

3. El cuerpo y sus partes

Nuevamente, la conceptualización cultural-cognitiva y su reflejo lingüístico, aunque ahora con una perspectiva tipológica.

3.1. Peculiaridades en la categorización y conceptualización

Nuestro cuerpo representa un recurso sumamente valioso para investigar la naturaleza de la categorización y de conceptualización. ¿Es adecuado afirmar que, aunque los seres humanos compartimos un mismo cuerpo desde nuestro nacimiento hasta la edad adulta, lo conceptualizamos de maneras diversas no solo al pasar de una cultura a otra, sino también a lo largo de las diferentes etapas de nuestra vida?

Es importante destacar que no nacemos con un conocimiento inherente sobre nuestro propio cuerpo, sino que lo adquirimos gradualmente a medida que crecemos. La conceptualización del cuerpo está estrechamente vinculada al entorno sociocultural, siendo influenciada por la información proporcionada por nuestros seres cercanos acerca de nuestro cuerpo. Además, las «reglas» de interacción y movimiento en el espacio se aprenden a partir de la observación y la interacción con el entorno y las personas que nos rodean. Entonces, ¿cómo se categoriza el cuerpo en diferentes lenguas? A lo largo de este apartado intentaremos contestar a esta pregunta.

En primer lugar, respecto al término *cuerpo*, hay que destacar varios puntos importantes. Por ejemplo, autores como Wierzbicka (1996) y Goddard (2001) lo consideran como un concepto presente en cualquier lengua; entonces, según la perspectiva de Wierzbicka, se trata de un primitivo semántico. Para ilustrar, en idiomas como el lao, la lengua oficial de Laos, el punyabi, hablado en una región entre India y Pakistán, y el yélí dnye, la lengua de la isla Rossel de Papúa Nueva Guinea, el «cuerpo» funciona como un punto inicial, es decir, un «semántico primitivo». No obstante, Enfield *et al.* (2006) señalan que varias lenguas carecen de un término común para «cuerpo». En particular, existen

lenguas en las cuales el nivel más alto de organización de las partes del cuerpo sería «persona» y no «cuerpo» como, por ejemplo, el idioma kuuk thaayorre, hablado en la península del Cabo York de Queensland en Australia, el lavukaleve de las Islas Salomón, y el tidore, utilizado en una de las islas de la Indonesia oriental (Enfield *et al.* 2006, 143). Además, Evans y Wilkins (2001), junto con Wilkins (1996), argumentan que el concepto de «cuerpo» en sí mismo es dinámico y puede tener múltiples significados, refiriéndose tanto a la piel, el torso y la persona en general.

En segundo lugar, se plantea la cuestión de qué criterios se utilizan para categorizar y nombrar las partes del cuerpo humano.

La aproximación tradicional está relacionada con la experiencia perceptiva, donde la división del cuerpo se realiza según parámetros visuales y físicos. Este enfoque es interesante, ya que visualmente podemos identificar claramente dónde comienza y termina un brazo o una pierna utilizando *nuestro idioma nativo*. Sin embargo, al sumergirse en la tipología contrastiva de las lenguas, se observa que los límites de las partes del cuerpo están conceptualizados de manera variable en distintas culturas e idiomas. Por ejemplo, en lavukaleve no existe un término específico para *brazo*, ni en la lengua aborígen hablada en Malasia, el jahai, para *boca*:

El jahai favorece sistemáticamente un nivel más fino de segmentación. Tiene términos para “pierna superior”, “pierna inferior” y “pie” pero ningún término para “pierna”. El jahai tampoco tiene una palabra para “cara” o “boca”, pero tiene más de quince términos simples para etiquetar partes más pequeñas, como los ojos, el labio superior, el labio inferior, los dientes, las “crestas prominentes a ambos lados de la frente” y las “arrugas entre las cejas”^{cxx} (Enfield *et al.* 2006, 145).

