

# (Pos) Modernización y la construcción de identidades en Cerdeña Central\*

Steffan Igor Ayora Díaz\*\*

---

## RESUMEN

Los habitantes de Telemula, en la Cerdeña Central, han vivido la experiencia del cambio socioeconómico de manera acelerada. Con el arribo de Italia a la era posindustrial, las concepciones del mundo y los có-

digos éticos se han multiplicado. Con la multiplicación de posibilidades ocupacionales, los telemulenses pueden, en el presente, aspirar a representarse como ciudadanos "modernos". Sin embargo, la misma fragmentación económica ha conducido a la fragmentación social, creando las condiciones para la experiencia de fragmentación del Yo y de descentramiento de la acción. Se presentan partes de dos entrevistas para ilustrar los elementos retóricos que permiten la autorrepresentación ya sea como Yo fragmentado, o como Yo total y coherente. Se sugiere que la posibilidad de representarse como fragmentado es dada por la adquisición de elemen-

---

\* El trabajo de campo en el que se basa este trabajo fue realizado en Cerdeña entre diciembre de 1990 y junio de 1992. La investigación, en la que se basó mi tesis de doctorado, fue posible gracias a fondos recibidos de la Universidad McGill y de una beca de equipo otorgada por el Social Sciences Research Council of Canada al Equipo de Investigación Antropológica Mediterránea (MARE) de la Universidad McGill.

\*\* Investigador Titular del Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, San Cristóbal de las Casas.

tos discursivos que apoyan esta imagen.

Los habitantes de la Cerdeña Central han sido comúnmente descritos como ejemplos del arcaísmo y el retraso cultural (Antonetti, Checchini y Fresi, 1977; Bodemann, 1979; Braudel, 1966; Le Lannou, 1941; Lei Spano, 1922). Ésta no es una descripción atípica de sociedades que se encuentran en los márgenes de Europa (Herzfeld, 1987). La nación italiana tuvo la experiencia de un cambio social y económico acelerado que la llevó de ser una nación en vías de industrialización en los años cincuenta, a una nación posindustrial en los ochenta (De Masi, 1986; Paci, 1992).

Sin embargo, las consecuencias de la posindustrialización se dan también en ámbitos distintos de las esferas de la economía y la organización social. Es frecuente que la posindustrialización se acompañe de fenómenos culturales que han sido caracterizados por la emergencia de valores posmateriales (Bell, 1976; Inglehart, 1977; 1990) o, también, como la posmodernización de la cultura (Lyotard, 1984; Harvey, 1989). En este trabajo quiero explorar los cambios que han ocurrido y están ocurriendo en la identidad de pastores de ovejas y cabras en una población<sup>1</sup> de los Altos de la Cerdeña

Central como consecuencia de la posindustrialización italiana. Para ilustrar este proceso, al final del ensayo presentaré las narrativas del Yo recogidas en entrevistas de dos individuos provenientes de familias de pastores. En ellos se puede demostrar cómo la adopción selectiva de elementos de la retórica estatal permite establecer y legitimar la identidad individual. En el marco de las discusiones referidas a la fragmentación de la experiencia del Yo (Cadaeva, Connor y Nancy, 1991; Gergen, 1991; Giddens, 1991; Sass, 1987; Heller, 1992; Crapanzano, 1992), demostraré que, en un medio en el cual los individuos se relacionan con el mundo material de manera inmediata a través del trabajo, es posible formular la identidad del Yo como consistente y total. En contraste, la experiencia de fragmentación del Yo en sociedades posindustriales, es posible si los sujetos internalizan primero los elementos discursivos que permiten su autorepresentación como tales.

El ensayo se divide en cuatro partes. En la primera parte ofrezco un resumen de los eventos históricos que

---

es árido y rocoso, dificultando la agricultura y favoreciendo la cría de ovejas y de cabras en pastos naturales. El territorio se conserva propiedad comunal en su mayor parte (9 000 hectáreas) y sólo 3 000 hectáreas son de propiedad privada (incluyendo las casas que se encuentran en el poblado). Telemula se encuentra localizado en la región administrativa Ogliastra que incluye otras 20 comunidades. A su vez, Ogliastra forma parte de Nuoro, una de las cuatro provincias que constituyen la región Cerdeña.

<sup>1</sup> La población es "Telemula" (seudónimo). Esta población, de 1 200 habitantes, se encuentra en la ladera de una montaña de la Cerdeña Central, a 700 m sobre el nivel del mar. Su territorio se extiende tanto sobre los valles bajos como sobre una altiplanicie llamada el Supramonte. El suelo

han servido para legitimar la representación del habitante de la Cerdeña Central como arcaico y "salvaje". En la segunda parte describo brevemente la reciente intervención estatal para inducir el cambio socioeconómico de la Cerdeña subrayando los aspectos de esas políticas y prácticas que pueden ser vistas como afectando la construcción de identidades locales. En la tercera parte, presentaré una selección de fragmentos de dos entrevistas que permiten ilustrar cómo individuos de familias de pastores pueden representarse como individuos ya sea totales o fragmentados, y finalmente discutiré las implicaciones teóricas de estas experiencias.

## LA PRODUCCIÓN DE REPRESENTACIONES

La isla de Cerdeña, en el Mediterráneo Occidental, ha sido considerada como uno de los sitios importantes de producción y cultura pastoril (Boyazoglu y Flamant, 1991). Durante los últimos cuatro milenios la isla ha sido colonizada por distintas culturas: griegos, etruscos, fenicios, romanos, árabes, españoles, franceses para, finalmente, incorporarse a la naciente nación italiana en 1861 (Anatra, 1982; Casula, 1992; Meloni, 1982; Sotgiu, 1982). La Cerdeña Central fue el sitio en el cual los pastores de ovejas y cabras se refugiaron, en parte desplazados por los agricultores de los valles, en parte huyendo

de los invasores y, en parte, huyendo de la malaria de las tierras bajas (Brown, 1979; Le Lannou, 1941; Braudel, 1966). Mientras las tierras bajas lograron ser sometidas por distintos invasores, los pastores de la Cerdeña Central se mostraron irreducibles. Éstos fueron vistos como bárbaros, y los romanos de la época imperial denominaron *Barbagia* a la zona interna de la isla. *Barbagia* pasó a ser el lugar habitado por los bárbaros, en contraste a *Romania*, los sitios civilizados donde habían aceptado a los invasores y su cultura. Es ya sentido común atribuir a los *barbaricinos* (habitantes de la *Barbagia*) un espíritu indomable que al mismo tiempo les dio la libertad, los privó de la cultura occidental (Le Lannou, 1941; Braudel, 1966).

A pesar de que los pastores practicaban una economía de subsistencia, algunos grupos no lograban la autosuficiencia y entraban constantemente en conflictos con comunidades agrícolas de las tierras bajas. Estos pastores efectuaban incursiones frecuentes de pillaje para obtener granos y otros productos que ellos no producían. Estas incursiones recibían el nombre de *Bardanas* (Meloni, 1988). A decir de algunos autores, los conflictos entre pastores y campesinos han sido una constante a través de los siglos, en parte debido a trasumanza y también en parte debido a la infertilidad del territorio de montaña (*ibid.*; Le Lannou, 1941).

