

**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

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 el contexto urbano de Quetzaltenango.

## 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 formal y equivalente de conceptos, como el de etnicidad o identidad étnica, en diferentes sociedades, sin considerar las situaciones de desigualdad y las relaciones de poder (Worsley, 1984), o el hecho de olvidar que las identidades étnicas tienen determinaciones que son tan modernas y capitalistas como las de las grandes corporaciones multinacionales (O'Brien, 1986) y, otras, el 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, la transformación de la identidad que responde a 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 microsociedad, esto es, la construcción de la identidad, personal, social, pública y étnica en los procesos de cambio social y modernización.

## COGNICION 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: 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 consciencia o la incapacidad del individuo para comprender las fuerzas que le controlan, ignoran o eluden la lógica latente de las creencias individuales y, bajo sus razones coherentes, olvidan que las emociones y los sentimientos son parte de la cognición de la realidad que guía el comportamiento.

A estas alturas es una discusión ociosa entrar en si 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, sino que lo que importa es aprender lo que es relevante en el conjunto de ideas, creencias y suposiciones que los individuos son capaces de representar mentalmente y aceptan como verdad o referente para constituir sus motivaciones, 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 construc-

ción de la identidad, esto es, la forma en que la cultura se hace significativa a los individuos. Y, por añadidura, cómo lo sociocultural nos hace humanos de muchas maneras (Hallowell, 1971). Esto es, cómo la gente regula su conducta, ideas y emociones ajustando la concepción de sí mismo con la experiencia, produciendo así una integración única y compleja de respuestas a la vez al mundo externo de los objetos y los acontecimientos, y al mundo interno de los impulsos, las fantasías y la imaginación creativa. Así, 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, 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 consciencia, o, por discrepar, desarrolla una identidad negativa o dañada, de la cual deriva el consecuente conflicto psíquico y social.

Desde la concepción cognitiva de la identidad, las personas son procesadores activos de la información. 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 según el reconocimiento que recibe, su identidad social, que influye en cómo actúa hacia los demás y se identifica social y étnicamente. Todo son, en conjunto, matices de la identidad que se desarrollan en la socialización, la interacción social, y, en su definición contextual, pero cuyo interés fundamental yace en cómo esta estructura cognitiva de la identidad se enfrenta con estímulos culturales complejos, diversos y fragmentarios, y, a partir de ellos, organiza la información de forma selectiva, eficiente, económica y flexible en el 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.

## **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 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 la 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. En un caso, la identidad del hombre puede ser más rígida en su definición sexual y social en cualquier situación en concordancia con la ideología patriarcal, mientras en el otro, las mujeres manifiestan una identidad más dispersa y de contrastes, la que deriva, en definitiva, de un rol secundario que tiene que adaptarse flexiblemente a todas las circunstancias. Pero, ¿es o no la una más rígida y la otra más flexible? No voy a tratar aquí el contraste de identidades, sino sólo reconocer que deben ser matizadas. Por la misma razón, si bien 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, son, sin embargo, un referente específico obligado, aunque no extensible a otros grupos, 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 y las características diferenciales de las identidades en un mismo contexto urbano en proceso de modernización.

## MUJERES QUICHE

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, con las que trabajé sobre las percepciones y las experiencias subjetivas en relación con su autoconcepto, su imagen personal, así como su identidad pública y étnica, distingo dos modelos en la forma de concebir y constituir la identidad.

Siguiendo la etimología de identidad: hacerse en lo otro a través de ciclos continuos de anticipación y confirmación a referencias internas y externas de personas, objetos y acontecimientos, pasamos a vemos como una clase particular de persona; y según cómo se desarrolla este proceso de identificación, se

pueden delimitar dos modelos de identidad que, metafóricamente, denomino “cristal” y “espejo”. El modelo cristal se configura en transparencia 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). Y, por ello, se producen variantes que son relativas a la interacción, la consciencia y la adscripción distintas a 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, inmigrantes recientes, 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 esta 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.

## **MODELO CRISTAL DE IDENTIDAD**

Este primer modelo se caracteriza por una identificación con el entorno social y cultural de forma relacional o vicaria. Ante la pregunta de qué son y cómo se ven a sí mismas, este grupo de mujeres responden que son hijas de, esposas de, o madres de, y son indígenas de la comunidad de. La única forma de representarse a sí mismas es a través de su familia y comunidad. No hay una percepción individual, no 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 sentido ideológico de la etnicidad aplicada a nuestras sociedades, en las que un ingrediente importante es la consciencia étnica, histórica o ideológica. Mientras, en este caso, la identidad se constituye en relación fusional con un referente comunitario cuya representación simbólica queda más cerca del significado materno, o patriótico, que del significado poder político, o patriótico.

