

VITRINAS, CRISTALES Y ESPEJOS: DOS MODELOS  
DE IDENTIDAD EN LA CULTURA URBANA DE LAS MUJERES  
QUICHÉ DE QUETZALTENANGO (GUATEMALA)

M.<sup>a</sup> JESÚS BUXÓ I REY  
(Universidad de Barcelona)

Entre los comodines más habituales de la Antropología Social y Cultural para definir conceptos fundamentales y expresar el difícil vínculo entre la estructura social y la acción humana, se encuentra la gama conceptual relativa a la identidad. Así, por ejemplo, en un punto u otro de la explicación de la etnicidad, ésta se define en términos de identidad cultural, entendiéndose como el proceso a través del cual los individuos se identifican con determinadas ideas y patrones de comportamiento. Pero, ¿dónde está la realidad antropológica de esta abstracción que llamamos identidad?

Contestar a esta pregunta nos obliga a revisar, en primer lugar, los bloques conceptuales de diferentes enfoques teóricos en los que se inserta el concepto de identidad, y, en segundo lugar considerar la mecánica de formación y construcción de la identidad desde la investigación de un contexto cultural concreto, en este caso, la identidad de mujeres indígenas en la ciudad de Quetzaltenango.

1. VITRINAS: LOS BLOQUES CONCEPTUALES

No es una novedad la crítica a la conceptualización unitaria de la identidad en referencia a un grupo étnico o cultural, entendido éste como una unidad primordial e inmutable. Sin embargo, a pesar de reconocerse que el *modelo vitrina* (identidad por el traje, comidas, ritos, lengua) deriva de la comprensión de sociedades primitivas o campesinas entendidas como sistemas integrados y estables, se sigue usando para caracterizar la evolución de las identidades tradicionales en el ámbito de las sociedades complejas y plurales.

Desde enfoques teóricos macro, unas críticas remiten al uso for-

mal y equivalente de conceptos, como el de etnicidad o identidad étnica, sin considerar las situaciones de desigualdad y las relaciones de poder (Worsley, 1984), otras al hecho de olvidar que las identidades étnicas tienen determinaciones que son tan modernas y capitalistas como las correspondientes a las grandes corporaciones multinacionales (O'Brien, 1986), y, por último, al énfasis excesivo en las unidades de análisis, cuando en realidad lo interesante son las interconexiones que permiten analizar los procesos culturales (Wolf, 1982).

Evidentemente, la experiencia etnográfica nos enseña que lejos de barajar unidades precisas y situaciones claramente definidas, nos enfrentamos con la *fluidez de la identidad*; esto es, la mutabilidad, la variabilidad y la transformación de la identidad que responde a las condiciones cambiantes, a la distribución de los recursos culturales, a las influencias interculturales, y, en definitiva, a la dinámica de la modernización.

El reconocimiento de esta fluidez nos obliga a situar la cuestión de la formación social de la identidad y el mantenimiento o transformación de las identidades en el marco del análisis microsocial, esto es, la construcción de la identidad personal, social, pública y étnica en los procesos de cambio social y modernización.

## 2. COGNICIÓN E IDENTIDAD

A mi entender, hablar de identidad supone aceptar un concepto de amplias connotaciones cognitivas que requiere una revisión previa antes de ser usado de forma eficaz en la exploración y explicación de los comportamientos culturales. Asumo, en este sentido, la definición de Miller (1973) quien considera la identidad como una categoría cognitiva que describe la manera en que los acontecimientos son subjetivamente organizados; esto es, cómo son experimentados, interpretados y juzgados.

Es bien cierto que la Antropología Social se ha resistido largo tiempo a incorporar explicaciones psicológicas en su discurso analítico, sin embargo, no ha dudado en usar toda suerte de conceptos psicológicos: representaciones colectivas, mentalidad, identidad, lo cual ha conducido a la disolución de muchas explicaciones en ambiguos sentimientos de pertenencia, emociones, razones o sin razones. Y, en esta misma dirección, algunos enfoques, como el marxismo y el estructuralismo, partiendo de la falsa conciencia o la incapacidad del individuo para comprender las fuerzas que le controlan, tienden a ignorar o eludir la lógica latente de las creencias individuales y, bajo sus razones coherentes, olvidar que las emociones y los sentimientos son parte de la cognición de la realidad que guía el comportamiento.