Con la unión al Reino del Piemonte en el siglo XIX, *Barbagia* fue visitada

por distintos oficiales que buscaban realizar un censo de los recursos naturales y de las posibilidades de desarrollo de la zona. Las descripciones de los barbaricinos distaban de ser halagadoras. Doria del Maro se refirió a los barbarichinos, en general, como empobrecidos debido a "su naturaleza propia: pobres, enemigos del trabajo, feroces y dedicados al vicio" (citado en Sotgiu, 1982: 66). Casalis (1833), a su vez, describió a los habitantes de Telemula como productores ineficientes ya que sus niveles de producción eran bajos en relación con sus recursos naturales. Atribuyó la pobreza de la población a su "falta de iniciativa y, se podría decir, la inercia y estupidez de los pobladores del lugar" (*ibid.*: 1226). En 1847, Baudy di Vesme atribuyó a los pastores la falta de desarrollo económico de la región: "los pastores son el tipo de gente más difícil de civilizar y de evitar que disturben la vida social... los pastores son incompatibles con la agricultura" (citado en Melis, 1982: 115-116).

Después de unirse Cerdeña a la Italia, Nicéforo, un criminólogo discípulo de Lombroso, acudió a estudiar el fenómeno de la criminalidad en la Barbagia. Dadas las premisas racistas de su teoría, atribuyó la criminalidad a una combinación de factores sociales (aislamiento y pobreza) y biológicos (mezcla con negros africanos) (Nicéforo, 1897). Él se refirió a las comunidades montañas de la Barbagia como "células infectadas" que transmitían la "malaria" moral a toda la sociedad (*ibid.*: 25).

Primero el Piemonte, y después el Gobierno italiano, intentaron acabar con el régimen de propiedad comunal para así favorecer la producción agrícola. Los pastores barbarichinos vieron sus pocos recursos amenazados y se opusieron violentamente a las reformas. Esta oposición se interpretó como un reflejo de su primitivismo y su conservatismo (Melis, 1982:120; Clark, 1990:424). Dados sus constantes enfrentamientos con las autoridades, se desarrolló el fenómeno conocido como bandidismo social (Hobsbawm, 1959; Marongiu, 1981). Este ha sido explicado por algunos como debido a la cultura local (en Clark, 1990; Pigliaru, 1959) y por otros como un resultado de las desigualdades sociales (Marongiu, 1981). Estas explicaciones prevalecen aun cuando no faltan explicaciones de tipo psicodinámico que involucran conflictos edípicos en la raíz de la violencia pastoril (Bandinu, 1991; Follesa, 1992; Funari y Aparo, 1991).

En el marco de amplias desigualdades socioeconómicas, la aparición del complejo turístico de Costa Smeralda se vio acompañada de la aparición de la industria del secuestro de personas (Amministrazione Provinciale di Nuoro, 1980). Aunque este fenómeno ha disminuido de manera importante (*ibid.*), los ya escasos casos que se dan son utilizados por la prensa nacional para subrayar la criminalidad sarda (*Época*, jul. 22, 1992: 32; *L'Espresso*, ag. 30, 1992: 30-31). Aún revistas a cargo de promover el turismo en Italia, se

refieren romántico-nostálgicamente a la Barbagia como "El Corazón de la Oscuridad" (*Barbagia, Cuore di Tenebra*, Melis 1989:105). Éste, brevemente, constituye el marco histórico, retórico e ideológico en el cual se justifican las políticas de intervención estatal en Cerdeña. El Estado reclama, sobre estas premisas, la responsabilidad ética de levantar las zonas atrasadas al nivel de la cultura central, urbana e industrializada (Gramsci, 1971).

## ESTRATEGIAS PARA CAMBIAR EL SUJETO

La presencia de formas discursivas que definen los pastores no implica, por necesidad, que los individuos terminarán por adoptarlas sin oponer resistencia ni que serán internalizadas con el mismo sentido y significado que las instituciones les dan. Derrida (1978) y Eco (1992) han señalado, desde puntos de vista distintos, que una vez que el autor produce un texto, las interpretaciones quedan fuera de su control. Sin embargo, el discurso del Estado sobre la modernización se puede considerar como un discurso de tipo ético que propone una forma de organización social ("modernidad") a la que se le da un valor moral superior al de la "tradicición".<sup>2</sup> En la reproduc-

ción de este código moral, los individuos lo transforman de acuerdo a sus propios códigos de significado.

En otra parte (Ayora Díaz, 1993) he descrito en detalle este proceso de construcción de representaciones. Baste decir aquí que los individuos internalizan valores de tipo ético presentes en los discursos locales y supralocales, no solamente durante la reproducción de las ideas, sino principalmente a través de su puesta en práctica. No basta que la retórica oficial proporcione definiciones de la organización de la vida cotidiana, es necesario que los individuos se apropien de las prácticas y de las categorías éticas a su alcance y que luego las reproduzcan en su vida diaria (Markus, 1973; Heller, 1974; 1984; Bourdieu, 1977; Foucault, 1988a, 1988b). La adopción de estilos de vida y las prácticas sociales, productivas y de consumo que ellos implican, contribuyen a la construcción de la identidad individual (Douglas e Isherwood, 1979; Featherstone, 1991; Giddens, 1991). En Telemula, lo "moderno" y lo "tradicional" constituyen conceptos éticos de tipo general, de uso local, para demarcar la identidad y el valor tanto de prácticas y estilos de vida como de individuos. Estos conceptos-valores se afianzan precisamente durante el pro-

---

ocasiones se hace a través de su asociación a la naturaleza (ecologismos de distintos tipos) y otras veces a través de una redefinición de las prácticas como "auténticas" o como "naturales" (ideologías del "buen salvaje").

<sup>2</sup> Claramente, en la posmodernidad los individuos pueden encontrar formas de reevaluar positivamente sus prácticas tradicionales. En

ceso de industrialización ocurrido después de la Segunda Guerra Mundial (Ginsborg, 1988). Es durante este tiempo que formas de valoración surgidas en las naciones ya industrializadas se difunden a las zonas rezagadas en acuerdo con la perspectiva del centro (Latouche, 1992).

En Cerdeña, que había permanecido por siglos en los márgenes de los centros de poder económico y político europeos, la imagen del pastor como causa del retraso ya se encontraba bastante difusa. Aunque inicialmente se buscaron causas naturales al retraso, tales como el paludismo, su superación fue incapaz de asegurar el desarrollo socioeconómico (Brown, 1979; Del Piano, 1988). La perspectiva fue entonces a la concepción de que solamente por medio de la industrialización sería posible sobreponerse al ancestral rezago cultural. Con la industrialización se favorecería la transformación de los pastores en trabajadores industriales. Siguiendouna política de polos de desarrollo, se escogieron zonas álgidas en la isla para inducir la industrialización (Del Piano 1971; Gribaudo 1991). Una fábrica de papel fue puesta cerca de Telemula y una industria farmacéutica en el corazón de la Barbagia (en Ottana). Pero la industrialización forzada fracasó en su intento de mejorar la economía y de modificar prácticas "tradicionales" (Ruju 1982; Sirigu 1986). Una vez más, el rezago social y cultural de la población pastoril fue identificado como el principal obstáculo al desarro-

llo regional (Ban-dinu, 1983; Pinna, 1966).