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 en el punto que ocupa en las redes y situaciones 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 consciencia clara de las diferencias. Su identidad es rígida, y, por ello más frágil y delicada, porque resulta de una respuesta emocional y directa con la internalización parental, sin ninguna clase de razonamiento, o justificación.

En su contacto con el mundo urbano, se advierte una cierta indiferencia que no es otra que la asignación del significado de su experiencia a las

diferencias culturales. Así, los objetos y situaciones nuevas se usan o resuelven con criterios y prácticas que forman parte de su experiencia previa. Pero, ante la presión aculturativa propia de los procesos de cambio social y modernización, esta identidad transparente puede llegar a producir dos tipos de respuesta. Una de repliegue (regresión), que ya analizamos en otro lugar (tradicionalismo) (Buxó 1983), y otra, de ruptura. Por su fragilidad constitutiva, ante situaciones límite, la identificación se vehicula a través de la adscripción a nuevos sistemas de creencias (San Mamón, el Rey Pascual, San Simón); que, en sí, son creaciones propias, sincréticas donde el viejo rito (trago, limones, copal, oraciones, intermediarios, etc.), se combina con la figura occidentalizada que representa la realidad a la que quieren acceder sin poder. La otra vía, mejor estudiada, es la transtnización denominada ladinización, o incorporación a la ideología cultural ladina.

De estas modificaciones pueden resultar dos cosas según sean las condiciones sociales y económicas en las que se produce. Si las condiciones son favorables, la transparencia de esta identidad supone simplemente un cambio de graduación en la estructura cognitiva. Sin embargo, si las condiciones producen una incapacidad para crear la coherencia necesaria entre las expectativas y la nueva situación, la modificación en el cristal de la identidad puede terminar produciendo sentimientos de insatisfacción, debilidad, insignificancia, o culpabilidad por falta de raíces, por haber perdido el sentido de lo relevante, los símbolos y las lealtades. Sin expectativas de logro, y sin una comprensión certera de lo que ocurre, el final es fácil de predecir; a falta de medios para resolver el conflicto, lo mejor que puede ocurrir es que vuelvan a las formas ritualísticas tradicionales de reducir la ansiedad, se llamen éstas mal de ojo, susto, pasmo o marasmo.

El *modelo espejo* hace referencia a una perspectiva individuada de la identidad cuyas características se configuran en la reflexión y la definición propias. Toda identidad es una construcción mental, pero en este modelo se caracteriza por la capacidad del individuo en imponer una estructura propia resultado de la selectividad sobre la atención que se presta y la categorización que se realiza del entorno cultural de acuerdo con la memoria, las expectativas y las inferencias.

Ante las mismas preguntas, este grupo de mujeres se representa a sí mismo como una entidad individuada que se afirma como mujer, madre, vendedora, lavandera, ciudadana, quiche, de Guatemala. Hay una actitud de afirmación y negociación respecto a lo que son y no son en relación a sí mismas y a otros grupos y, por encima de todo, lo más interesante es que su individualidad es razonada. Poseen conjuntos de creencias, expectativas, y razonamientos justificativos sobre las covariaciones que pueden observar entre diferentes comportamientos y rasgos culturales, y establecen relaciones entre éstos y los acontecimientos identificables, así como las consecuencias de estas relaciones. Así, por ejemplo, distinguen su forma de vestir, de trabajar, de organizar la unidad doméstica, de entender a los hombres, del buen gobierno, de la religión, respecto de la forma en que lo hacen las ladinas, racionalizando el coste económico de la moda, la decoración, la alimentación, el sentido de la inversión económica, la política de la administración local o el gobierno, y la educación, y otros (cf. Buxó, 1980). Su identidad es producto del juicio discursivo, del saber decir que no como parte de la consciencia que les ayuda

a discriminar entre lo que son y no, y lo que quieren llegar a ser. De ahí que sean capaces de rechazar la autoridad tradicional o resistirse a ocupar un rol determinado.

Es cierto, también, que 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.