A estas alturas, me parece una discusión ociosa entrar en sí lo que importa es considerar la cultura como un determinante del comportamiento, o como producto del comportamiento humano y la vida social, o si lo fundamental es nuestra explicación teórica del fenómeno o las teorías indígenas de la acción. No es tanto una cuestión de si el individuo o los grupos son monigotes o creadores, si son o no capaces de entender sus situaciones y elevarlas a nivel de discurso. Resulta de mayor interés aprender, lo que es relevante del conjunto de ideas, creencias y suposiciones que los individuos son capaces de representar mentalmente y aceptan como verdad o referente para constituir sus motivaciones y decisiones, socializar, simbolizar, identificarse y, en definitiva, configurar las estrategias que les permite moverse predictivamente en las redes sociales y los intercambios de la vida cotidiana.

En este sentido, frente al desciframiento de la identidad cultural en abstracto, se impone tener en cuenta el proceso de aprendizaje y la construcción de la identidad. Esto es, la forma en que la cultura se hace significativa a los individuos, o, en palabras de Hallowell (1971): cómo lo sociocultural nos hace humanos de muchas maneras; y, por otro, cómo la gente regula su conducta, y construye ideas y emociones ajustando la concepción de sí mismo con la experiencia, produciendo así una integración única y compleja de respuestas simultáneas respecto al mundo externo de los objetos y los acontecimientos, y al mundo interno de los impulsos y la imaginación creativa. De modo que la perspectiva nativa de la identidad y las diferencias en las mismas son las que definen y dan significado a las identidades en las sociedades humanas.

Desde esta perspectiva, el ser humano es un organismo en interacción constituyendo su identidad personal, social, pública y étnica, en relación con su personalidad (Erikson, 1968), en interacción con los demás (Goffman, 1959), y, en relación con la estructura de valores, ideas y creencias de su entorno cultural (Wallace, 1967; Hallowell, 1971). El problema con algunos de estos planteamientos yace en el hecho de que sólo tratan con la formación de una personalidad estable a través de la internalización clara de criterios uniformes en cuanto a lo correcto y lo incorrecto, el bien y el mal, en interacciones constantes y en entornos culturales fijos. Así, del mismo modo que se incurre en el error metodológico de tratar la identidad de los grupos sociales exclusivamente en su dimensión estable e integrada, resulta igualmente inadecuado tratar al individuo como un maniquí, una realidad monádica, clónica, portador de una cultura, con la que se identifica y reproduce los símbolos, las conductas, los sentimientos y la conciencia, o, por discrepar, desarrolla una identidad negativa o dañada, de la cual deriva el consecuente conflicto psíquico y social.

Desde la etimología y la concepción cognitiva de la identidad:

hacerse en lo otro a través de procesos activos de anticipación y confirmación a referencias internas y externas de personas, objetos y acontecimientos, lo cierto es que pasamos a vernos como una clase particular de persona. La identidad de una persona se fabrica de percepciones e ideas sobre sí mismo (autoconcepto o identidad personal), de cómo quiere que le vean los demás (imagen), de cómo le ven los demás (identidad pública), y el reconocimiento que recibe (identidad social), lo cual influye en cómo actúa hacia los demás y se identifica social y étnicamente. Todo son, en conjunto, matices de la estructura cognitiva de la identidad que se desarrolla en la socialización, la interacción social, y sus respectivas contextualizaciones. En este sentido, cabe entender que se complejiza de forma selectiva, económica y flexible al enfrentarse con estímulos culturales diversos y fragmentarios procedentes del contexto dinámico del cambio social y la modernización.

Y llegados a este punto es donde coinciden los intereses de los enfoques macro y micro: la identidad en el ámbito del pluralismo cultural.

### 3. IDENTIDAD Y PLURALISMO CULTURAL

En las sociedades complejas, la identidad no se constituye en un trasfondo cultural o bicultural uniforme, sino que, metafóricamente, se podría expresar con la imagen de un espejo roto en mil pedazos del cual resulta una identidad fragmentada, que no quiere decir negativa ni dañada.

A la vez que se pasa por múltiples identidades a lo largo de la vida, en cada una de ellas nos podemos ver y reflejar de muchas maneras. En el entorno cultural de las sociedades complejas, los procesos de identificación mezclan toda suerte de ingredientes culturales (actitudes políticas, ideas religiosas, apetencias estéticas, gustos culinarios), con intenciones e intereses que quieren ajustar la interpretación de nuevas cosas, ideas y situaciones con soluciones relativas a aprender a autorrepresentarse, establecer estrategias de comunicación, y planear acciones cuyo resultado constituye, precisamente, la capacidad adaptativa y la inteligencia social. De ello pueden derivar diversas formas de identidad, cuya especificidad es el eje de este artículo: la construcción de la identidad en las mujeres.