En 1968, el Gobierno Regional comisionó una investigación parlamentaria para encontrar las causas del rezago pastoril. Se concluyó que la criminalidad de los pastores se asociaba al arraigo entre esta población de prácticas primitivas tales como el uso de tierras comunales y la trasumanza que deriva de este uso (*ibid.*; Manconi, 1982; Clark, 1990). En explicaciones oficiales se encuentra este primitivismo estrechamente ligado a la delincuencia local. Como resultado de esta investigación (*la Inchiesta Medici*), terminada en 1970, surgió en 1976 la Ley de Reforma Agropastoril (Regione Autonoma della Sardegna, 1976) que proponía mecanismos para modernizar la producción pastoril. Estos mecanismos incluían la tecnologización de la producción, su confinamiento a terrenos cercados y, por ende, la eliminación de la trasumanza (Manconi, 1982; Clark, 1990). Precediendo a esta Ley, el Plan Regional de Desarrollo de 1972 (Secondo Piano di Rinascita) había establecido que los fondos regionales se debían desviar de las industrias (que ya habían fracasado) hacia la modernización de la producción agropecuaria (Del Piano, 1988; Gobatto, 1979). Más recientemente, la dirección que han tomado las políticas de Gobierno ha sido la de reforzar el sector de servicios al turismo, y en poblaciones marginales (como Telemula) el impulsar el turismo de montaña (Regione Autonoma della Sardegna, 1991).

La aplicación de la Ley de 1976 se efectuó de manera desigual. Se crearon, en distintas comunidades, *Aziende Speciali* [unidades económicas especiales] y *Monti dei Pascoli* [bancos de pastizales]. Los primeros se justificaron, por ejemplo en Telemula, sobre la base de que la gente del poblado se oponía a formas de organización colectivas (tales como cooperativas) y al cambio en la tenencia de la tierra (su encierro para concesiones y/o privatización) (ERSAT, n.d.a). Otorgada esta categoría, el Gobierno de la comunidad adquiere la posibilidad de solicitar fondos regionales para efectuar mejorías en el territorio comunal. Sin embargo, poco se ha hecho en Telemula en este respecto: se pavimentó parte de la carretera que lleva al altiplano y, en 1991, se proveyó de paneles solares en el terreno comunal a los pastores que así lo solicitaron.<sup>3</sup> En estas circunstancias, los telemulenses, al igual que pobladores de algunas comunidades vecinas, son vistos como rezagados sociales y culturales.

En contraste, las poblaciones categorizadas como *Monti dei Pascoli*

han recibido beneficios de gran importancia social. En "Bardia" (seudónimo), por ejemplo, los ya de por sí pastizales de muy buena calidad, fueron encerrados y dados para su explotación a una cooperativa de pastores constituida *exprofeso*. Los caminos a la cooperativa han sido pavimentados, se ha provisto al grupo de electricidad y de irrigación computarizada, y los miembros reciben subsidios económicos tanto de la Comunidad Económica Europea como de los gobiernos Regional y Nacional (una descripción más detallada se encuentra en Vargas Cetina, 1994). Estos pastores, al igual que la comunidad de la que provienen, son vistos como el prototipo de lo "moderno".

En el presente, tanto a los ojos de los oficiales del Gobierno, como de la gente local, Bardia y los Bardieses constituyen el modelo de modernidad a seguir, mientras que los telemulenses y otros ogliastrinos se han convertido en el ejemplo preferido del retraso cultural, social y económico. Sin embargo, pastores en Telemula han adoptado, por el momento, la retórica del Gobierno para definir sus propias prácticas y aspiraciones. Es decir, tanto los pastores que se definen a sí mismos como "modernos", así como los "tradicionales" manejan sus rebaños y su producción de manera similar. Sin embargo, los primeros intentan introducir pequeñas mejorías en su trabajo cotidiano para poder diferenciarse de los pastores "tradicionales". Por ejemplo, proporcionan

<sup>3</sup> El proyecto original (ERSAT, n.d.b) contempla la electrificación de los oviles (*ovili*, lugar de trabajo de los pastores). Sin embargo, las decisiones tomadas sugieren que la provisión de energía solar fue tomada porque el Gobierno Federal ha estado tratando de implementar un parque nacional (Heatherington, en preparación) cuya concepción implica el no modificar el territorio (por ejemplo, con postes de electrificación, ya que el plan contempla el plantar árboles de uso industrial).

forraje a sus animales, se han afiliado a una cooperativa a la que le dan la leche del rebaño (ordeñado manualmente), hacen la trasumanza en camiones y disponen de más tiempo libre para pasar en la población (ya que no tienen que manufacturar el queso que los pastores "tradicionales" continúan haciendo). Por otra parte, los pastores "modernos" también promueven en todos los foros públicos a su alcance, cambios en la tenencia de la tierra y alientan a compañeros a tratar de constituir una cooperativa.

Esfuerzos locales encaminados a efectuar cambios más drásticos han fracasado, en parte por la fuerte división política de la población (Bodemann, 1979), y en parte porque el grupo en el poder está a cargo de administrar los recursos que el Gobierno Regional proporciona a la *Azienda Speciale*. De acuerdo con la mayoría de nuestros informantes (aún de algunos del grupo del síndico), la distribución de los fondos se hace de acuerdo a un criterio de relaciones clientelares.

El desarrollo histórico de las políticas de Gobierno ha inducido la aparición en la región de actividades económicas ligadas a la industria y a los servicios que se han sobrepuesto, sin sustituir, las actividades agropastoriles. Los telemulenses perciben las actividades industriales y de servicio como ligadas a la vida moderna, mientras que las actividades agropastoriles las ven ligadas a la "tradición". En este contexto, los pastores de Tele-

mula se esfuerzan por subrayar la adopción que ellos hacen de tecnologías y prácticas ya definidas como "modernas" por la retórica del Gobierno. Es en el uso estratégico de esta retórica que los pastores pueden alcanzar la experiencia de coherencia del Yo.

## CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES

Autores tales como Gergen (1991), Derrida (1978), Rorty (1989), Vattimo (1981, 1985) y Cadava, Connor y Nancy (1991) han señalado que en el contexto de la fragmentación social y económica resultante del proceso de posindustrialización, la experiencia del Yo tiende a fragmentarse. De hecho, el cambio sufrido en las sociedades posindustriales desde el fin de los cincuenta, ha sido descrito como una explosión de los mundos de vida manifestados en la coexistencia de múltiples concepciones del mundo (Berger, Berger y Kellner, 1973). Durante este proceso las múltiples esferas de la vida cotidiana se separan y se vuelven, al menos aparentemente, independientes la una de la otra (Heller, 1984; Markus, 1973).