La segmentación visual por sí sola no logra explicar de manera exhaustiva esta categorización. A esto se suman los órganos internos, cuya consideración es fundamental para comprender la división del cuerpo en partes. Este proceso está fuertemente influenciado por factores culturales, los cuales se reflejan en el contenido conceptual de los términos utilizados. Dentro de este contenido conceptual se encuentra el conocimiento sobre la funcionalidad de cada parte del cuerpo. Algunos idiomas presentan términos más detallados para ciertas partes del cuerpo, y esta división está relacionada con las prácticas culturales o sociales: la existencia de un término específico está justificada por su utilidad sociocultural. Además, las creencias y representaciones culturales sobre el cuerpo ejercen una repercusión

significativa en este proceso de categorización. Por lo tanto, la influencia sociocultural en la división del cuerpo en partes se manifiesta tanto a nivel léxico como semántico. Por ejemplo, el término *kɔDDi* en punyabí se refiere a ‘órgano de la cavidad torácica considerado responsable de enfermedades’ («*organ in chest cavity deemed to be responsible for sickness*») (Enfield *et al.* 2006, 142).

Se han realizado intentos de crear una jerarquía universal relacionando las partes del cuerpo entre sí, como lo propusieron Brown (1976) y Andersen (1978). Sin embargo, estos intentos han sido criticados por Enfield *et al.* (2006), ya que algunas lenguas, como el laosiano y el punyabí, muestran evidencias de jerarquía partonómica solo entre un subconjunto de términos, mientras que otras, como el jahai, lavukaleve y kuuk thaayorre, no presentan dichas jerarquías. La examinación categórica de diferentes lenguas hace que las clasificaciones universales no funcionen.

A continuación, proponemos ejemplos de algunas peculiaridades en la categorización y conceptualización en el tima, una lengua del Níger-Congo en Sudán, ya mencionada en el capítulo anterior. El tima utiliza formas morfológicamente sencillas para las partes del cuerpo como brazo (incluida la mano), pero se refiere a los dedos mediante lexemas complejos. El diminutivo *kì-mànlá* (singular)/*ì-mànlá* (plural) se usa en combinación con la palabra *brazo* para expresar *dedo* (Dimmendaal 2015, 140):

- (1) *kì-mànlá kì-dàwún*
 pequeño brazo
 lit. ‘dedo’

Lo mismo ocurre con otras palabras que se refieren a otras partes del cuerpo (Dimmendaal 2015, 141):

- (2) *kínè ì kìmámì*
 boca nariz
 lit. ‘fosa nasal’

Una característica similar se encuentra en cha’palaa, una lengua amerindia habitualmente denominada «cayap». En esta lengua el brazo en su totalidad se denomina como *Tya-*, mientras que el dedo de la mano, *tyamishu*; para indicar la pierna, incluido el pie, se utiliza la raíz *ne-*, y *nemishu* significa *dedo del pie*. Por lo cual, el segundo elemento indica la forma «refiriendo por tanto a algo como la “terminación redondeada” de algo» (Bernárdez 2006, 35). Estos ejemplos ilustran

la estrategia común de usar términos básicos para referirse a partes cognitivamente menos prominentes del cuerpo. Un ejemplo más (Dimmendaal 2015, 141):

- (3) *káh ↓cǐí*
 cabeza ojo
 lit. ‘costilla’

En este caso la segunda parte de la palabra *káh ↓cǐí* ‘costilla’ *cǐí* ‘ojo’ se usa metafóricamente, ya que los hablantes del tima aparentemente perciben que la caja torácica se parece a un par de ojos. Por otro lado, el término español ‘caja torácica’ contiene la palabra *caja* «recipiente que, cubierto con una tapa suelta o unida a la parte principal, sirve para guardar o transportar en él algo» (*DLE*), mientras que en otros idiomas encontramos el término *jaula*, como por ejemplo en el ruso: *grudnaja kletka*, donde *kletka* significa ‘jaula’.