Desde los enfoques unitarios, la identidad se define globalmente, sumando hombres y mujeres, cuando en realidad la mayor parte de los análisis proceden de investigaciones realizadas con informantes masculinos. Analizar la identidad desde la respuesta exclusiva de los hombres, y proponer un modelo común para una sociedad es caracterizar un modelo de identidad excesivamente rígido. Es notoria, y bien documentada etnográficamente, la existencia de una diferencia

en la socialización de hombres y mujeres en cualquier sociedad que hace pensar sin demasiado esfuerzo en la formación de identidades diferenciales. Desde un modelo unitario se puede caracterizar la identidad del hombre, en su definición sexual y social, en concordancia con la ideología patriarcal. Mientras, por otra parte, este modelo queda escaso, excepto si se acepta en términos de complementariedad de rol secundario, el tipo de identidad dispersa y llena de contrastes que manifiestan las mujeres. No voy a tratar aquí el complejo contraste de identidades, sino plantear el reconocimiento de que deben ser matizadas. Por la misma razón, soy consciente de que las percepciones y experiencias subjetivas de las mujeres en la construcción de la identidad no bastan para entender la cuestión de la identidad en una cultura, sin embargo, son un referente específico obligado, aunque no extensible al otro género, para la formulación de teorías generales sobre la identidad.

Concluimos, así, que nuestro interés es ir más allá de planteamientos simplistas que, procedentes de espejismos antropológicos, o intereses ideológicos, étnicos o políticos, consideran el fenómeno de la identidad como una realidad culturalmente uniforme, para destacar, en su lugar, el carácter complejo de la formación de la identidad no sólo entre géneros, sino y, muy en particular, en un mismo género.

#### 4. MUJERES QUICHÉ

No voy a entrar en la descripción de Quetzaltenango, ni de la ideología doméstica de las mujeres quezaltecas (cf. Buxó, 1980). En mi breve experiencia de campo en esta ciudad en los veranos de 1978 y 1979 y, por ello, de mi contacto personal con mujeres indígenas, dialogamos sobre la percepción y las experiencias subjetivas relativas a su autoconcepto, su imagen personal, así como su identidad pública y étnica. A partir de estos diálogos, he podido delimitar dos modelos en la forma de concebir y constituir la identidad que denomino, metafóricamente, «cristal» y «espejo».

El modelo *cristal* se configura en transparencia rutinaria con el sistema cultural nativo, mientras el modelo espejo se constituye en reflexión consciente y definición propia sobre las disponibilidades culturales del entorno. Cada una de ellas representa los dos polos de un continuum relativos a la forma en que estas mujeres hacen relevante lo que presuponen sobre sí (autorrepresentación) y piensan como verdad de su entorno cultural (identificación). De ello derivan variantes que son relativas a la interacción, la conciencia y la adscripción diversa con la configuración plural de elementos culturales de esta sociedad urbana en proceso de modernización.

El primer modelo hace referencia al grupo de indígenas quiché,

de origen rural e inmigración reciente, residentes en las zonas más alejadas del núcleo urbano (barrio de Santa Ana), con un estilo de vida en el que se combina la tradicionalidad con la pobreza, y el analfabetismo con una incapacidad discursiva para reflexionar sobre sus creencias y actitudes. El otro grupo está representado por las indígenas urbanitas, nacidas en Quetzaltenango, con escolarización breve, pero alfabetas, con un razonamiento sobre sus creencias y actitudes, y una capacidad de reflexión crítica sobre sí mismas y el medio cultural que las rodea.

## 5. MODELO CRISTAL DE IDENTIDAD

Las condiciones de modernización en este medio urbano contribuyen a la configuración de una cognición de la identidad dinámica y cambiante (nuevas nociones del yo, de la ciudadanía, de la sociabilidad, de la religiosidad, etc.). Desde la influencia de la ideología occidental, el énfasis se coloca en la persona como algo aislado, único, en contraste con los demás, esto es, un yo hecho por aislamiento y contraste. La modernización inaugura esta cognición de la identidad, a la vez que la pluralidad cultural del medio urbano aporta diversas formas de comer, vestir, creencias religiosas e ideologías políticas.