*Prácticas laborativas y construcción de identidades.* Si se acepta que las identidades están basadas en una dimensión experiencial, fenomenológica, se puede también aceptar que tanto las prácticas materiales como su organización y sus representaciones ideológico-retóricas con-

tribuyen al proceso de construcción identitaria. La organización del trabajo y la disciplina laboral en el contexto de la internacionalización del capital han sido ya examinados como constitutivos de la identidad de los sujetos sociales (Ong, 1987, 1991). Aun cuando Ong (1987) explora la posesión por espíritus como una forma de resistencia al capital, su análisis deja ver que las mujeres malayas pueden mantener un sentido de coherencia cotidiana dada por su propia cotidianeidad. En contraste, otros estudios de la dimensión laborativa han subrayado el proceso de fragmentación del Yo como consecuencia de la fragmentación del trabajo mismo o del trabajo y otras dimensiones de la vida cotidiana. Kondo (1990), por ejemplo, estudia la explosión de lo cotidiano en una sociedad compleja tal como el Japón. Las trabajadoras de una pastelería japonesa viven el trabajo separado de otras esferas de la vida diaria. Kondo interpreta esto como una fragmentación del Yo de las trabajadoras japonesas. Ewing (1990), en un análisis similar, explica el sentido de totalidad de la experiencia de sus informantes como una "ilusión" ya que en la entrevista ella puede detectar inconsistencias. Yo propongo, sin embargo, que los individuos en esas sociedades complejas recurren a estrategias retóricas y prácticas que permiten la integración de sus experiencias de las múltiples esferas de la cotidianeidad como consistentes y unitarias. Sus experiencias del Yo

no son fragmentadas, y sus experiencias de totalidad no constituyen una ilusión.

Autores en la tradición fenomenológica y fenomenológica marxista han indicado que los sujetos articulan sus experiencias de la vida cotidiana permitiéndoles evaluarlas desde un punto de vista particular (Heller, 1992). Por otra parte, el individuo vive la experiencia del paso del tiempo, y las actividades del pasado las interpreta como causas del presente al mismo tiempo que como bases para sus aspiraciones futuras (Friedman, 1992; Giddens, 1981; Schutz y Luckman, 1973). Los individuos pueden articular un "proyecto de vida" (en el caso de los pastores telemulenses, el ser "modernos") en el cual subordinan, experiencialmente, las actividades irrelevantes para su propio "proyecto". Este proceso lo ha llamado Giddens (1981), de "relevancias cambiantes" (*shifting relevances*). Es decir, el individuo logra diariamente centrar su atención en actividades de naturaleza contingente, sin por ello desviarse o renunciar a su proyecto de vida.

Como he señalado arriba, el pastor telemulense, que se presenta a sí mismo como "moderno", ha introducido en su vida cotidiana variaciones ligadas a la organización de su trabajo. De acuerdo con sus propias interpretaciones, el dar suplementos alimenticios a sus animales les permite obtener más leche, que a su vez se convierte en ingresos más elevados que pueden ser des-

pués aprovechados en mejoras de sus casas habitación, sus oviles y en sus vidas sociales. Por otra parte, el vender la leche a la cooperativa les permite omitir la fase diaria de la manufactura del queso, aumentando el tiempo que tienen para divertirse en la comunidad. Estos pastores también se esfuerzan por aparentar un estilo de vida más urbano. Algunos compran carros deportivos, ropas del tipo que se usan en los centros urbanos (de hecho ellos viajan a esos centros para comprar sus provisiones) y joyas. Ellos mismos, así como sus esposas, ven como un indicador de su "modernidad" el que gracias a su afluencia, las mujeres de la familia pueden dedicarse tiempo completo a las labores del hogar o al trabajo "improductivo" (servicios públicos o comerciales).<sup>4</sup>

En su afán de ser "modernos" algunos telemulenses envían a sus hijos e hijas a la universidad para garantizarles una vida fuera del mundo pastoril. Así, por ejemplo, Paolo<sup>5</sup> quiso ir a la universidad. La muerte de su padre lo impidió ya que como hermano mayor se tuvo que incorporar al mundo pastoril

para costear la educación de su hermano menor (que ha completado ya una carrera universitaria). Dados los obstáculos que ha encontrado para alcanzar la modernidad en el mundo pastoril, recientemente ha vendido su rebaño para poder dedicarse tiempo completo a trabajos en servicio al turismo. Él, al igual que otros telemulenses, ve este tipo de trabajo como más consonante con la modernidad que el trabajo en el campo. Así pues, en sus prácticas cotidianas, Paolo puede reclamar el estatus de "hombre moderno" y legitimar en prácticas y retórica, su condición.

Carlo y Giovanni representan distintas estrategias de tipo retórico que pueden ser utilizadas para construir sus propias imágenes del Yo. En los siguientes extractos de entrevistas que conduje con ellos, se ilustra cómo Carlo, un pastor joven, reclama para sí el estatus de "moderno". Por su parte, Giovanni, de familia pastoril, acude a la universidad y en un departamento de ciencias sociales y humanidades ha llevado cursos acerca del pensamiento posmoderno (*pensiero debole*) y se entrega, placentemente, a los conflictos del Yo generados por la fragmentación de la sociedad.

## LA CONSTRUCCIÓN DEL YO MODERNO

Carlo, un telemulense, es hijo de un pastor y su madre se dedica a las actividades agrícolas. Se encuentra

<sup>4</sup> Los pastores "tradicionales" se muestran orgullosos de que sus esposas se dediquen al trabajo agrícola y no se queden en sus casas a "perder el tiempo ociosamente". Algunos se han incorporado a la cooperativa, pero su tiempo libre del rebaño es usado para ayudar a sus esposas en los huertos y viñas. Estos pastores tratan de asegurar que una apariencia de igualdad sea mantenida entre todos los miembros de la comunidad, y que su trabajo les asegure una vida cómoda, sin lujos.

<sup>5</sup> Todos los nombres de personas son seudónimos.

cerca de los 30 años de edad. Cuando era un adolescente fue enviado a cursar estudios de secundaria pero fracasó en ellos. Dadas sus presentes aspiraciones de ser "moderno" ahora lamenta su fracaso escolar. Después de fracasar en la escuela intentó formar parte de distintos cuerpos policiales. Sin embargo, no fue aceptado ya que en su adolescencia se había visto involucrado en pequeños robos. Según Carlo, las autoridades en cargo de la selección de personal estaban dispuestas a pasar por alto sus antecedentes, pero políticos de Telemula influyeron para que fuese rechazado. Como resultado, ha tenido que continuar siendo un pastor aspirando a la modernidad y a un puesto de trabajo en el sector de servicios. La entrevista ilustra sus constantes referencias a la idea de "modernidad".