Profundizando (literalmente) en el cuerpo, encontramos los órganos, que, en el uso metafórico, funcionan de manera diferente según diversas lenguas y culturas. Por ejemplo, en la lengua nilótica occidental anywa (hablada en Sudán del Sur y Etiopía), *cwiny* ‘hígado’ ocupa un lugar destacado. El hígado puede ser «bueno» («generoso»), «malo» («insociable»), «triste», «feliz». De hecho, tanto el «hígado» como el «estómago/vientre» son dominantes en la conceptualización de los estados mentales y emocionales. Por ejemplo, el lango, lengua nilótica del oeste de Uganda, atribuye emociones y características personales utilizando hígado y estómago/vientre (Dimmendaal 2015, 154):

- (4) *yì-é yòm*
 él/ella vientre suave
 lit. ‘él/ella está feliz’
 (5) *cwín-é yòm*
 él/ella hígado suave
 lit. ‘él/ella está feliz’

En la lengua mongo (República Democrática del Congo) pariente lejana del bantú, la palabra «corazón» también ocupa un lugar destacado en el lenguaje figurativo (Dimmendaal 2015, 161):

- (6) *ale botéma fwεε*
 él/ella ser corazón hirviendo
 lit. ‘él/ella está herido/a, enfadado/a’

Es muy curioso lo que ocurre en la cultura tima, ya que las emociones o los estados emocionales no están asociados con el estómago, el hígado o el corazón, sino con los huesos, *k-ûh* (sg)/*y-ûh* (pl) (Dimmendaal 2015, 191):

- (7) *k-ûh à-dò ʔál*
 hueso caliente
 lit. ‘estar furioso’

«Rechazar el hueso» es una expresión tima para decir «envidia» o «celos» (Dimmendaal 2015, 189):

- (8) *kàhúnèn cèŋ-káwúl-ááʔán k-ûh màmi*
 mujer-rechaza-hueso-coesposa
 lit. ‘la mujer está celosa de la coesposa’

Es interesante que, en tima, el hígado u otros órganos no tienen un papel importante en las construcciones que expresan estados mentales, sino que en su conceptualización prefieren utilizar «hueso». Cada cultura establece su propia organización y distinción del cuerpo según sus prioridades específicas, como afirma Palmer:

Estos modelos [agrupamiento y diferenciación] son interesantes por sí mismos y su conocimiento mejora la apreciación de las diferencias culturales y lingüísticas, pero otro motivo para examinar detenidamente los modelos y mapas anatómicos es que a menudo sirven de base para el lenguaje figurado sobre otros temas (Palmer 2000, 267).

En concreto, Palmer menciona un caso descrito por Basso (1990), cuando los apaches occidentales del centro-este de Arizona utilizaron los nombres de las partes del cuerpo de los seres humanos y los animales para referirse a las partes de automóviles y camionetas: «el capó se convierte en la nariz (*bichih*), los faros son los ojos (*bidáá*) y el parabrisas se convierte en la frente (*bita* »). Este proceso parece estar motivado por un impulso puramente estereotípico, donde los estereotipos sobre el cuerpo y sus partes en una cultura pasan a otros nombres de objetos. Sin ir más lejos, las características estereotípicas de las patas de los animales se reflejan en los nombres de objetos, como las «patas de silla» en español o, en el caso del ruso, como *nožki* «piernecitas» de una persona, habitualmente utilizado con el sufijo diminutivo, se transforman en *nožki stula* «piernecitas de silla».

3.2. Divisiones corporales en el gran andamanés

El gran andamanés pertenece a una familia lingüística casi extinta que incluye una variedad de idiomas habladas en las islas Andamán del océano Índico, especialmente en el norte y el centro de las islas. Dentro de esta variedad lingüística se observan formas peculiares de posesión que están relacionadas con la clasificación/división corporal, siendo este un fenómeno cultural específico.

En el gran andamanés, se distingue entre posesión alienable e inalienable. Abbi (2011) ha examinado un total de once variedades diferentes de clasificación posesiva según la naturaleza semántica, de las cuales solo una está marcada por la posesión alienable: el genitivo designado por un morfema *-ico/-ifo* que se agrega al sustantivo poseedor. Además, cuatro de estas variedades están formadas por la derivación o composición que tiene que ver con partes del cuerpo. El resto corresponde a marcadores de clase de partes del cuerpo, que se extienden al sistema léxico y gramatical.