Sin embargo, este primer modelo se caracteriza por la identificación relacional o vicaria que las mujeres establecen con su entorno social y cultural. Ante la pregunta de qué son y cómo se ven a sí mismas, este grupo de mujeres responde que son hijas de, esposas de, o madres de, y son indígenas de la comunidad X. La única forma de representarse a sí mismas es a través de su familia y comunidad. No hay una percepción individual, ni se ven como una unidad aparte, sino que se definen en relación fusional con sus familiares y la comunidad de origen, lo cual enmarca toda su identidad. Así, incluso, la etnicidad la remiten a la comunidad indígena de tal o cual sitio. De ahí que resulte difícil unificar o clasificar esta forma de identidad, como harían algunos antropólogos, con el mismo sentido ideológico de la etnicidad aplicado a nuestras sociedades, donde un ingrediente fundamental es la conciencia étnica, histórica o ideológica. A modo de contraste, cabe decir que la primera identidad se constituye en relación fusional con un referente comunitario cuya representación simbólica queda más cerca del significado materno, o matriótico, que del significado poder político, o patriótico de la ideología patriarcal.

Así, pues, se trata de una perspectiva relacional y no diferenciada de la identidad en la que la persona sólo puede representarse a sí misma (se ve a sí misma, y considera que los demás la ven), en términos de su familia y del rol-estatus que ocupa en las redes y situa-

ciones sociales de su comunidad. En definitiva, su identidad se constituye en transparencia con el grupo, se es porque se pertenece sin necesidad de afirmarlo o negarlo, sin tener una conciencia clara de las diferencias. Su identidad es rígida, y, por ello más frágil y delicada en situaciones de cambio, porque resulta de una respuesta emocional y directa desde la enculturación parental y comunitaria, sin ninguna clase de razonamiento o justificación.

En su contacto con el mundo urbano, se advierte más que ignorancia, una cierta indiferencia ante el cambio y la pluralidad que no es otra que la asignación del significado de su experiencia sin alternativas a las diferencias culturales. Así, los objetos y situaciones nuevas se usan y resuelven con criterios y prácticas que forman parte de su experiencia previa. Sin embargo, ante la presión aculturativa propia de los procesos de cambio social y modernización, esta identidad transparente tiende a producir dos tipos de respuesta en busca de una nueva transparencia. Una de repliegue a lo propio que presupone la recombinación sincrética de elementos tradicionales e innovaciones. Así, por ejemplo, la adscripción a nuevos sistemas de creencias —el San Mamón, el Rey Pascual, el San Simón—, santos de paja y caracterización occidental, que permiten combinar el viejo rito (trago, limones, copal, oraciones, intermediarios, etc.) con nuevas relaciones sociales y curativas.

Y la otra vía, es la ruptura que denominamos transetnización y que, localmente, supone ladinizarse o incorporarse a la ideología cultural ladina. En este caso, la clave de la identidad consiste en representar una realidad (abandono del bilingüismo, vestido y peinado no tradicionales, dieta mixta, reorientación laboral y apertura del entorno familiar, entre otros) a la que acceden parcialmente y aun cuando generen la coherencia necesaria entre las expectativas y la situación socioeconómica personal (cf. Buxó, 1980).

## 6. MODELO ESPEJO DE IDENTIDAD

Este segundo modelo hace referencia a una perspectiva individuada de la identidad cuyas características se configuran en la reflexión y la definición propias. Ciertamente, toda identidad es una construcción mental, pero, en este modelo se caracteriza por la capacidad de imponer una definición propia resultado de la reflexión y selección que cierto grupo de mujeres realiza a partir de las diferentes alternativas que ofrece su entorno cultural.

Ante las mismas preguntas, este grupo de mujeres se representa a sí mismo como una entidad individuada que se afirma en tanto que mujer, madre, vendedora, lavandera, ciudadana, quiché, de Guatemala. Hay una actitud de afirmación y negación respecto a lo que son y no son en relación a sí mismas y a otros grupos. Y, por

encima de todo, lo más importante es que su individualidad es razonada. Poseen conjuntos de creencias, expectativas, y razonamientos justificativos sobre las covariaciones que se pueden observar entre diferentes comportamientos y rasgos culturales, establecen relaciones entre éstos y acontecimientos identificables, así como las consecuencias de estas relaciones. Así, por ejemplo, distinguen el valor étnico del económico en cuanto a su forma de vestir, decorar y alimentarse tradicionales y el coste de modernizarse: esto es, el contraste entre el gasto de una familia ladinizada respecto a su forma de entender la inversión económica, el sentido del trabajo en su realización e independencia personales, las estrategias que permiten subvertir las relaciones de dominación y dependencia en la unidad doméstica, sus intereses personales y comunitarios en relación con el buen o mal gobierno municipal y estatal, la racionalización de sus creencias personales, la educación y otros. Por otra parte, la autoridad y la superioridad que otorgan a su grupo versus al grupo ladino, no se constituye en la conciencia histórica, ni en sentimientos ambiguos, sino en una consciencia pragmática, razonada sobre premisas económicas y de bienestar social en el presente.