—Comencé a efectuar trabajos como pastor cuando aún me encontraba en la primaria...Tenía que darle forraje a los puercos y regresar a la casa. Seguí con esta rutina hasta que terminé la secundaria. Entonces me convertí en pastor de ovejas.

—...Después de la secundaria, antes del servicio militar, cuidaba las ovejas de un tío en los valles bajos del pueblo. Nuestra relación estaba llena de desacuerdos. Mi tío tenía su carácter y yo quería una ovinicultura mejor; más moderna, como llegó a ser. La manera de llevar el rebaño de mi tío era caótica. Aún hoy, en 1991, ¡tiene una idea! No, ¡eso es no tener idea en lo absoluto! Un hombre joven tiene ideas, ideas buenas y

verdaderas. [Nuestro desacuerdo principal] es que yo quería una forma más moderna de ovinicultura (*pastorizia*), yo diría en todo sentido. Estaba convencido que yo podría ser un pastor por mí mismo; tenía la edad, era capaz, podía arreglármelas... Antes de los 19 años solicité entrada a la policía. No me quisieron...

—Fui a hacer mi servicio militar al Norte de Italia. Regresé al pueblo después de 11 meses. Estaba confundido pero no quería estar detrás de un rebaño. Quería hacer algo, no estar nada más acostado por ahí, porque la ovinicultura (en Telemula) está todavía anclada en el pasado. Por supuesto, en Bardia las cosas son muy distintas...

Por un tiempo, Carlo se dedicó a manufacturar pipas de madera.

—Tenía que trabajar porque necesitaba dinero. El dinero es tan útil a un hombre joven. Sin dinero no hay vida, no hay libertad. (En 1982 unió su rebaño al de un pastor en Bardia, juntando alrededor de 300 ovejas.) Le vendíamos siempre la carne a la cooperativa. Ahí se descuartizaba a los animales siguiendo siempre las reglas: todo limpio, desinfectado, higiene, cosas como ésas... Hacíamos todo el trabajo. Entonces vendíamos la carne al mejor comprador. Por lo general gente de Milán, Boloña, Roma.

IAD: ¿Debías pagar algo al pastor de Bardia?

—Dado que nosotros somos pastores modernos, ¿o no?, aun cuando los animales no necesitaban forraje, se lo comprábamos, para ayudarlos.

Cuando los animales parían, también les comprábamos, de nuestro bolsillo...<sup>6</sup> Aún en Bardia la ovinicultura no es moderna. O sea, es moderna, en cierto sentido, por ejemplo, en comparación con Telemula. Pero todavía hay otros pastores que lo hacen mejor que nosotros; que tienen una forma mejor de aprovechar sus rebaños. Nosotros somos mejores que los telemulenses. He viajado toda la Cerdeña y he visto pastizales tanto modernos como de tipo antiguo. Siempre he visto lo que está enfrente de mí. Siempre trato de imitar lo mejor de lo que tengo enfrente.

*IAD:* ¿Planean ustedes cuándo deben parir los animales, por ejemplo de acuerdo con las fiestas? (En Cerdeña es común celebrar fiestas consumiendo carne de cabritos y borregos.)

—Sí. Yo he iniciado un estilo diferente de ovinicultura, una forma más moderna que me agrada seguir. Porque así nuestras cuentas salen mejor. Nuestras cuentas son mejores con el mejor tipo de ovinicultura y no con el desfasado que cierto tipo de gente sigue haciendo. Aquí en Telemula la ovinicultura no está desarrollándose, al contrario, se está yendo hacia atrás. Esta actividad desaparecerá en el pueblo si seguimos así. Se hace demasiado trabajo y se consigue poco. Es trabajo propio, pero nuestros bolsillos son los

que sufren. Este discurso es parte de la mentalidad del pastor. Nuestros pastizales están quedando peor. En parte es culpa de las autoridades [del pueblo] que hemos tenido. Pero principalmente es culpa de los productores. No hemos sido capaces, hasta hoy, de formar una cooperativa, de controlar nuestros propios recursos... No servimos para nada.

Haciendo referencia a sus paisanos que se oponen al encierro de tierras agrega:

—Además está aquel que es celoso de lo que yo haga: si gano más que ellos, dicen que está mal. Dicen: “Estoy acostumbrado a hacerlo así, así lo he hecho por 50 años y así debe seguir”. El que las tierras se mantengan comunales es una desventaja porque aumenta la criminalidad. Si en vez uno tiene sus propias 10 hectáreas, uno puede abatir la criminalidad. Si alguien está en mi propiedad puedo preguntar: “¿Qué haces aquí?” Como están las cosas si alguien viene y dice “estoy buscando un puerco que se perdió”, no le puedo decir nada, aun si media hora más tarde se lleva todas mis ovejas.

Recientemente la administración comunal cedió 2 000 hectáreas de tierras comunales a una agencia regional en cargo del manejo de recursos bosquívicos. Carlo dice:

—Tenemos todos estos pastizales naturales. Podríamos tener, quien sabe... producción DOC (Denominación de Origen Controlado), porque los terrenos locales no se han fertilizado ni nada. Se podría ven-

<sup>6</sup> Es común que pastores en Cerdeña reciban ayuda económica de la Comunidad Europea y de la región Cerdeña para comprar forrajes y otros insumos.

der el queso a 50 000 liras el kilogramo (alrededor de N\$100.00) porque pastizales como éstos no se encuentran en todos lados. Podríamos decir: "este producto es de Telemula, es auténtico, natural". Natural, o sea, nada se le ha agregado, por lo tanto ¡natural! Pero los pastores nos tenemos que organizar para formar una pequeña industria...

Al finalizar la entrevista le pregunté a Carlo si quisiera seguir siendo un pastor en las presentes condiciones:

—¡No! O sea, me gusta ser pastor, pero trabajando en otro lugar. Porque es muy bello ser pastor.

*IAD:* ¿Qué te gustaría hacer?

—Lo que sea que no sea trabajar de gratis.

*IAD:* ¿Estás buscando algún otro trabajo?

—Sí, hay esperanzas, pero sigo esperando. No hay nada seguro. Estoy esperando.

*IAD:* ¿Qué harías si encuentras otro trabajo?

—¡Lo tomo! Compraría, quien sabe, dos caballos, un par de vacas, puercos, y yo también los dejaría libres en los pastizales del Supramonte (como aquellos que se oponen al encierro de tierras). Me gustaría hacer algo así.

## LA CONSTRUCCIÓN DEL YO FRAGMENTADO

Giovanni, telemulense también, es dos años más joven que Carlo. Su

padre y sus tíos son pastores y sus abuelos lo fueron también. Él y todos sus hermanos han sido enviados a la universidad. Nadie continuará a cargo del rebaño cuando el padre decida abandonarlo. En la universidad Giovanni ha leído filósofos posmodernos y ha tomado cursos de antropología, que en la forma local, tienden a subrayar los peligros a los que se encuentra sometida la cultura tradicional. Sus lecturas de ciencias sociales utilizan un enfoque folklórico que busca conservar las culturas tradicionales, aun sea sólo en papel. Él y otros amigos y amigas discutían en una ocasión acerca de la necesidad de evitar que las mujeres se quedaran en sus casas a perder el tiempo ociosamente. Habría que formar una pequeña organización en la que las mujeres pudieran conservar sus artes tradicionales. Los siguientes extractos de su entrevista ilustran cómo Giovanni se muestra ambivalente con respecto a las abstracciones "modernidad" y "tradicición". Es también posible encontrar expresiones que sugieren la experiencia de descenramiento del Yo.