El sistema de marcación de inalienabilidad es altamente elaborado y abarca siete clases posesivas de divisiones del cuerpo (Abbi 2011, 745):

Clase 1. Boca y su extensión semántica: marcador *a-*;

Clase 2. Principales partes externas del cuerpo: marcador *εr-*;

Clase 3. Extremidades del cuerpo como los dedos de los pies y las uñas: marcador *oη-*;

Clase 4. Productos corporales y relación parte-todo: marcador *ut-*;

Clase 5. Órganos dentro del cuerpo: marcador *e-*;

Clase 6. Partes que designan forma redonda/órganos sexuales: marcador *ara-*;

Clase 7. Partes para piernas y términos relacionados *o-/ɔ-*;

En este caso, *a-*, *εr-*, *oη-*, *ut-*, *e-*, *ara-*, *o-/ɔ-* son morfemas gramaticalizados que se adjuntan a varios sustantivos relacionados con términos de partes del cuerpo. La estructura es $R \text{ clase}_n = D$, donde R es un poseedor, un pronombre clítico o un nombre propio con la clase de divisiones del cuerpo, y D es sustantivo dependiente. A modo de ejemplo, se puede observar la Clase 1 en (9), (10), (11), la Clase 2 en (12), (13) y la Clase 3 en (14), (15) (Abbi 2011, 747-749):

- (1) $t^h=a=tat$
 1SG=CL1.POSS=tongue
 ‘Mi lengua’

- (2) $t^h=a=k\epsilon r$
1SG =CL1.POSS=throat
'Mi garganta'
- (3) $t^h=a=t\epsilon i\eta$
1SG =CL1.POSS=liquid
'Mi saliva'
- (4) $t^h=\epsilon r=co$
1SG= CL 2.POSS=head
'Mi cabeza'
- (5) $t^h=\epsilon r=k\phi\phi$
1SG= CL 2.POSS=skin
'Mi piel'
- (6) $t^h=\phi\eta=kor\phi$
1SG= CL 3.POSS =palm
'Mi palma'
- (7) $t^h=u\eta=ka:ra$
1SG= CL 3.POSS=nails
'Mis uñas'

Volviendo a la discusión sobre si el cuerpo es un concepto universal, estos ejemplos, según Abbi (2011, 755), representan «la relación de partes del cuerpo con una “persona” o “uno mismo” y no como una relación de parte-todo [...] En este contexto, el poseedor es el ser humano, no el cuerpo» («the relationship of parts of a body to a ‘person’ or ‘self’ and not as a part-whole relationship [...] The possessor in this context is the human being, not the body»). Teniendo en cuenta este punto, se puede explicar por qué todas las partes del cuerpo requieren un clítico pronominal o un sustantivo como poseedor.

Además de los sustantivos que se refieren a partes del cuerpo, cinco de los siete marcadores de clase corporal se utilizan para representar la terminología de parentesco (Abbi 2011, 757):

Clase 1. Cavidad oral, marcador de clase *a-*, termino parentesco: padres.

Clase 2. Partes principales del cuerpo, marcador de clase *er-*, termino parentesco: cónyuge.

Clase 4. Extensiones de partes del cuerpo/Productos del cuerpo, marcador de clase *ut-*, termino parentesco: niño/a.

Clase 6 Estructura nodular, marcador de clase *ara-* + *ut-*, termino parentesco: menor/mayor hermano/a.

Clase 7. Parte inferior del cuerpo, marcador de clase *o-*, termino parentesco: yerno/esposo de la hermana menor.