En definitiva, su identidad es producto del juicio discursivo, del saber decir que no como parte de la conciencia que les ayuda a discriminar entre lo que son y no son, y lo que quieren llegar a ser. De ahí que sean capaces de soslayar la autoridad tradicional y buscar innovaciones en la definición de su identidad. En esta situación compleja de dinamización socioeconómica y estructuras simbólicas plurales, este grupo de mujeres quichés no internaliza simplemente estándares culturales, sino que desarrolla una identidad fragmentada en sus combinaciones culturales, que no es rígida, sino profundamente flexible, lo cual permite una competencia diversificada y contextualizada.

Por ello resulta difícil encajar su identidad étnica con el sentido unitario del modelo vitrina, ya que un rasgo característico de estas mujeres, que se definen como quichés, es la aceptación de variables culturales bien lejanas de las suyas tradicionales, particularmente en aquellos aspectos más ideológicos de la cultura. Si bien por razones económicas siguen con las formas de vestir, comer, trabajar y decorar sus casas al estilo indígena tradicional, sin embargo, se orientan a hablar en familia la lengua nacional de mayor difusión, a invertir el ahorro doméstico en la educación superior de los hijos y a modificar las creencias de acuerdo con la secta religiosa que les parezca más conveniente.

La pregunta que surge a continuación es: ¿ha sido suficiente la educación recibida, o el ambiente urbano para producir esta orientación flexible y fragmentada de la identidad? ¿Cómo es que no todas las urbanitas de origen muestran una flexibilidad semejante?



¿Hay algún factor cultural específico en esta evolución de la identidad?

Es indudable que hay que preguntarse de dónde procede el impulso inicial para el desarrollo de esta identidad. Si no hay una educación y unos rituales de apoyo, resulta difícil entender cómo se produce el cambio cognitivo que orienta la reestructuración de la percepción y la categorización de uno mismo y los demás.

En el grupo concreto de mujeres entrevistadas, aunque casi todas son amigas, vecinas o conocidas, y por lo tanto es presuponible que en el cambio de actitud haya información transmitida, sin embargo, unas son más independientes y razonan mejor que otras respecto a sí mismas y los viejos esquemas. Sorprendentemente, este grupo coincide con aquellas mujeres que, hace pocos años o recientemente, han pasado a engrosar las filas de los Testigos de Jehová.

En Quetzaltenango, las sectas protestantes empiezan a establecerse en 1910, siendo de las primeras la presbiteriana. No obstante, hasta los años 50 no empiezan a construirse las iglesias de la mayoría de los grupos evangelistas, metodistas, bautistas y mormones. Las mujeres indígenas se convierten tardíamente a estas sectas y esto influye en que se hayan acogido a aquellos movimientos bíblicos que mayor actividad misionera han realizado estos últimos años, como es el caso de los Testigos de Jehová, que se han introducido, particularmente, en el medio indígena quiché.

En general, estas sectas importan un proselitismo misionero que se caracteriza por establecer cuidados médicos, escuela primaria, alfabetización de adultos, educación para el hogar, gestión de trabajo para los miembros de la familia, y, sobre todo, reflexión personal y social, e incluso transcultural, en términos de su credo religioso.

Según manifiestan las informantes, los factores que les indujeron a convertirse y que, posteriormente, han incidido en la modificación de su mentalidad, o forma de ver el mundo en el presente, son: el estilo de vida que proyectan las parejas de misioneros, la praxis social y económica que propugna esta doctrina, la enseñanza de lo que ocurre en otros países y la didáctica sobre la Biblia.

En primer lugar, a pesar de que la mujer indígena goza de cierta autonomía de movimiento y decisión en su actividad comercial y laboral, en la unidad doméstica se le impone un rol secundario y dependiente que se reafirma en el marco ideológico patriarcal de la sociedad ladina y la Iglesia católica. A modo de contraste, estas mujeres consideran que la relación de pareja de los misioneros norteamericanos testigos de Jehová, se caracteriza por el respeto, la deferencia, la atención, la ayuda mutua, y la realización indistinta de tareas en la unidad doméstica, y, por ello, representa el modelo deseable para sus propias relaciones matrimoniales y domésticas. Admiran la actitud cristiana del marido que jamás se emborracha

ni pega a su mujer, mientras, por otra parte, colabora en la educación de los hijos y en las tareas del hogar.

