連の研究は語彙全体から意味世界を捉えようとした例外的な研究であるが, 分類の基準が彼女独自のものであり, 研究としては未完である。
- 3) 後述する *cimil* や *chhapahal* が用いられることもある。たとえば, *ah uatan ah cimilob* 「看護人」(F331), *u tsucul na chhapahanob* 「病院」(V 336)。
- 4) *Diccionario de Autoridades* は *ventosidad* について「体に閉じこめられたり, 溜まったりした風」と解説している。また, これに続けて, 「腸が冷えて, ガスを持っている場合には, 赤ワインで暖めるべし」という, ある本の一節を引用していることから明らかなように, スペインにも風に冷やされるとお腹の具合が悪くなるという疾病観が存在した。
- 5) 現代語では声調の違いによって *siis* (冷たい) と *si'is* (麻痺する) が一応区別されることになっている。植民地時代のマヤ語辞書の表記に従えば, この違いは *sis* と *siis* と表記され区別されるはずであるが, 実際にはいずれの意味でも両者の表記が見られる。発音の違いによって両者の意味が混同されることはおそらくあり得ないだろう。むしろ, 使用されるコンテキストにおいてそれぞれの意味が決定されると言えるのではないだろうか。

参考文献

- 池田光穂. 2001. 『実践の医療人類学—中央アメリカ・ヘルスケアシステムにおける医療の地政学的展開』世界思想社。
- 中別府溫和. 1985. 「メリダ周辺地域マニにおける「熱い」／「冷たい」二分法とメン (呪医=祭司) について」メキシコ調査委員会編『南部メキシコ村落におけるカトリック系文化の研究 (Ⅲ)』, 339-377頁。
- 吉田栄人. 2002a. 「ユカタン・マヤの身体観」『ラテンアメリカ・カリブ研究』第9号, 14-29頁。

- . 2002b. 「ユカタン・マヤ語における病気症状語彙（前篇）」『国際文化研究論集』第10号, 119–132頁。
- . 2002c. 『ユカタン・マヤの疾病観——マヤ語・スペイン語辞書による民俗語彙分析——』平成11年～平成13年度科学研究費研究成果報告書。
- Acuña, René (ed.). 1993. *Bocabulario de Maya Than*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arzápalo Marín, Ramón (ed.). 1995. *Calepino de Motul. Diccionario Maya-Español*. Tomo I. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alvarez, Cristina. 1984. *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial. Vol. II: Aprovechamiento de los recursos naturales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Balam Pereira, Gilberto. 1992. *Cosmogonía y Uso Actual de las Plantas Medicinales de Yucatán*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- . 2002. *Sobrevivencia de la flora medicinal: Magia y realidad de los mayas de hoy*. Mérida: Editorial “Nuestra América”.
- García, Hernán, Antonio Sierra, and Gilberto Balam. 1999. *Wind in the Blood: Mayan Healing and Chinese Medicine*. California: North Atlantic Books.
- Hanks, Willam F. 1990. *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya*. Chicago: The University of Chicago Press.
- McCullough, John M. and Christine S. McCullough. 1974. “Las Creencias del Síndrome de Calor-Frío en Yucatán y su Importancia en la Antropología Aplicada.” *Anales de Antropología*, 11, pp. 295–305.
- Michelon, Oscar (ed.). 1976. *Diccionario de San Francisco*. Bibliotheca Lingüística Americana. Vol. II. Graz (Austria): Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Pío Pérez, Juan. 1866–1877. *Diccionario de la Lengua Maya*. Mérida: Imprenta Literaria de Juan F. Molina Solís.
- Redfield, Robert and Margaret P. Robert. 1940. “Disease and its treatment in Dzitas, Yucatan.” *Contributions to American Anthropology and History*, no. 32. pp. 50–81.
- Redfield, Robert and Alfonso Villa Rojas. 1934. *Chan Kom: A Maya Village*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Roys, Ralph. 1931. *The Ethno-botany of the Maya*. New Orleans: The Tulane University of Louisiana.
- Thompson, J. Eric S. 1958. “Symbols, glyphs, and divinatory almanacs for diseases in the Maya Dresden and Madrid Codices.” *American Antiquity*, 23(3), pp. 297–308.