Es importante destacar que estos marcadores son imprescindibles al utilizar los términos de parentesco. Se pueden observar ejemplos de la construcción de estos términos parentescos en (16), (17), (18):

- (8) $t^h=a=may$
1SG= CL1.POSS=father
'Mi padre'
- (9) $t^h=er=boi$
1SG= CL1.POSS =spouse
'Mi esposo/a'
- (10) $lico ut=thire$
Licho CL4.POSS =child
'El niño de Licho'

Además de los términos de parentesco, las clases de división del cuerpo se aplican a otros sustantivos dependientes como pintura corporal, hogar, cuentos, dolencias, barcos, términos espaciales, etc. Este proceso clasificatorio se extiende a otras clases de palabras, como verbos y modificadores.

Es crucial enfatizar que estos términos no se refieren directamente a partes anatómicas, sino que funcionan como marcadores de clase corporal, cada uno con un significado específico. Estos marcadores de partes de cuerpo han experimentado gramaticalización dentro de la lengua bajo la influencia de factores socioculturales.

Más ejemplos de la gramaticalización del cuerpo se pueden encontrar en Heine (2014), donde se exploran las construcciones posesivas de partes del cuerpo que se convierten en adposiciones, al igual que los términos como «cuerpo» y «cabeza», que se convierten en pronombres reflexivos, entre otros fenómenos relacionados.

3.3. El cuerpo inmerso

Nuestro cuerpo está totalmente inmerso en la cultura independientemente de nuestro nivel de educación, edad, profesión y nivel de ingresos. En este espacio se forma nuestra imagen del mundo, desplegándose luego en actividades y

materializándose en resultados. La mayoría de los antropólogos resaltan, además de la dimensión biológica, el carácter social y cultural inherente al cuerpo humano (Low 2003). Pierre Bourdieu (2022) demostró cómo los hábitos corporales generan características culturales y estructura social. El *habitus* de Bourdieu estructura la práctica personal y representa la historia de una persona inscrita en su cuerpo y en su manera de pensar, constituyendo una especie de unidad biológica y psicológica, social y cultural en el individuo, moldeada por la educación, el entorno y la sociedad cercana. ¿Es posible experimentar físicamente el *habitus*? Dentro de una sociedad, basta con salir de nuestro «grupo social» para apreciar los cambios sociolingüísticos, en la forma y manera de hablar, en los valores sociales, en los gustos, entre otros aspectos:

De hecho, es esta gran capacidad de socialización la que justifica toda la educación, cuyo objetivo principal es el control del cuerpo. Las actitudes, las posturas, los gestos, incluso el volumen y el tono de voz, son resultados del aprendizaje educativo y de la imitación social que dan una cierta orientación espacial y moral al cuerpo^{exxi} (Lévine, Touboul 2002, 13).

A nivel translingüístico, resulta significativo observar que, en numerosos casos (si no en todos), los extranjeros se distinguen en entornos cotidianos, aunque es posible que no sean conscientes de ello. Los habitantes locales cuyo campo los extranjeros han invadido, sin duda les identificarán como algo ajeno. Los extranjeros empiezan a percibir los límites socioculturales cuando de manera inconsciente violan algunas reglas culturales: «los actores [sujetos] generalmente solo son conscientes de los límites cuando se violan, a menudo en situaciones de contacto cultural» («actors usually become aware of the boundaries only when they are violated, often in culture contact situations») (Low 2003, 13).

Una anécdota de AC ilustra estas situaciones. Durante sus primeros años viviendo en España decidió participar en un curso de teatro para aficionados. En una clase, el profesor no estaba del todo satisfecho con su actuación, pero le resultaba difícil precisar qué aspecto exactamente no le gustaba. Finalmente, el profesor indicó a AC que debía «hablar y moverse como una española». Traduciendo esto a nuestro contexto, lo que realmente se estaba considerando era el *habitus*. Tanto la palabra como el movimiento corporal no parecían naturales, no estaban lo suficientemente integrados e incorporados, quizás debido al corto tiempo que AC llevaba viviendo en España. Por lo tanto, no basta con aprender un idioma, también se debe adquirir una comprensión de las prácticas sociales para integrarse adecuadamente en la sociedad. Nuestro bagaje socio-

cultural no se pierde, pero con el tiempo se transforma en algo híbrido debido a la naturaleza dinámica de este proceso.