En esta situación compleja de estructuras socioeconómicas cambiantes y estructuras simbólicas plurales, este grupo de mujeres quiché no internalizan simplemente estándares culturales, sino que desarrollan una identidad fragmentada en sus combinaciones culturales, que no es rígida, sino profundamente flexible, lo cual permite una competencia diversificada y contextualizada. Por otra parte, de nuevo, 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 quiches, es la aceptación de variables culturales bien lejanas de las propias tradicionales, particularmente en aquellos aspectos más ideológicos de la cultura. Así, si bien, por razones económicas siguen vistiendo, comiendo, trabajando, decorando sus casas, al estilo indígena tradicional, la lengua en familia es el castellano, y en las creencias religiosas se convierten a sectas procedentes de Estados Unidos. La pertenencia, la autoridad y la superioridad que le otorgan a su grupo versus al grupo ladino, no se constituye en la consciencia histórica, ni en sentimientos ambiguos, sino en una consciencia pragmática razonada sobre premisas económicas y de bienestar social en el presente (cf. Buxó, 1980).

La pregunta que surge a continuación es: ¿han sido suficientes la educación recibida, o el ambiente urbano para producir esta orientación flexible y fragmentada de la identidad? ¿Cómo es que todas las mujeres no 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 oriente la reestructuración de la percepción y la categorización de uno mismo y los demás.

En el caso concreto que nos ocupa, en el grupo 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 agresivas y predispuestas a evolucionar respecto a 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 (la Presbiteriana), no obstante, hasta los años 50 no empiezan a constituirse las iglesias de la mayoría de los grupos evangelistas, metodistas, bautis-



tas 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, por ejemplo, los Testigos de Jehová, quienes se han introducido, particularmente, en el medio indígena.

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 modelo de vida que proyectan las parejas de misioneros, la praxis social y económica que propugna esta doctrina y la didáctica de la Biblia.

En el primer caso, a pesar de que la mujer indígena goza de cierta autonomía de movimiento y decisión propia en las transacciones comerciales, las relaciones entre hombre y mujer en las unidades domésticas indígenas se caracterizan por la imposición de un rol secundario y dependiente para la mujer, al cual se sobreimpone negativamente la ideología patriarcal de la sociedad global. De ahí que las mujeres consideren que la relación de pareja que muestran los misioneros, constituida por el respeto, la deferencia, la atención, la ayuda mutua, la realización indistinta de tareas en la unidad doméstica, es 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 colabora en la educación de los hijos y en las tareas del hogar.

En el segundo caso, 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. Esto, afirman, 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 para enfrentarse con las circunstancias difíciles, incluso el momento crucial del fin del mundo. A lo cual 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 en las que la lectura y la reflexión constantes sobre sus ideas, las ideas de los demás, y las ideas de otras partes del mundo (Africa, China, etc.), produce en ellas una transformación interior. Al entender, estos ejercicios espirituales o mentales les da mayor capacidad para razonar sobre las cosas, una comprensión superior de lo que son y a dónde se dirigen, y por ello tienen 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. Cuentan con gran candidez cómo estos 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 el padre les diga que, por demasiado viejo, se queda con las creencias de siempre, y el marido asienta sin añadir ningún comentario, 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, y en cualquier caso, se necesita más investigación empírica sobre los procesos de ideologización de los grupos étnicos, teniendo en cuenta, por añadidura, que, en los procesos de modernización, el racionalismo ideológico resulta obsoleto frente al racionalismo tecnológico y científico. A mi entender, en la postmodernidad, éste va más allá de la ideología y la consciencia étnica, tal como se ha definido hasta hoy en términos de la tradición y la historia cultural. Así entendida, hoy por hoy, la etnicidad es una expresión ideológica que, frente a las variables plurales y diversas del presente, resulta cada vez más relictual. Es ideología fuera de contexto y, consecuentemente, con todas las variables que conforman el presente en contra.

Ahora bien, la etnicidad es actualizable en la medida en que su discurso no contradiga el contexto definido por las variables del presente. Esto implica una concepción dinámica de la etnicidad y no un estado de ideas permanente e inmutable. Por eso es sorprendente el ejemplo de las mujeres quiche, por su postmodernidad, porque su identidad étnica se define, prioritariamente, en el presente.

## BIBLIOGRAFIA

BUXO REY, M. J.

1980: "Modernización e ideología doméstica en Quetzaltenango". *Ethnica*, 16, 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, 369-402.

ERIKSON, E.

1968: *Identity, Youth, and Crisis*. New York, Norton.

GOFFMAN, E.

1959: *The presentation of Self in Everyday Life*. New 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 R. Cohen (eds.). New 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, 898-907.

WALLACE, A.

1967: "Identity Processes in Personality and in Culture". *Cognition, Personality and Clinical Psychology*. R. Jessor y S. Feshback (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.