*IAD:* ¿Qué es para ti un pastor?

—No es fácil de definir. Pero, en fin, me refiero primeramente a la imagen de mi padre. Cuando uno piensa una cierta figura, uno se remite a la propia familia. Por lo tanto tengo un sentimiento de cercanía al pastor.

*IAD:* ¿Qué se necesita para convertirse en pastor?

—Uno no se puede hacer pastor de un día para otro, más aún en Telemula. Uno debe conocer todo el te-

rritorio. No sé, es algo que se aprende a través de la práctica. Uno tiene que comenzar en la infancia.

*IAD:* Entonces, ¿en cuánto tiempo se hace un pastor?

—Cuando uno presencia un ciclo completo (un año). Esto es esencial... pero estoy siendo impresionista. Yo lo he visto pero nunca he hecho un ciclo completo. Siempre he vivido así, insertándome en partes y así he ganado esta impresión.

*IAD:* ¿Tú o tu hermano pensarían en ser pastores?

—En términos generales no. Ya nos encontramos fuera de ello. He contemplado esa idea, de vez en cuando, como cosa personal. Es decir, eventualmente, como un escape del mundo... o sea, hacerlo en forma particular, simple, no por ganancia... Quién sabe cómo. Para autoconsumo... poder vivir en el campo. Lo he dicho bromeando, así nomás... De alguna forma ya estoy fuera. No he aprendido lo necesario. Quizá podría hacerme pastor. Quién sabe, haciendo un esfuerzo. Pero mis intereses están en otra parte. A no ser que algo radical ocurra... pero es poco probable. Más probable que yo termine trabajando en Ogliastro, y decida vivir fuera del poblado y cuidar algunos animales. Así, no como actividad principal. Es extraño. Me encuentro como forzado en esta posición. Siento una atracción afectiva, quizás nostálgica. No lo puedo definir mejor. Si no se me hubiera alentado a estudiar... de alguna manera... uno de nosotros se pudo haber hecho cargo del rebaño.

*IAD:* ¿Qué ventajas y desventajas le ves a ser pastor en Telemula?

—La desventaja es que el pastor está encadenado a su rebaño. ¿La ventaja? No lo sé. Quizás el hecho de que actualmente es posible ganar algo del rebaño. A veces más que en otras ocupaciones...

*IAD:* ¿Por qué decidiste ir a la universidad en vez de permanecer con la familia a trabajar?

—Había mucha presión. Cuando crecía, estudiar era visto como un reto y como una posibilidad de emancipación. Ahora está cambiando. Nos hemos acostumbrado. La imagen del graduado se ha vuelto demasiado común. En mi propio caso, me gustaba estudiar, y al comenzar pensé en ello como un proyecto de vida. Para mí era un hecho que iría a la universidad. Pero todo ha cambiado. Ahora soy yo quien quiere cierto tipo de cosas. Mi padre siempre nos ha apoyado e insistido en que es necesario aprender de todo. Si después del diploma (secundaria) hubiera comenzado inmediatamente a trabajar, quizás hubiera estudiado muy poco más, pero yo hubiera sido el que decidía las cosas. Quién sabe, quizás ya hasta me hubiera graduado, quizás me hubiera graduado más pronto. Ellos (sus padres) dicen: estudia, piensa sólo en eso, no te preocupes... si pudiera encontrar un trabajo hoy y abandonar la escuela ellos serían muy infelices. He comenzado mis estudios y los debo terminar. Siento como muy negativa la relación de dependencia hacia ellos...

*IAD*: ¿Puedes imaginarte ventajas o desventajas para cuando termines tus estudios?

—Al final del título se encuentra un trabajo público. Sí me gustaría. Consigues un salario... no, sería infeliz así. De cualquier manera, tampoco sería feliz como pastor. Me gustaría... Estoy casi obsesionado con la división entre trabajo manual e intelectual. Me gustaría unir los dos. Creo que eso es posible en estos días. Eso me daría satisfacción. Podría enseñar en una secundaria y tener un rebaño al mismo tiempo. No estoy en la universidad con un proyecto guía. Por lo tanto no puedo imaginar qué haré...

*IAD*: ¿Quieres regresar a vivir a Telemula?

—No lo puedo imaginar. He vivido demasiado tiempo fuera del pueblo. De alguna manera pienso que regresaré. No puedo imaginar el vivir en otro lugar. Quizás viva en los alrededores: vivir en otro lugar y trabajar en Telemula... No encuentro nada aquí (en Telemula) y me siento incómodo en el pueblo. Pero no se ha dicho que es imposible. En fin, no me podría integrar muy bien, pero en comparación a otros pueblos, mejor regreso acá.

## DISCUSIÓN

Ya no es posible cuestionar que los procesos de globalización y posindustrialización han tenido efectos en la vida cotidiana de los habitantes de la Cerdeña Central. La mul-

tiplicación de las ocupaciones y la explosión de la vida cotidiana en esferas aparentemente sin relación, han creado la posibilidad de la experiencia subjetiva de fragmentación del Yo y de pérdida del sentido de voluntad de la acción.

Sin embargo, estas tendencias no han resultado en la aparición, más que en pocos casos específicos, de lo que se ha dado en llamar la condición posmoderna. Durante la producción cotidiana de discursos y prácticas materiales, los habitantes de Telemula todavía pueden mantener y apoyar un sentido de agencia y la experiencia de totalidad del Yo. Por una parte existe una continuidad cotidiana en las prácticas materiales y de trabajo que proporcionan un sentido de unidad a la propia vida (Ayora Díaz, 1993). Por otra parte, y también con relación en la vida material de los individuos, existen estrategias discursivas, textuales, que permiten la narración del Yo, representándolo como coherente (y ocasionalmente, como fragmentado) (Crapanzano, 1992).

La vida de Carlo se encuentra definida, de manera muy importante, por su inserción en la esfera productiva. Su narración del Yo propio está articulada por la abstracción "modernidad", permitiéndole establecer un sentido de coherencia a su vida. Él se hará moderno ya sea modernizando sus prácticas pastoriles o abandonando el rebaño para hacerse un trabajador de servicios modernos. Al referirse a sí mismo y a su pasado, subraya que desde la infan-

cia ya quería ser un pastor moderno. Constantemente se define a sí mismo con el adjetivo "moderno". A pesar de que las oportunidades de ser "moderno" son generadas fuera de la región, y de que sus posibilidades de ser un pastor moderno han sido bloqueadas por miembros de su propio pueblo, él se representa como un agente que determinará lo que él mismo debe hacer para ser moderno.