En segundo lugar, la praxis religiosa se asienta en una gran actividad militante apoyada por conferencias y reuniones en las que se cuentan sus preocupaciones y se ayudan económica y emocionalmente. Afirman que estas relaciones interpersonales les proporciona un mejor sentimiento de sí mismas y las motiva a ser capaces de tomar decisiones y controlar sus propias vidas, así como a darse cuenta de cómo deben comportarse hombres y mujeres y planear su vida en complementariedad para enfrentarse con las circunstancias difíciles, incluso la muerte y el inminente fin del mundo. A toda esa dinámica interpersonal se suma felizmente la coincidencia de criterios ascéticos en cuanto al sentido del trabajo y la frugalidad en el estilo de vida y la inversión de sus bienes.

Y, por último, la didáctica de la biblia a la que se obligan en sesiones donde la lectura y la reflexión constantes sobre sus ideas, las ideas de los demás, y los problemas de otras partes del mundo (África, China, América y la India), produce en ellas una transformación interior. A su entender, estos ejercicios espirituales o mentales les dan mayor capacidad para razonar sobre las cosas, una comprensión superior de lo que son y adonde se dirigen, y por ello tiene un mayor control interior que les permite no sentir temores y prevenir los males. Al aprender los conceptos de objetividad, subjetividad, razón, lógica, que remiten a la máxima autoridad: la palabra de Dios, obtienen, por una parte, motivación y dirección para sus necesidades y acciones, y, por otra, argumentos para convencer y modificar las condiciones de vida de sus casas y el comportamiento de maridos e hijos. Cuentan con gran candidez cómo sus argumentos pesan en la unidad doméstica, donde padres y maridos, sin formación para dar respuesta, atienden con gran atención y reverencia a sus explicaciones claras y razonadas. Están convencidas que la palabra de Dios no cae en saco roto y, a pesar de que después del sermón doméstico el padre les diga que, por demasiado viejo, se queda con las creencias de siempre, y el marido asienta sin añadir ningún comentario o tienda a rehuir estas explicaciones, algo ha cambiado en las relaciones de autoridad que las hace sentirse mejor y más libres. En definitiva, hay un reconocimiento claro de que razonar es el instrumento de transformación personal para constituir su identidad propia en el contexto espacio temporal del presente.

Por último, cabe afirmar que se necesita más investigación empírica sobre las relaciones entre identidad étnica, género e ideologización religiosa. Y, en cualquier caso, en situaciones de modernización superar los modelos clásicos de identidad étnica y etnicidad que son una expresión relictual del discurso antropológico y político, fuera de contexto y con todas las variables del presente en contra.

El discurso de la identidad, étnica o de género, no es un estado

de cosas e ideas permanente e inmutable, sino que obliga a una concepción dinámica y flexible de las ideas y los comportamientos. De ahí que resulte interesante y sorprendente el ejemplo de las mujeres quiché porque su identidad se define en el presente pragmático de sus preocupaciones e intereses.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BUXÓ REY, M. J. (1980): «Modernización e ideología doméstica en Quetzaltenango», *Ethnica*, 16, pp. 41-72.
- (1983): «El rol de la mujer y los procesos de modernización. Una respuesta adaptativa de identidad cultural: La mujer chinchera (Cuzco)», *Anuario de Estudios Americanos*, XXXVII, pp. 369-402.
- ERIKSON, E. (1968): *Identity, Youth, and Crisis*, Nueva York, Norton.
- GOFFMAN, E. (1959): *The presentation of Self in Everyday Life*, Nueva York, Doubleday, Hallowell, A. I.
- (1971): *Culture and Experience*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- MILLER, D. R. (1973): «The personality as a System», *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, R. Narroll y Cohen (eds.), Nueva York, Columbia University Press.
- O'BRIEN, J. (1986): Toward a reconstitution of Ethnicity: Capitalist Expansion and Cultural Dynamics in Sudan, *American Anthropologist*, vol. 88, 4, pp. 898-907.
- WALLACE, A. (1967): «Identity Processes in Personality and in Culture», *Cognition, Personality and Clinical Psychology*, R. Jessor y S. Fesback (eds.), San Francisco, Jossey-Bass.
- WOLF, E. (1982): *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press.
- WORSLEY, P. (1984): *The Three Worlds*, Chicago, University of Chicago Press.