- Villa Rojas, Alfonso. 1980. "La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán." *Anales de Antropología* (II. Etnología y Lingüística), 17, pp. 31-46.
- .1981. "Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatan." *Anales de Antropología*, 18, pp. 13-28.
- Yam Sosa, Martha Beatriz. 1992. Panorama de la medicina tradicional en Yucatán. Tesis de Licenciatura. Universidad Autónoma de Yucatán.

〈Resumen〉

Conceptos socio–fisiológicos de las enfermedades entre los mayas yucatecos

Shigeto YOSHIDA

Este artículo pretende sacar en claridad algunos conceptos de los mayas yucatecos sobre las enfermedades, a través del análisis semántico de los vocablos registrados en los diccionarios coloniales de la lengua maya yucateca.

Los estudios realizados hasta la fecha sobre la medicina tradicional de los mayas yucatecos no les han puesto mucho la atención a las dimensiones fisiológicas del cuerpo humano. Más bien se han concentrado en discutir qué aspectos socioculturales tienen las enfermedades, y por tal razón el cuerpo humano se ha visto como un microcosmo, en el cual están inscritos los valores socioculturales. Esto ha contribuido mucho en mitificar las prácticas médicas de los mayas yucatecos, y también ha estorbado nuestro intento de indagar los conocimientos fisiológicos nativos de los mayas.

Si nos fijamos en cómo los mayas yucatecos describen las enfermedades desde el punto de vista fisiológico, nos damos cuenta de que existe infinidad de vocablos en relación al cuerpo humano y los síntomas patológicos. Esto indica que los mayas yucatecos han puesto mucho la atención en el proceso de la aparición de enfermedades en el cuerpo humano hasta su desaparición.

En este estudio, se analizan principalmente *yah*, *chhapahal* y *cimil*, los vocablos generales para dar significado de estar enfermo. Los usos registrados en los diccionarios muestran que estos tres vocablos tienen sus

propias dimensiones fisiológicas y sociales. *Yah* es una herida que causa dolores, cuya sensación levanta la idea somática de estar enfermo. Al percibirse este *yah* como un obstáculo para desempeñar papeles sociales, *chhapahal* es llamado en conciencia para explicar la situación psico-social en que se encuentra el enfermo. Y al enterarse de que ya no hay manera de recuperarse, el enfermo se considera como muerto. De este modo, la enfermedad que tiene el que está por morir se llama *cimil*.

También se averiguan las nociones de enfermarse y curarse. Se constata que en maya el estar enfermo se define como “no estar sano”, y para describir este estado físico y mental se usa *ol* (corazón). Como muestra el hecho de que a este *ol* se le aplican los mismos vocablos que describen los procesos de curarse de *yah*, *chhapahal* y *cimil*, los mayas consideran también las enfermedades en un proceso ideológico, en donde se dan formas de curar las enfermedades del cuerpo humano como entidad social. Esta vinculación ideológica de enfermarse y curarse con la vida social también se examina en las expresiones relacionadas con la muerte del cuerpo humano.

En la última parte, se revisan los conceptos relacionados al síndrome calor-frío y a los vientos. Los datos de los diccionarios coloniales indican que esos no siempre eran elementos que causaban enfermedades sino eran partes importantes de la vida humana. Es probable que los mayas yucatecos prehispánicos tuvieran un modelo patológico que daba mucha importancia a los procesos fisiológicos. Esto pudo haber facilitado la aceptación del modelo europeo por parte de los mayas. Y en el proceso de sincretización con el modelo europeo, el concepto patológico maya habrá tenido que perder la dimensión vital, que fue rechazada como mágica por los españoles.

Los argumentos desarrollados en este artículo son tentativos. Necesitan verificarse con más datos que proporcionarán las investigaciones de campo y las informaciones documentales de los archivos coloniales tales como los libros de *chilam balam* que todavía no se han indagado mucho en este aspecto.