Giovanni vive alejado de la esfera productiva. Ayuda a sus padres cuando se lo requieren, pero como él confiesa, no es ni será un pastor. Su inserción es, primordialmente, en el mundo de textos y significados. El "pastor" es para él una imagen cargada de valores afectivos y nostálgicos. Giovanni se mueve en la dimensión de los significados: el significado de ser pastor, trabajador manual o intelectual; el significado que se le da a la tradición, y una visión nostálgica que confieren un valor moral positivo a lo tradicional.

En un universo de discursos y significados que dan valores opuestos a la modernidad y a la tradición, Giovanni vive su propio Yo como fragmentado. Después de más de diez años de vida urbana ha internalizado ya la concepción urbana del mundo que tiende a menospreciar la vida rural, tradicional. Al mismo tiempo, habiendo vivido en el campo, desearía tener la posibilidad de estar cerca de la naturaleza (lo cual es imposible en la ciudad). Su obligación moral hacia sus padres que desean verlo terminar la universi-

dad, debilitan su sentido de agencia. Giovanni vive sus acciones como descentradas ya que ellas están determinadas por otros y no por sí mismo. En contraste con Carlo, en sus lecturas, Giovanni encuentra elementos conceptuales que favorecen la experiencia de fragmentación del Yo, que le dificultan la adquisición de un sentido como agente actuante. La retórica que Carlo utiliza se encuentra toda articulada por la idea de modernidad. Él puede narrarse a sí mismo como un Yo coherente, total, un Yo con la fuerte voluntad de ser "moderno".

En resumen, en este ensayo he discutido las condiciones en que Telemula se ha unido al mundo posindustrial y posmoderno. La posindustrialización de la economía conlleva la fragmentación ocupacional y social de las comunidades y crea las condiciones para la experiencia de fragmentación del Yo. Sin embargo, la posición marginal del pueblo y la participación activa del Gobierno en la configuración de la vida social, económica y cultural de los habitantes de Cerdeña, ha aportado las ideas de "modernidad" y "tradición" favoreciendo así la posibilidad de obtener la experiencia de coherencia del Yo. De hecho, el único ejemplo entre los pobladores de Telemula de un individuo cuya experiencia del Yo se aproxima a la noción de fragmentación, es un hombre cuya escolaridad le ha proporcionado los instrumentos para interpretar sus experiencias en ese marco conceptual. Como Carlo, otros

telemulenses viven una cotidianeidad centrada en el trabajo, y las prácticas materiales rutinarias, cíclicas, permiten obtener un sentido de coherencia, continuidad y consistencia del Yo.

Este trabajo ilustra la necesidad de considerar los efectos de la globalización en la dirección del cambio local y, por lo tanto, en la vida cotidiana de los individuos. Ambas narraciones del Yo presentadas aquí sugieren que a través de la adopción de conceptos formulados fuera del ámbito local se crean condiciones en las cuales se pueden presentar crisis en la autorepresentación de los individuos. Para poder comprender estos procesos y fenómenos es necesario entender la forma en que se articulan las múltiples capas que constituyen la experiencia cotidiana de los individuos, desde su concepción de la propia historia hasta sus prácticas discursivas y materiales de autorepresentación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Amministrazione Provinciale di Nuoro, *Banditismo e Rinascita della Sardegna a 10 Anni dalla Istituzione della Commissione Parlamentare d'Inchiesta sui Fenomeni Di Criminalità in Sardegna*, Edizioni della Torre, Cagliari, 1980.
- B. Anatra, "L'Età degli Spagnoli" en *La Sardegna, Enciclopedia, vol. I, sec. 2* (M. Brigaglia, coord.). Edizioni della Torre, Cagliari, 1982.

- D. Antonietti, L. Checcini y F. Fresi. *Pastori come Duemila Anni Fa.* Editrice La Scuola, Brescia, 1977.
- S.I. Ayora Díaz, *Representations and Occupations: Shepherds' Choices in Sardinia*. Disertación doctoral, McGill University, Montreal, 1993.
- B. Bandinu, "Il Lavoro del Pastore" en *Il Lavoro dei Sardi* (F. Manconi, coord.), Edizioni Gallizi, Sassari, 1983.
- "La Camera Oscura della Faida", en *Sardegna al di là del Mito: Le Radici della Violenza*, Istituto di Psicoanalisi, Cagliari, 1991.
- D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York, 1976.
- P. Berger, B. Berger y H. Kellner, "Pluralization of Social Life-Worlds", en *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness* (P. Berger, B. Berger y H. Kellner, coord.), Random House, New York, 1973.
- M.Y. Bodemann, *Telemula: Aspects of the Micro-Organization of Backwardness in Central Sardinia*, Disertación Doctoral, Brandeis University, 1979.
- P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- J. Boyazoglu y J.C. Flamant, "Mediterranean Systems of Animal Production", en *The World of Pastoralism. Herding Systems in Comparative Perspective*, The Guilford Press, New York, 1990.
- F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of*

- Philip II*, Harper & Row Publishers, New York, 1966.
- P.J. Brown, *Cultural Adaptations to Endemic Malaria and the Socio-Economic Effects of Malaria Eradication in Sardinia*, Disertación Doctoral, SUNY en Stony Brook, 1987.
- E. Cadava, P. Connor y J-L. Nancy, *Who Comes After the Subject?* Routledge, Londres, 1991.
- G. Casalis, *Dizionario Geografico Storico-Statistico-Commerciale degli Stati di S.M. il Re di Sardegna*, Cagliari y Nuoro, Amministrazione Provinciale y Editrice Sardegna, 1833.
- F.C. Casula, "L'Età dei Catalano-Arargonesi e degli Arborea", en *La Sardegna, Enciclopedia. vol. I, sec. 2*, (M. Brigaglia, coord.), Edizioni della Torre, Cagliari, 1982.
- M. Clark, "La Storia Politica e Sociale (1915-1975)", en *Storia dei Sardi e della Sardegna, vol. IV*, Jaca Book, Milán, 1990.
- V. Crapanzano, "Self-Centering Narratives", en *The Yale Journal of Criticism*, 5(3): 61-79, 1992.
- L. Del Piano, "Introduzione", en *Il Piano di Rinascita della Sardegna, vol. I*, Edizioni Gallizi, Sassari, 1971.
- "Il Sogno Americano della Rinascita Sarda", en *Quaderni Bolotanesi*, 14: 35-55.
- D. De Masi, "La Società Post-Industriale", en *L'Avvento Post-Industriale*, (D. De Masi, coord.), Franco Angeli/Documenti ISVET, Milán, 1986.
- J. Derrida, "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", en *Writing and Difference*, University of Chicago Press, Chicago, 1978.
- M. Douglas y B. Isherwood, *The World of Goods*, Basic Books, New York, 1979.
- U. Eco, *I Limiti dell'Interpretazione*, Bompiani, Milán, 1990.
- E.R.S.A.T. (Agenzia Regional [de Cerdeña] de Desarrollo y Asistencia Técnica), *Piano Tecnico Economico. Indagine Cognoscitiva*. Documento, Telemula, n.d.a.
- E.R.S.A.T., *Piano Tecnico Economico. Relazione Illustrativa: Assetto Futuro*, Documento, Telemula, n.d.b.
- K.P. Ewing, "The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Consistency", en *Ethos*, 18(3): 251-278, 1990.
- M. Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, SAGE, Londres, 1991.
- P. Follesa, "Radici della Violenza e Cultura Sarda", en *Quaderni Bolotanesi*, 18: 207-220, 1992.
- M. Foucault, "Technologies of the Self", en *Technologies of the Self, a Seminar with Michel Foucault* (L.H. Martin, H. Gutman y P.H. Hutton coord.), The University of Massachusetts Press, Amherst, 1988a.
- "The Political Technology of Individuals", en *Technologies of the Self, a Seminar with Michel Foucault* (L.H. Martin, H. Gutman y P.H. Hutton coord.), The University of Massachusetts Press, Amherst, 1988b.
- J. Friedman, "The Past in the Future: History and the Politics of Identity", en *American Anthropologist*, 94(4): 837-859, 1992.