Aparte de lo que llevamos incorporado en nuestro cuerpo, sabemos asignarle valor. El cuerpo de una persona es objeto de evaluación y su valor está profundamente arraigado en los estereotipos y en el sistema de valores de una sociedad, que puede categorizarlo como bello/bueno, feo/malo o neutro. En este caso, siguiendo a Bourdieu (2022, 241), hablamos del concepto de capital corporal o del cuerpo como un tipo de capital. Por ejemplo, Bourdieu hace referencia a las mujeres en Francia durante las décadas de los 60 y 70, explicando cómo se conecta el valor de su propio cuerpo con la posición que ocupan en el espacio social:

Las mujeres de la pequeña burguesía, que tienen bastante interés en los mercados en los que las propiedades corporales pueden funcionar como capital para otorgar a la representación dominante del cuerpo un reconocimiento incondicional sin disponer, al menos ante sus propios ojos (y sin duda objetivamente), de un capital corporal suficiente para obtener de él los más altos beneficios, se encuentran, también aquí, con motivos para las más grandes tensiones. En efecto, la seguridad que da la certeza de su propio valor, y en particular del valor de su propio cuerpo o de su propia forma de hablar, está unida de manera muy estrecha con la posición ocupada en el espacio social (y, por supuesto, con la trayectoria): así, la proporción de las mujeres que se estiman por debajo de la media con respecto a la belleza o que piensan que aparentan más edad que la que tienen decrece enormemente conforme se va elevando la posición en la jerarquía social; de igual modo, las mujeres tienden a atribuirse notas tanto más elevadas para las diferentes partes de su cuerpo cuanto más alta es la posición que ocupan en el espacio social, y esto aunque sin duda las exigencias aumentan de forma paralela (Bourdieu 2022, 240-241).

Las características estéticas del cuerpo están formadas por los estereotipos que revelan los valores de una comunidad lingüística y cultural, así como su dinámica. Cada época y cada sociedad han depositado su esencia en los conceptos de belleza corporal y de cuerpo.

3.4. Escenario cultural y esquema cultural

Nuestro cuerpo forma parte de una actividad comunicativa regulada como un ritual, sujeto a reglas estrictamente definidas de comportamiento verbal y no

verbal de una comunidad. Toda esta peculiaridad se puede describir utilizando, por ejemplo, los esquemas culturales de Sharifian (2011) o los escenarios culturales de Wierzbicka (1996, 1997). De esta manera, un escenario podría reflejar la prohibición de usar la mano izquierda en algunos rituales. En ciertas culturas de África Occidental, como Ghana, los gestos con la mano izquierda están prohibidos (Kita, Essegbey 2001, 73-95), lo que implica que no se puede saludar agitando la mano izquierda ni señalar con ella el camino y tampoco realizar ningún gesto con los dedos de esa mano. En las culturas musulmanas, la mano izquierda se considera impura, lo que aparentemente está relacionado con el hecho de que en el Corán Satanás es representado como zurdo; por lo tanto, no es de costumbre dar o recibir regalos con esta mano (Alí-Zade 2007 citado en Krejdlin 2020a, 70).

Gracias al esquema de eventos de Sharifian se pueden describir las negociaciones entre altos funcionarios de diferentes países. En este caso desempeñan un papel importante los rasgos corporales, relacionados principalmente con (a) la postura corporal, (b) su orientación, (c) el comportamiento visual de los participantes en la comunicación, especialmente sus orientaciones del contacto visual, y (d) el comportamiento proxémico (Krejdlin 2020b). Por supuesto, también se incluyen aquí los gestos y los modelos de comportamiento como marcadores de relaciones personales y sociales entre las personas.