- E. Funari y A. Aparo, "Il Fenomeno Delinquenziale nell'Ottica Psicoanalitica", en *Sardegna al di là del Mito: Le Radici della Violenza*, Istituto di Psicoanalisi, Cagliari, 1991.
- K.J. Gergen, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, New York, 1991.
- A. Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, University of California Press, Berkeley, 1981.
- *Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age*, Standford University Press, Standford, 1991.
- P. Ginsborg, *Storia d'Italia dal Dopoguerra a Oggi. Società e Politica*, Einaudi, Turin, 1989.
- O. Gobato, "Sardegna", en *Le regioni del Mezzogiorno. Analisi Critica dei Progressi Realizzati dal 1951 al 1975*, (V. Cao-Pina, coord.), Il Mulino, Boloña, 1979.
- A. Gramsci, *Selection from the Prission Notebooks*, International Publishers, New York, 1971.
- G. Gribaudo, *Mediatori. Antropologia del Potere Democristiano nel Mezzogiorno*, Rosemberg & Sellier, Turin, 1991.
- D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Cambridge y Oxford, 1989.
- T. Heatherington, *Environmental Politics in a Highland Sardinian Community*, Tesis de Maestría, McGill University, en preparación.
- A. Heller, *Per una Teoria Marxista del Valore*, Riuniti, Roma, 1974.
- *Everyday Life*, Routledge, Londres, 1984.
- "Death of the Subject?", en *Constructions of the Self*, (G. Levine, coord.) Rutgers University Press, New Brunswick, 1992.
- M. Herzfeld, *Anthropology Through the Looking Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- E.J. Hobsawam, *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries*, W.W. Norton & Co., New York, Londres, 1959.
- R. Inglehart, *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton University Press, Princeton, 1977.
- *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
- D.K. Kondo, *Crafting Selves. Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.
- S. Latouche, *L'Occidentalizzazione del Mondo. Saggio sul Significato, la Portata e i Limiti dell'Uniformazione Planetaria*, Boringhieri, Turin, 1992.
- G.M. Lei-Spano, *La Questione Sarda*, con prefacio por L. Einaudi, Libreria Editrice Dessì, Sassari, 1941 [1971].
- M. Le Lannou, *Pâtres et Paysans de la Sardaigne*, Fratelli Cocco, Cagliari, 1922 [1971].
- J.F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minessota Press, Minneapolis, 1984.

- F. Manconi, "Le Inchieste Parlamentari", en *La Sardegna, Enciclopedia, Vol. I, Sec. 2*, (M. Brigaglia, coord.), Edizioni della Torre, Cagliari, 1982.
- G. Markus, *Marxismo y "Antropología"*, Grijalbo, México D.F., 1973.
- P. Marongiu, *Teoria e Storia del Banditismo Sociale in Sardegna*, Edizioni della Torre, Cagliari, 1981.
- G. Melis, "Barbagia, Cuore di Tenebra", en *Meridiani*, 2(4): 105-107, 1989.
- B. Meloni, "Forme di Mobilità ed Economia Locale in Centro Sardegna," en *Quaderni Bolotanesi*, 18:153-176, 1988.
- P. Meloni, "L'Età dei Romani", en *La Sardegna, Enciclopedia, vol. I, sec. 2*, (M. Brigaglia, coord.), Edizioni della Torre, Cagliari, 1982.
- A. Nicéforo, *La Delinquenza in Sardegna. Note di Sociologia Criminale*, Edizioni della Torre, Cagliari, 1897 [1977].
- A. Ong, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline. Factory Women in Malaysia*, SUNY, Nueva York, 1987.
- "The Gender and Labor Politics of Postmodernity", en *Annual Review of Anthropology*, 20:279-309, 1991.
- M. Paci, "Classi Sociali e Società Post-Industriale in Italia," en *Stato e Mercato*, 32: 199-218, 1991.
- A. Pigliaru, *Il Banditismo in Sardegna*, Jaca Book, Milán, 1959.
- P. Pinna, "I Problemi della Pastorizia nel Quadro della Rinascita", en *La Sardegna e la Questiona Agraria*, Edizioni della Torre, Cagliari, 1966 [1983].
- Regione Autonoma Della Sardegna, *Le Leggi per il Lavoro. Quaderni Informativi. Aggiornamento Giugno 1991*, Assessorato del Lavoro, Formazione professionale, Cooperazione e Sicurezza Sociale, Cagliari, 1991.
- R. Rorty, "The Contingency of Selfhood", en *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- S. Ruju, "Storia dell'Industrializzazione", en *La Sardegna, Enciclopedia, vol. 2, Sec. 5*, (M. Brigaglia, Coord.) Edizioni della Torre, Cagliari, 1982.
- L.A. Sass, "Introspection, Schizophrenia, and the Fragmentation of Self", en *Representations*, 19:1-34, 1987.
- A. Schutz y T. Luckmann, *The Structures of the Life-World*, Northwestern University Press, Evanston, Ill., 1973.
- E. Sirigu, "Zone Interne e Banditismo" en *Agricoltura Informazione*, 9(11-12):XVII-XVIII, 1986.
- G. Sotgiu, "L'Età dei Savoia", en *Sardegna, Enciclopedia, vol. 1, sec. 2* (M. Brigaglia, Coord.) Edizioni della Torre, Cagliari, 1982.
- G. Vargas Cetina, *Cooperation in Sardinia: Production Exchange and Cooperatives among Highland Pastoralists*, Disertación Doctoral, McGill University, 1994.
- G. VATTIMO, "Nietsche e l'al di là del Soggetto", en *Al Di Là del Soggetto. Nietsche, Heidegger*

---

*e l'Ermeneutica*, Feltrinelli, Milán, 1981. —“La Crisi dell'Umanesimo”, en *La Fine della Modernità*, Garzanti, Milán, 1985.