Gregory Bateson (1977) relata acerca de la utilización social del cuerpo en Bali, especialmente durante actividades como la caminata, la comida, la danza y el sueño, así como las posturas de las manos durante el aprendizaje visual y kinestésico, en estados de trance, entre otros. Las imágenes acompañadas de descripciones poseen la capacidad de transmitir esta codificación cultural del cuerpo. A modo ilustrativo, mencionaremos el uso de las manos en la vida cotidiana. La forma de aprendizaje muscular difiere notablemente de las culturas occidentales. Por ejemplo, en occidente, al doblar la mano, los dedos siguen una forma regular. Sin embargo, las manos de los balineses utilizan mucho la punta de los dedos, provocando una curvatura de los dedos de la mano que no parece natural para los occidentales. En una de las fotos, un padre sostiene a su bebé doblando los dedos de su mano derecha, de modo que el bebé descansa así sobre la palma de su mano y la punta de sus dedos. Bateson enfatiza las funciones sensoriales de la punta de los dedos. Otro ejemplo es el uso de la mano como unidad de medida. En la cultura anglosajona, varias unidades de longitud hacen referencia a diferentes partes del cuerpo: el pulgar, el pie, el codo, etc. En Bali, este sistema está altamente desarrollado y el vocabulario contiene numerosos términos de este tipo.

Por otro lado, durante el acto alimentario, los balineses suelen dar la espalda a cualquier persona presente y se inclinan sobre su comida. Además, está prohibido hablar. Los movimientos con las manos son rápidos, la comida se toma con los dedos, luego se echa en la palma de la mano y rápidamente se arroja a la boca. Todo esto se atribuye a que las comidas están conceptualizadas como un acto vergonzoso; es decir, las comidas reflejan un fuerte sentimiento de vergüenza. Estos rasgos culturales se manifiestan frecuentemente en gestos, miradas o posturas corporales, y pueden ser descritos a través de esquemas culturales, como esquema de eventos, esquema de rol, y esquema de proposición, tal como:

«No debes hablar con nadie mientras estás comiendo», «Es malo mirar a los ojos», etc.

Por ejemplo, Duranti (1992) examinó la secuencia de acciones que incluyen movimientos corporales en saludos ceremoniales en Samoa Occidental, enfatizando que solo las palabras utilizadas no pueden entenderse completamente sin referencia a tales movimientos. La secuencia de movimientos y la interpretación de las palabras forman la organización sociocultural del espacio.

En cuanto a la conexión del cuerpo y las emociones, Bjornsdottir *et al.* (2017) estudian diferentes estilos de procesamiento, enfatizando el papel de la cultura en este proceso. Parten de la idea de que, en la combinación cara/cuerpo, los asiáticos orientales, en particular los japoneses, tienden hacia estilos de pensamiento holístico, mientras que los occidentales, en este caso los canadienses, suelen percibir y pensar de manera analítica a la hora de interpretar emociones. Después de llevar a cabo su experimento, concluyeron que los occidentales interpretan las emociones de una manera bastante holística, aunque favorecen ligeramente la cara a la hora de procesar las emociones. De hecho, mostraron diferencias en la interpretación de las expresiones faciales emocionales dependiendo de que si el cuerpo muestra una expresión emocional congruente versus incongruente. Los japoneses, en cambio, se centran más en el cuerpo al interpretar las emociones. La combinación congruente de cara/cuerpo facilitó el reconocimiento de las emociones en mayor medida que para los canadienses. Al mismo tiempo, los japoneses tienen más dificultades a reconocer las emociones cuando las combinaciones de cara y cuerpo son incongruentes en comparación con los canadienses. Este ejemplo evidencia la influencia de la cultura en la cognición. En este apartado hemos visto que a la hora de estudiar el cuerpo humano es fundamental considerar su naturaleza

sociocultural. A lo largo de este análisis, hemos explorado diversas dimensiones en las que el cuerpo es conceptualizado, categorizado y valorado dentro de contextos culturales específicos. Desde la forma en que se dividen y conceptualizan sus partes en diferentes lenguas hasta la influencia de los estereotipos, valores y emociones en su percepción y comportamiento. Este enfoque integral nos permite comprender mejor cómo el cuerpo humano es más que una entidad biológica. Al integrar estas perspectivas socioculturales en nuestros estudios, obtenemos una visión más completa y enriquecedora de la experiencia humana en relación con su cuerpo y su entorno social.